تحقیقاتِ نادرہ پر مشتمل عظیم الشان فقہی انسائیکلوپیڈیا

العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ

فتاوٰی رضویہ



جلد 1

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

تصنیف لطیف: اعلیٰ حضرت، مجدد امام احمد رضا علیہ الرحمہ

ALAHAZRAT NETWORK

اعلیٰحضرت نیٹ ورک

www.alahazratnetwork.org

من یرد اللہ به خیرا یفقهه فی الدین

العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

تحقیقاتِ نادرہ پر مشتمل چودہویں صدی کا عظیم الشان
فقہی انسائیکلوپیڈیا

جلد اوّل (حصہ اوّل)

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ العزیز
۱۲۷۲ھ ——— ۱۳۴۰ھ
۱۸۵۶ء ——— ۱۹۲۱ء

٥

رضا فاؤنڈیشن ٥ جامعہ نظامیہ رضویہ
اندرون لوہاری دروازہ، لاہور۔ پاکستان (۵۴۰۰۰)
فون ۷۶۲۵۷۷۲ ۷۶۵۷۳۱۲

جلد اوّل حصہ اوّل

نام کتاب ——— فتاوی رضویہ جلد ۱ (حصہ اول)

تصنیف ——— اعلیٰحضرت شیخ الاسلام امام احمد رضا قادری بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ

فیضانِ کرامت ——— مفتی اعظم پاکستان حضرت علامہ مفتی محمد عبد القیوم ہزاروی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ

سرپرستی ——— صاحبزادہ مولانا محمد عبد المصطفیٰ ہزاروی ناظم اعلیٰ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ

اہتمام ——— صاحبزادہ مولانا قاری نصیر احمد ہزاروی ناظم شعبہ نشر و اشاعت " " " "

ترجمہ عربی و فارسی عبارات ——— مولانا محمد احمد مصباحی ناظم تعلیمات الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور انڈیا

پیش لفظ ——— علامہ حافظ محمد عبد الستار سعیدی ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ

کلماتِ آغاز ——— علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

ترتیب فہرست ——— علامہ حافظ محمد عبد الستار سعیدی ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ

تخریج و تصحیح ——— مولانا نذیر احمد سعیدی، مولانا سرار احمد حسن سعیدی، مولانا حافظ محمد شہزاد ہاشمی

کتابت ——— محمد شریف گل، کڑیال کلاں (گوجرانوالہ)

صفحات ——— ۱۱۵۲

اشاعت ——— ربیع الاول ۱۴۲۷ھ / اپریل ۲۰۰۶ء

ناشر ——— رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور

مطبع ———

قیمت ———

○

ملنے کے پتے

○ رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور

۰۳۰۰/۹۴۱۵۳۰۰ ۷۶۶۵۷۷۲

○ مکتبہ اہلسنت، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور

○ ضیاء القرآن پبلیکیشنز، گنج بخش روڈ، لاہور

○ شبیر برادرز، ۴۰ بی، اردو بازار، لاہور

اجمالی فہرست

فہرست رسائل

پیش لفظ

الحمد للہ! اعلیٰحضرت امام المسلمین مولانا الشاہ احمد رضا خان فاضل بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے خزائن علمیہ اور ذخائر فقہیہ کو جدید انداز میں عصر حاضر کے تقاضوں کے عین مطابق منظر عام پر لانے کے لئے مفتی اعظم پاکستان شیخ الحدیث، قدوۃ العلماء، حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی علیہ الرحمہ (المتوفی ۲۶ راگست ۲۰۰۳ء) کی زیر سرپرستی دارالعلوم جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے جو ادارہ مارچ ۱۹۸۸ء میں قائم ہوا تھا وہ انتہائی کامیابی اور برق رفتاری کے ساتھ مجوزہ منصوبہ کے ارتقائی مراحل کو طے کرتے ہوئے اپنے اہداف کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اب تک یہ ادارہ امام احمد رضا کی متعدد تصانیف شائع کرچکا ہے جن میں بین الاقوامی معیار کے مطابق شائع ہونے والی مندرجہ ذیل عربی تصانیف خاص اہمیت کی حامل ہیں۔

(۱) الدولۃ المکیۃ بالمادۃ الغیبیۃ (۱۳۲۲ھ)

مع الفیوضات الملکیۃ لمحب الدولۃ المکیّۃ (۱۳۲۶ھ)

(۲) انباء الحی ان کلامہ المصون تبیان لکل شیٔ (۱۳۲۶ھ)

مع التعلیقات حاسم المفتری علی السید البری (۱۳۲۸ھ)

(۳) کفل الفقیہ الفاہم فی احکام قرطاس الدراہم (۱۳۲۴ھ)

(۴) صیقل الرین عن احکام مجاورۃ الحرمین (۱۳۰۵ھ)

(۵) ہادی الاضحیۃ بالشاۃ الہندیۃ (۱۳۱۴ھ)

(۶) الصافیۃ الموحیۃ لحکم جلود الاضحیۃ (۱۳۰۷ھ)

(۷) الاجازات المتینۃ لعلماء بکۃ والمدینۃ (۱۳۲۴ھ)

(۸) حُسام الحرمین علی منحر الکفر والمین (۱۳۲۴ھ)

مگر اس ادارے کا عظیم ترین کارنامہ العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ المعروف بہ فتاوی رضویہ کی تخریج و ترجمہ کے ساتھ عمدہ و خوبصورت انداز میں اشاعت ہے۔ فتاوی مذکورہ کی اشاعت کا آغاز شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ / مارچ ۱۹۹۰ء میں ہوا تھا اور بفضلہ تعالیٰ جل مجدہٗ وبعنایۃ رسولہ الکریم تقریباً پندرہ سال کے مختصر عرصہ میں وہ تیس ۳۰ جلدوں میں مکمل ہو کر منظر عام پر آچکا ہے جن کے مشمولات کی تفصیل سنینِ اشاعت، کتب و ابواب، مجموعی صفحات، تعداد سوالات و جوابات اور ان میں شامل رسائل کی تعداد کے اعتبار سے حسب ذیل ہے:

نمبر جلد	عنوانات	استفتاء جوابات	رسائل تعداد	سنینِ اشاعت	صفحات
۱	کتاب الطہارۃ	۲۲	۱۱	شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ — مارچ ۱۹۹۰ء	۱۱۵۲
۲	"	۳۳	۷	ربیع الثانی ۱۴۱۲ھ — نومبر ۱۹۹۱ء	۷۱۰
۳	"	۵۹	۶	شعبان المعظم ۱۴۱۲ھ — فروری ۱۹۹۲ء	۷۵۶
۴	"	۱۲۵	۵	رجب المرجب ۱۴۱۳ھ — جنوری ۱۹۹۳ء	۷۶۰
۵	کتاب الصلوٰۃ	۱۴۰	۶	ربیع الاول ۱۴۱۴ھ — ستمبر ۱۹۹۳ء	۶۹۲
۶	"	۴۵۷	۴	ربیع الاول ۱۴۱۵ھ — اگست ۱۹۹۴ء	۷۳۶
۷	"	۲۶۹	۷	رجب المرجب ۱۴۱۵ھ — دسمبر ۱۹۹۴ء	۷۲۰
۸	"	۳۳۷	۶	محرم الحرام ۱۴۱۶ھ — جون ۱۹۹۵ء	۶۶۴
۹	کتاب الجنائز	۲۷۳	۱۳	ذیقعدہ ۱۴۱۶ھ — اپریل ۱۹۹۶ء	۹۴۶
۱۰	کتاب الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب الحج	۳۱۶	۱۶	ربیع الاول ۱۴۱۷ھ — اگست ۱۹۹۶ء	۸۳۲
۱۱	کتاب النکاح	۴۵۹	۶	محرم الحرام ۱۴۱۸ھ — مئی ۱۹۹۷ء	۷۳۶
۱۲	کتاب النکاح، کتاب الطلاق	۳۲۸	۳	رجب المرجب ۱۴۱۸ھ — نومبر ۱۹۹۷ء	۶۵۶
۱۳	کتاب الطلاق، کتاب الایمان، کتاب الحدود والتعزیر	۲۹۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۱۸ھ — مارچ ۱۹۹۸ء	۶۸۸
۱۴	کتاب السیر	۳۳۹	۷	جمادی الاخریٰ ۱۴۱۹ھ — ستمبر ۱۹۹۸ء	۷۱۲
۱۵	"	۸۱	۱۵	محرم الحرام ۱۴۲۰ھ — اپریل ۱۹۹۹ء	۷۴۴

۱۶	کتاب الشرکۃ، کتاب الوقف	۲۳۲	۳	جمادی الاولیٰ ۱۴۲۰ھ — ستمبر ۱۹۹۹ء	۶۳۲
۱۷	کتاب البیوع، کتاب الحوالۃ، کتاب الکفالۃ	۱۵۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۲۰ھ — فروری ۲۰۰۰ء	۷۱۶
۱۸	کتاب الشہادۃ، کتاب القضاء والدعاوی	۱۵۲	۲	ربیع الثانی ۱۴۲۱ھ — جولائی ۲۰۰۰ء	۷۴۰
۱۹	کتاب الوکالۃ، کتاب الاقرار، کتاب الصلح، کتاب المضاربۃ، کتاب الامانات، کتاب العاریۃ، کتاب الہبۃ، کتاب الاجارۃ، کتاب الاکراہ، کتاب الحجر	۲۹۲	۳	ذیقعدہ ۱۴۲۱ھ — فروری ۲۰۰۱ء	۶۹۲
۲۰	کتاب الغصب، کتاب الشفعۃ، کتاب القسمۃ، کتاب المزارعۃ، کتاب الصید والذبائح، کتاب الاضحیۃ	۲۳۳	۳	صفر المظفر ۱۴۲۲ھ — مئی ۲۰۰۱ء	۶۳۲
۲۱	کتاب الحظر والاباحۃ	۲.۹۱	۹	ربیع الاول ۱۴۲۳ھ — مئی ۲۰۰۲ء	۶۷۶
۲۲	" " "	۱۴۲	۹	جمادی الاخریٰ ۱۴۲۳ھ — اگست ۲۰۰۲ء	۶۹۲
۲۳	" " "	۳۰۹	۷	ذوالحجہ ۱۴۲۳ھ — فروری ۲۰۰۳ء	۷۶۸
۲۴	" " "	۲۸۴	۹	ذوالحجہ ۱۴۲۳ھ — فروری ۲۰۰۳ء	۷۲۰
۲۵	کتاب المداینات، کتاب الاشربۃ، کتاب الرہن، کتاب القسم، کتاب الوصایا	۱۸۳	۳	رجب المرجب ۱۴۲۴ھ — ستمبر ۲۰۰۳ء	۶۵۸
۲۶	کتاب الفرائض، کتاب الشتی حصہ اول	۳۲۵	۸	محرم الحرام ۱۴۲۵ھ — مارچ ۲۰۰۴ء	۶۱۶
۲۷	کتاب الشتی حصہ دوم	۳۵	۱۰	جمادی الاخریٰ ۱۴۲۵ھ — اگست ۲۰۰۴ء	۶۸۴
۲۸	" " " سوم	۲۲	۹	ذیقعدہ ۱۴۲۵ھ — جنوری ۲۰۰۵ء	۶۸۴
۲۹	" " " چہارم	۲۱۵	۱۱	رجب المرجب ۱۴۲۶ھ — اگست ۲۰۰۵ء	۷۵۲
۳۰	" " " پنجم	۴۳		" " " "	۷۷۲

فتاوی رضویہ (قدیم) کی پہلی آٹھ جلدوں کے ابواب کی ترتیب وہی تھی جو معروف ومتداول کتب فقہ و فتاوی میں مذکور ہے۔ رضا فاؤنڈیشن کی طرف سے شائع ہونے والی تیس جلدوں میں اسی ترتیب کو

ملحوظ رکھا گیا ہے مگر فتاوٰی رضویہ قدیم کی بقیہ چار مطبوعہ جلدوں (جلد نہم، دہم، یازدہم، دوازدہم) کی ترتیب ابوابِ فقہ سے عدم مطابقت کی وجہ سے محلِ نظر تھی چنانچہ ادارہ ہذا کے سرپرستِ اعلیٰ محسنِ اہلسنت مفتیِ اعظم پاکستان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ و دیگر اکابر علماء و مشائخ سے استشارہ و استفسار کے بعد اراکینِ ادارہ نے فیصلہ کیا تھا کہ بیسویں جلد کے بعد والی جلدوں میں فتاوٰی رضویہ قدیم کی ترتیب کے بجائے ابوابِ فقہ کی معروف ترتیب کو بنیاد بنایا جائے، نیز اس سلسلہ میں بحرالعلوم حضرت مولانا مفتی محمد عبدالمنان صاحب اعظمی دامت برکاتہم العالیہ کی گرانقدر تحقیق انیق کو بھی ہم نے پیشِ نظر رکھا اور اس سے بھرپور راہنمائی حاصل کی۔ عام طور پر فقہ و فتاوٰی کی کتب میں کتاب الاضحیہ کے بعد کتاب الحظر والاباحۃ کا عنوان ذکر کیا جاتا ہے اور ہمارے ادارے سے شائع شدہ بیسویں[۲۰] جلد کا اختتام چونکہ کتاب الاضحیہ پر ہوا تھا لہٰذا اکیسویں[۲۱] جلد سے مسائلِ حظر و اباحۃ کی اشاعت کا آغاز کیا گیا۔ کتاب الحظر والاباحۃ (جو چار جلدوں ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴ پر مشتمل ہے) کی تکمیل کے بعد ابوابِ ہدایات، اشربہ، رہن، قسم، وصایا اور فرائض پر مشتمل پچیسویں[۲۵] جلد منصہ شہود پر آئی۔ باقی رہے مسائلِ کلامیہ و دیگر متفرق عنوانات پر مشتمل مباحث و فتاوٰی اعلیٰحضرت جو فتاوٰی رضویہ قدیم کی جلد نہم و دوازدہم میں غیر مبوب و غیر مرتب طور پر مندرج ہیں ان کی ترتیب و تبویب اگرچہ آسان کام نہ تھا مگر رب العالمین عزوجل کی توفیق، رحمۃ للعالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ واصحابہ اجمعین کی نظرِ عنایت، اعلیٰحضرت اور مفتیِ اعظم پاکستان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما کے روحانی تصرف و کرامت سے راقمِ حقیر نے یہ گھاٹی بھی عبور کر لی اور کتاب الحظر والاباحۃ کی طرح ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ابواب کی لڑی میں پرو کر مرتب و منضبط کر دیا ہے وللہ الحمد۔

اس سلسلہ میں ہم نے مندرجہ ذیل امور کو بطورِ خاص ملحوظ رکھا:

(ا) ان تمام مسائلِ کلامیہ و متفرقہ کو کتاب الشتّٰی کا مرکزی عنوان دے کر مختلف ابواب میں تقسیم کر دیا ہے۔

(ب) تبویب میں سوال و استفسار کا اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ جوابات میں مذکور مباحث کا۔

(ج) ایک ہی استفتاء میں مختلف ابواب سے متعلق سوالات مذکور ہونے کی صورت میں ہر سوال کو مستفتی کے نام سمیت متعلقہ ابواب کے تحت داخل کر دیا ہے۔

(د) مذکورہ بالا دونوں جلدوں (نہم و دوازدہم قدیم) میں شامل رسائل کو ان کے عنوانات کے مطابق متعلقہ ابواب کے تحت داخل کر دیا ہے۔

(ھ) رسائل کی ابتداء اور انتہاء کو ممتاز کیا ہے۔

(و) کتاب الشتّٰی کے ابواب سے متعلق اعلیٰحضرت کے بعض رسائل جو فتاوٰی رضویہ قدیم میں شامل

نہ ہو سکے تھے اُن کو بھی موزوں و مناسب جگہ پر شامل کر دیا ہے۔

(ز) تبویب جدید کے بعد موجودہ ترتیب چونکہ سابق ترتیب سے بالکل مختلف ہو گئی ہے لہذا مسائل کی مکمل فہرست موجودہ ابواب کے مطابق نئے سرے سے مرتب کرنا پڑی۔

(ح) کتاب الشتّٰی میں شامل تمام رسائل کے مندرجات کی مکمل و مفصل فہرستیں مرتب کی گئی ہیں۔

محترم قارئین عظام!

یہ خبر آپ کے لئے یقیناً خوش کن ہوگی کہ الحمد للہ رضا فاؤنڈیشن کے تحت فتاوٰی رضویہ شریف کی تخریج و ترجمہ کے ساتھ جدید انداز میں اشاعت پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی ہے بلا مبالغہ ہم یہ دعوٰی کر سکتے ہیں کہ تیس جلدوں پر مشتمل یہ دنیا کا ضخیم ترین فتاوٰی ہے۔ یہ بلند فقہی شاہکار مجموعی طور پر ۲۱۹۷۰ صفحات، ۶۸۴۷ سوالوں کے جوابات اور ۲۰۶ رسائل پر مشتمل ہے جبکہ ہزاروں مسائل ضمناً زیر بحث آئے ہیں۔

اس عظیم کارنامے کی تکمیل پر رضا فاؤنڈیشن کے بانی اور اس بے مثال اشاعتی منصوبے کا آغاز فرمانے والے مردِ کامل استاذنا الکریم مخدوم ملت شیخ الحدیث مفتی اعظم پاکستان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی نور اللہ مرقدہٗ کی روح پُر فتوح انتہائی مسرور ہو رہی ہوگی، اللہ تعالٰی ان کے درجات بلند فرمائے اور اس عظیم فتاوٰی کی بین الاقوامی معیار کے مطابق اشاعتِ جدیدہ کو ان کے لئے قیامت تک صدقۂ جاریہ بنائے۔

رضا فاؤنڈیشن سے وابستہ تمام حضرات مبارکباد کے مستحق ہیں خصوصاً ادارے کے سرپرست جانشین مفتی اعظم حضرت علامہ مولانا صاحبزادہ محمد عبد المصطفٰے قادری ہزاروی ناظم اعلٰی جامعہ نظامیہ رضویہ، فتاوٰی رضویہ کے مترجمین، مخرجین، مصححین، کاتب اور ناظم نشر و اشاعت جگر گوشۂ مفتی اعظم مولانا قاری نذیر احمد ہزاروی لائق صد تحسین و تبریک ہیں۔ پروردگارِ عالم ان تمام حضرات کو اجرِ جزیل و ثوابِ عظیم عطا فرمائے، آمین بجاہ سید المرسلین۔

ـــــ نوٹ ـــــ

رضا فاؤنڈیشن کے زیر اہتمام فتاوٰی رضویہ کی جلد اول (مطبوعہ مارچ ۱۹۹۰ء)

کا ترجمہ حضرت علامہ مولانا الحاج مفتی سید شجاعت علی قادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ بانی دارالعلوم نعیمیہ کراچی نے فرمایا تھا جس میں کافی حد تک اجمال و اختصار کے باعث سقم محسوس کیا گیا، لہذا حضرت علامہ مولانا مفتی محمد احمد مصباحی بھیروی دامت برکاتہم العالیہ ناظم تعلیمات الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور سے نئے ترجمے کی درخواست کی گئی جسے انھوں نے بکمال مہربانی قبول فرمایا۔ چنانچہ موصوف کے ترجمہ کے ساتھ جلد ہذا کی نئی کتابت کروائی گئی اور ترجمہ تفصیلی ہونے کی وجہ سے ضخامت پہلے کی بنسبت بڑھ گئی، لہذا اس جلد کو اب دو حصوں میں پیش کیا جا رہا ہے، تاہم دونوں حصوں کی فہرست یکجا حصۂ اول کے شروع میں دی گئی ہے اور دونوں حصوں کے صفحات کے نمبر بھی مسلسل لگائے گئے ہیں۔ نیز تیس جلدوں کی فہارس پر مشتمل ایک الگ جلد تیار ہو کر چھپ چکی ہے اور مسائل کے اشاریہ پر مشتمل بھی ایک جلد شائع کی جا رہی ہے۔ اس طرح اس ذخیرہ کو مجموعی طور پر اب تینتیس ۳۳ مجلدات میں پیش کیا جا رہا ہے۔

○

ربیع الاول ۱۴۲۷ھ	حافظ محمد عبدالستار سعیدی
اپریل ۲۰۰۶ء	ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ
	لاہور و شیخوپورہ، پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کلماتِ آغاز

سرزمین پاک و ہند پر تقریباً ایک ہزار سال تک مسلمانوں کی حکومت رہی، اس عرصے میں غیر مسلموں کو مکمل شہری حقوق حاصل رہے، ہر شخص کو اپنے دین پر عمل کرنے کی آزادی تھی، بلکہ بعض مواقع تو ایسے بھی آئے کہ غیر مسلموں کو ترجیحی مراعات حاصل رہیں، انگریز تاجر بن کر آئے اور سازشوں کے بل بوتے پر حکمران بن بیٹھے، ان کی حکومت کو سب سے زیادہ خطرہ مسلمانوں سے تھا، ایک تو اس لیے کہ مسلمان عرصہ دراز تک یہاں حکومت کر چکے تھے، دوسرا اس لئے کہ ان کی ایمانی حرارت انھیں کسی بھی وقت آمادۂ جہاد کر سکتی تھی، یہی وجہ تھی کہ انھوں نے مسلمانوں کی قوت کو پامال کرنے اور ان کی وحدتِ ملی کو پارہ پارہ کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔

وہ اس حقیقت سے پوری طرح باخبر تھے کہ مسلمانوں کی بقا اور ترقی کا راز ایمان اور اتحاد میں مضمر ہے، اسی لئے انھوں نے اپنی تمام تر توانائیاں اسی بنیاد کو کمزور اور ختم کرنے پر صرف کر دیں، دینی مدارس کو بے اثر بنانے کے لئے سکول اور کالج کھولے اور وہاں تعلیم پانے والے بچوں کے ذہنوں کو الحاد اور بے دینی کے زہر سے مسموم کیا، اتحادِ ملت کو ختم کرنے کے لئے نئے نئے پیدا ہونے والے فرقوں کی حوصلہ افزائی کی، اسی دور پر آشوب میں اس قسم کے مباحث چھیڑے گئے کہ اللہ تعالیٰ جھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں؟ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد کوئی نیا نبی آجائے تو آپ کے خاتم النبیین ہونے میں فرق آئے گا یا نہیں؟ بلکہ مرزا غلام احمد قادیانی نے تو نبی ہونے کا دعویٰ ہی کر دیا، اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور دیگر محبوبانِ خدا کی شان میں توہین و تنقیص کی زبان درازی کی گئی، نتیجہ یہ ہوا کہ امتِ مسلمہ کئی فرقوں میں بٹ گئی اور متحدہ پاک و ہند میں اتنے فرقے پیدا ہوئے کہ دوسرے کسی بھی اسلامی ملک میں اتنے فرقے نہیں ملیں گے۔

امام احمد رضا بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرقہ بندی کی بھرپور حوصلہ شکنی کی اور وحدتِ ملی پر زور دیا، ان کی علمی اور تحقیقی مساعی کا محور ہی ملی اتحاد تھا۔

امام احمد رضا بریلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

ولادت ـــــــ تعلیم

یہ وہ ماحول تھا کہ ۱۰ شوال ۱۴ رجون ۱۲۷۲ھ / ۱۸۵۶ء کو بریلی شریف ، یو پی ، انڈیا میں امام احمد رضا قادری بریلوی پیدا ہوئے ، آپ کے والد ماجد مولانا نقی علی خان اور جدِ امجد مولانا رضا علی خاں ، اپنے دور کے اکابر علماء اور اولیاء میں سے تھے ، آپ کے آباء و اجداد قندھار ، افغانستان سے ہجرت کر کے پہلے لاہور پھر بریلی میں قیام پذیر ہو گئے۔

فاضل بریلوی قدس سرہٗ نے تمام مروّجہ علوم و فنون اپنے والد ماجد سے پڑھ کر تقریباً چودہ سال کی عمر میں سندِ فضیلت حاصل کی اور مسندِ تدریس و افتاء کو زینت بخشی ، والد ماجد کے علاوہ حضرت شاہ آلِ رسول مارہروی ، علامہ احمد بن زینی دحلان مفتی مکہ مکرمہ ، علامہ عبد الرحمٰن مکی ، علامہ حسین بن صالح مکی اور حضرت مولانا شاہ ابو الحسین احمد نوری رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی استفادہ کیا ، امام احمد رضا بریلوی نے کچھ علوم تو اپنے زمانے کے جیّد علماء سے پڑھے ، باقی علوم خداداد قابلیت کی بنا پر مطالعہ کے ذریعے حل کئے اور نہ صرف پچاس سے زیادہ علوم و فنون میں محیر العقول مہارت حاصل کی بلکہ ہر فن میں تصانیف بھی یادگار چھوڑیں۔

امام احمد رضا بریلوی ۱۴ رمضان المبارک ۱۲۸۶ھ / ۱۸۷۰ء کو چودہ سال کی عمر میں علوم دینیہ کی تحصیل سے فارغ ہوئے ، اُسی دن رضاعت کے ایک مسئلے کا جواب لکھ کر والد ماجد کی خدمت میں پیش کیا جو بالکل صحیح تھا ، اُسی دن سے فتویٰ نویسی کا کام آپ کے سپرد کر دیا گیا۔[۱] اس دن سے آخر عمر تک مسلسل فتویٰ نویسی کا فریضہ انجام دیتے رہے اور فتاویٰ رضویہ کی ضخیم بارہ جلدوں کا گراں قدر سرمایہ اُمتِ مسلمہ کو دے گئے۔ رد المحتار (علامہ شامی) پر پانچ جلدوں میں حاشیہ لکھا ، قرآن پاک کا مقبول ترجمہ لکھا جو 'کنز الایمان' کے نام سے معروف و مشہور ہے۔

امام احمد رضا بریلوی نے اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت کے خلاف لب کشائی کرنے پر بھرپور تنقید کی ، 'سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح' (اللہ تعالیٰ جھوٹ ایسے قبیح عیب سے پاک ہے) کے علاوہ امکان کذب

---

[۱] محمد صابر نسیم بستوی ، مولانا : اعلیٰ حضرت بریلوی (مکتبہ نبویہ ، لاہور) ص ۲۳ ـــ ۲۴

کے رد پر پانچ رسالے لکھے، اللہ تعالیٰ کو جسم ماننے والوں کے رد میں رسالہ مبارکہ قوارع القہار علی المجسمۃ الفجار تحریر کیا، دینِ اسلام کے مخالف، قدیم فلاسفہ کے عقائد پر رد کرتے ہوئے مبسوط رسالہ الکلمۃ الملہمۃ رقم فرمایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام، اہلِ بیتِ عظام، ائمہ دین مجتہدین اور اولیاء کاملین کی شان میں گستاخی کرنے والوں کا سخت محاسبہ کیا۔ قادیان میں انگریز کے کاشتہ پودے کی بیخ کنی کی اور اس کے خلاف متعدد رسائل لکھے، مثلاً:

۱۔ جزاء اللہ عدوہ بابائہ ختم النبوۃ

۲۔ قہر الدیان علی مرتد بقادیان

۳۔ المبین معنی ختم النبیین

۴۔ السوء والعقاب علی المسیح الکذاب

۵۔ الجراز الدیانی علی المرتد القادیانی

امام احمد رضا نے اس دور میں پائی جانے والی بدعتوں کے خلاف جہاد کیا اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کی جانے والی سازشوں کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیئے۔ مختصر یہ کہ انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کی خاطر ہر محاذ پر جہاد کیا اور تمام عمر اس کام میں صرف کردی۔

عبقری فقیہ

امام احمد رضا بریلوی مروجہ علوم وغیرہ مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، کلام، تصوف، تاریخ، سیر، معانی، بیان، بدیع، عروض، ریاضی، توقیت، منطق، فلسفہ وغیرہ کے یکتائے زمانہ فاضل تھے۔ صرف یہی نہیں بلکہ طب، علم جفر، تکسیر، زیجات، جبر و مقابلہ، لوگارثم، جیومیٹری، مثلث کروی وغیرہ علوم میں بھی کامل مہارت رکھتے تھے۔ یہ وہ علوم ہیں جن سے عام طور پر علماء تعلق ہی نہیں رکھتے۔ انھوں نے پچاس سے زیادہ علوم و فنون میں تصانیف کا ذخیرہ یادگار چھوڑا اور ہر فن میں قیمتی تحقیقات کا اضافہ کیا، غرض یہ کہ ایک فقیہ کے لیے جن علوم کی ضرورت ہوتی ہے وہ سب امام احمد رضا بریلوی کو حاصل تھے۔

علوم قرآن

انھوں نے قرآن کریم کا بہت گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا، قرآن فہمی کے لئے جن علوم کی ضرورت ہوتی ہے ان پر انھیں کما حقہ عبور حاصل تھا، شانِ نزول، ناسخ و منسوخ، تفسیر بالحدیث، تفسیر صحابہ اور استنباط احکام

کے اصول سے پوری طرح باخبر تھے۔ یہی سبب ہے کہ اگر قرآن پاک کے مختلف تراجم کو سامنے رکھ کر مطالعہ کیا جائے تو ہر انصاف پسند کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ امام احمد رضا کا ترجمۂ کنزالایمان سب سے بہتر ترجمہ ہے جس میں شانِ الوہیت کا احترام بھی ملحوظ ہے اور عظمتِ نبوت و رسالت کا تقدس بھی پیشِ نظر ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقلد ہونے کے باوجود عموماً مسائل پر مجتہدانہ انداز میں گفتگو کرتے ہیں۔ پہلے قرآن کریم سے، پھر حدیث شریف سے، پھر سلف صالحین اور اس کے بعد فقہائے متاخرین کے ارشادات سے استدلال اور استناد کرتے ہیں۔

قرآن کریم سے اچھوتا استدلال

حضرت علامہ مولانا محمد وصی احمد محدث سورتی نے ایک استفتاء بھجوایا جس میں سوال یہ تھا کہ کیا مشرقی افق سے سیاہی نمودار ہوتے ہی مغرب کا وقت ہو جاتا ہے؟ یا سیاہی کے بلند ہونے پر مغرب کا وقت ہوگا؟ امام احمد رضا نے جواب دیا کہ سورج کی ٹکیہ کے شرعی غروب سے بہت پہلے ہی سیاہی مشرقی افق سے کئی گز بلند ہو جاتی ہے۔ اس مسئلے پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس پر عیان و بیان و برہان سب شاہد عدل ہیں..... الحمد للہ! عجائبِ قرآن منتہی نہیں۔ ایک ذرا غور سے نظر کیجئے تو آیہ کریمہ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ کے مطالعِ رفیعہ سے اس مطلب کی شعاعیں چمک رہی ہیں۔

رات یعنی سایۂ زمین کی سیاہی کو حکیم قدیر عز جلالہ دن میں داخل فرماتا ہے، ہنوز دن باقی ہے کہ سیاہی اٹھائی، اور دن کو سوادِ مذکور میں لاتا ہے، ابھی ظلمتِ شبینہ موجود ہے کہ عروسِ خاور نے نقاب اٹھائی۔"[1]

تحریک پاکستان کے قافلہ سالار محدث اعظم ہند مولانا سید محمد محدث کچھوچھوی فرماتے ہیں:

"علم قرآن کا اندازہ صرف اعلیٰ حضرت کے اس اردو ترجمہ سے کیجئے جو اکثر گھروں میں موجود ہے اور جس کی کوئی مثال سابق نہ عربی زبان میں ہے نہ فارسی میں اور نہ اردو میں، اور جس کا ایک ایک لفظ اپنے مقام پر ایسا ہے کہ دوسرا لفظ اس جگہ لایا نہیں جا سکتا، جو بظاہر محض ترجمہ ہے مگر درحقیقت وہ قرآن کی صحیح تفسیر اور اردو زبان میں (روح) قرآن ہے۔"[2]

---

[1] امام احمد رضا بریلوی، امام: فتاویٰ رضویہ (طبع مراد آباد) ج ۲ ص ۴ - ۲۶۳

[2] عبدالنبی کوکب، مولانا: مقالات یوم رضا ج ۱ ص ۴۱

علوم حدیث

امام احمد رضا بریلوی علم حدیث اور اس کے متعلقات پر وسیع اور گہری نظر رکھتے تھے۔ طرقِ حدیث، مشکلاتِ حدیث، ناسخ و منسوخ، راجح و مرجوح، طرقِ تطبیق، وجوہِ استدلال اور اسماء رجال یہ سب امور انھیں مستحضر رہتے تھے۔ محدث کچھوچھوی فرماتے ہیں:

"علم الحدیث کا اندازہ اس سے کیجئے کہ جتنی حدیثیں فقہ حنفی کی ماخذ ہیں، ہر وقت پیشِ نظر، اور جن حدیثوں سے فقہ حنفی پر بظاہر زد پڑتی ہے اس کی روایت و درایت کی خامیاں ہر وقت ازبر۔ علم الحدیث میں سب سے نازک شعبہ علم اسماء الرجال کا ہے اعلیٰ حضرت کے سامنے کوئی سند پڑھی جاتی اور راویوں کے بارے میں دریافت کیا جاتا تو ہر راوی کی جرح و تعدیل کے جو الفاظ فرما دیتے تھے اٹھا کر دیکھا جاتا تو تقریب و تہذیب اور تذہیب میں وہی لفظ مل جاتا تھا، اس کو کہتے ہیں علم راسخ اور علم سے شغف کامل اور علمی مطالعہ کی وسعت[۱]۔"

امام احمد رضا بریلوی جس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں دلائل و براہین کے انبار لگا دیتے ہیں، وہ کسی بھی مسئلے پر طائرانہ نظر ڈالنے کی بجائے بحث و تحقیق کی انتہا کو پہنچتے ہیں۔ مسائل کی تنقیح اور تفصیل پر آتے ہیں تو دریا کی روانی اور سمندر کی وسعت کا نقشہ نظر آتا ہے، متعدد فقہاء کے اقوالِ مختلفہ میں تطبیق دیتے ہیں تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ اختلاف تھا ہی نہیں۔

طرقِ حدیث

بنگال سے ایک سوال آیا کہ ہمارے علاقے میں ہیضہ، چیچک، قحط سالی وغیرہ آ جائے تو لوگ بلا کے دفع کے لئے چاول، گیہوں وغیرہ جمع کر کے پکاتے ہیں، علماء کو بلا کر کھلاتے ہیں اور خود دینے والے بھی کھاتے ہیں، کیا یہ طعام ان کے لیے کھانا جائز ہے؟

امام احمد رضا بریلوی نے جواب دیا کہ یہ طریقہ اور اہلِ دعوت کے لیے اس طعام کا کھانا جائز ہے شریعتِ مطہرہ میں اس کی ہرگز ممانعت نہیں ہے۔ اس دعوے پر ساٹھ حدیثیں بطور دلیل پیش کیں، یہ حدیث بھی پیش کی:

اَلدَّرَجَاتُ اِفْشَاءُ السَّلَامِ وَ اِطْعَامُ	اللہ تعالیٰ کے ہاں درجہ بلند کرنے والے
الطَّعَامِ وَ الصَّلٰوۃُ بِاللَّیْلِ وَ النَّاسُ	امور میں سلام کا پھیلانا اور ہر طرح کے لوگوں کو

[۱] عبدالنبی کوکب، مولانا: مقالاتِ یوم رضا ج ۱ ص ۴۱

پھیلانا ۔ کھانا کھلانا اور رات کو نماز پڑھنا جب کہ لوگ سو رہے ہوں ۔

پھر جو اس کی تخریج کی طرف توجہ ہوئی تو فرمایا کہ یہ حدیث مشہور و مستفیض کا ایک حصہ ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی زیارت ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنا دستِ قدرت اپنی شان کے مطابق آپ کے کندھوں کے درمیان رکھا ، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

فَتَجَلّٰی لِیْ کُلُّ شَیْءٍ وَعَرَفْتُ ۔ ہر چیز مجھ پر منکشف ہو گئی اور میں نے پہچان لی۔

اب اس حدیث کے حوالے ملاحظہ ہوں :

- رواہ امام الائمۃ ابو حنیفۃ والامام احمد وعبد الرزاق فی مصنفہ والترمذی والطبرانی عن ابن عباس ۔
- واحمد والطبرانی وابن مردویہ عن معاذ بن جبل ۔
- وابن خزیمۃ والدارمی والبغوی وابن السکن وابو نعیم وابن بسطۃ عن عبد الرحمن بن عایش والطبرانی عنہ عن صحابی ۔
- والبزار عن ابن عمر وعن ثوبان ۔
- والطبرانی عن ابی امامۃ ۔
- وابن قانع عن ابی عبیدۃ بن الجراح ۔
- والدار قطنی وابو بکر النیسا بوری فی الزیادات عن انس ۔
- وابو الفرج تعلیقا عن ابی ھریرۃ ۔
- وابن ابی شیبۃ مرسلا عن عبد الرحمن بن سابط

(رضی اللہ تعالیٰ عنہم)

آخر میں فرماتے ہیں کہ ہم نے اس حدیث کے طرق کی تفصیلات اور کلمات کا اختلاف اپنی بابرکت کتاب سلطنۃ المصطفیٰ فی ملکوت کل الوریٰ میں بیان کیا ہے[1] ظاہر ہے کہ برجستہ کسی حدیث کے اتنے ماخذ کا بیان کر دینا معمولی بات نہیں ۔

امام احمد رضا بریلوی نے یہ فتویٰ راد القحط والوباء بدعوۃ الجیران ومواساۃ الفقراء کے نام سے ماہ ربیع الآخر ۱۳۱۲ھ میں مکمل کیا ۔

---

[1] احمد رضا بریلوی ، امام : راد القحط والوباء (مکتبہ رضویہ ، لاہور) ص ۱۱

امام احمد رضا بریلوی نے تخریجِ احادیث کے آداب پر ایک رسالہ لکھا جس کا نام ہے : الروض 2
البہیج فی آداب التخریج ۔ مولوی رحمٰن علی اس رسالۂ مبارکہ کے بارے میں لکھتے ہیں :[1]
" اگر اس سے قبل اس فن میں کوئی کتاب نہیں ملتی تو مصنف کو اس فن کا موجد کہہ سکتے ہیں ۔"

فنِ اسماء الرجال

ایک سوال پیش ہوا کہ سفر میں دو نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے یا نہیں ؟ چونکہ اس موضوع پر غیر مقلدین کے شیخ الکل میاں نذیر حسین دہلوی ' معیار الحق ' میں کلام کر چکے تھے اس لئے امام احمد رضا بریلوی نے اس مسئلے پر تفصیل گفتگو کی اور ۱۳۴ صفحات پر مشتمل رسالہ حاجز البحرین تصنیف فرمایا ۔ رسالہ کیا ہے علم حدیث اور علم اسماء الرجال کا بحر مواج ہے ، اس کا مطالعہ کرتے وقت غیر مقلدین کے شیخ الکل علم حدیث میں طفل مکتب نظر آتے ہیں ، آج تک غیر مقلدین کو علم حدیث کے مدعی ہونے کے باوجود اس کا جواب دینے کی جرأت نہیں ہو سکی ۔

امام نسائی حضرت نافع سے روایت کرتے ہیں کہ میں ایک سفر میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ تھا وہ تیزی کے ساتھ سفر کر رہے تھے ، شفق غروب ہونے والی تھی کہ اتر کر نمازِ مغرب ادا کی پھر عشاء کی تکبیر اس وقت کہی جب شفق غروب ہو چکی تھی ۔ اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے دو نمازیں ایک وقت میں جمع نہیں کیں ، بلکہ صورۃً اور عملاً جمع کیں ۔ یہ بات میاں صاحب کے موقف کے خلاف تھی انھوں نے اس پر اعتراض کیا کہ امام نسائی کی روایت میں ایک راوی ولید بن قاسم ہیں اور ان سے روایت میں خطا ہوتی تھی تقریب میں ہے : صَدُوْقٌ يُخْطِئُ ۔

اس اعتراض پر امام احمد رضا بریلوی نے متعدد وجوہ سے گرفت فرمائی :

۱ - یہ تحریف ہے ' امام نسائی نے ولید کا فقط نام ذکر کیا تھا ، میاں صاحب نے از خود چالاکی اسی نام اور اسی طبقہ کا ایک راوی متعین کر لیا جو امام نسائی کے راویوں میں سے ہے اور جس پر کسی قدر تنقید بھی کی گئی ہے حالانکہ یہ راوی ولید بن قاسم نہیں بلکہ ولید بن مسلم ہیں جو صحیح مسلم کے رجال اور ثقہ ثقات اور حفاظ اعلام میں سے ہیں ، ہاں وہ تدلیس کرتے ہیں ، لیکن اس کا کیا نقصان کہ اس جگہ وہ صاف حَدَّثَنِيْ نَافِعٌ فرما رہے ہیں ۔

۲ - اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ ابن قاسم ہی ہیں تا ہم وہ مستحق رد نہیں امام احمد نے ان کی توثیق کی ہے ، ان سے روایت کی ، محدثین کو ان سے حدیث لکھنے کا حکم دیا ۔ ابن عدی نے کہا جب وہ کسی ثقہ سے روایت

---

[1] رحمٰن علی ، مولوی : تذکرہ علمائے ہند اردو (پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی ، کراچی) ص ۱۰۰

کریں تو ان میں کوئی عیب نہیں ہے۔

۳۔ صحیح بخاری و مسلم میں کتنے راوی وہ ہیں جن کے بارے میں تقریب میں فرمایا صَدُوْقٌ یُخْطِئُ، کیا آپ قسم کھائے بیٹھے ہیں کہ صحیحین کی روایات کو بھی رد کر دو گے؟

پھر امام احمد رضا بریلوی نے حاشیہ میں قلم برداشتہ صحیحین کے ایسے راویوں کے نام گنوا دیے جن کے بارے میں اسماء رجال کی کتابوں میں اَخْطَأَ یا کَثِیْرُ الْخَطَأِ کے الفاظ وارد ہیں۔

۴۔ حسان بن حسان بصری، صحیح بخاری کے راوی ہیں ان کے بارے میں تقریب میں ہے صدوق یخطئ، ان کے بعد حسان بن حسان واسطی کے بارے میں لکھا ابن مندہ نے انہیں وہم کی بنا پر حسان بصری سمجھ لیا حالانکہ حسان واسطی ضعیف ہیں، دیکھئے پہلے حسان بصری کو صدوق یخطئ لکھنے کے باوجود واضح طور پر کہہ دیا کہ وہ ضعیف نہیں ہیں۔

مطالب حدیث

مرزائیوں نے حدیث شریف لَعَنَ اللّٰہُ الْیَهُوْدَ وَ النَّصَارٰی اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِیَائِهِمْ مَسَاجِدَ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات پر اس طرح استدلال کیا کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ نے اپنے اپنے نبیوں کی قبروں کو مسجد بنایا، اس سے ظاہر ہوا کہ نبی یہود حضرت موسیٰ اور نبی نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیٰ نبینا وعلیہما الصلوٰۃ والسلام کی قبریں تھیں جن کی عبادت کی جاتی تھی۔

امام احمد رضا بریلوی حدیث مذکور سے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

۱۔ اَنْبِیَائِهِمْ میں اضافت استغراق کے لیے نہیں ہے حتی کہ اس کا یہ معنی ہو کہ حضرت موسیٰ سے پیچھے علیہما الصلوٰۃ والسلام تک ہر نبی کی قبر کو تمام یہود و نصاریٰ نے مسجد بنا لیا ہو، یہ یقیناً غلط ہے، اور جب استغراق مراد نہیں تو بعض میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو داخل کر لینا باطل اور مردود ہے۔ یہود و نصاریٰ کا بعض انبیاء کی قبور کریمہ کو مسجد بنا لینا صدقِ حدیث کے لیے کافی ہے۔

علامہ ابن حجر نے فتح الباری میں یہ سوال اٹھایا کہ نصاریٰ کے انبیاء کہاں ہیں؟ اُن کے نبی تو صرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے، ان کی قبر نہیں ہے۔ اس سوال کا ایک جواب یہ دیا:

"انبیاء کی قبروں کو مسجد بنانا عام ہے کہ ابتداءً ہو یا کسی کی پیروی میں، یہودیوں نے ابتداء کی اور عیسائیوں نے ان کی پیروی کی اور اس میں شک نہیں کہ نصاریٰ بہت سے اُن انبیاء کی قبور کی تعظیم کرتے ہیں جن کی یہودی تعظیم کرتے ہیں۔" (ترجمہ)

۲ - حافظ ابن حجر عسقلانی نے دوسرا جواب یہ دیا کہ اس حدیث میں اختصار واقع ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہود اپنے انبیاء کی قبروں کو مسجدیں بناتے تھے اور نصاریٰ اپنے صالحین کی قبروں کو۔ صحیح بخاری، حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں قبور انبیاء کے بارے میں صرف یہودیوں کا ذکر ہے اور ان کے ساتھ ان کے انبیاء کا ذکر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

قَاتَلَ اللّٰہُ الْیَھُوْدَ اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِیَائِھِمْ مَسَاجِدَ۔

اللہ تعالیٰ یہودیوں کو ہلاک فرمائے کہ انھوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہیں بنالیا۔

صحیح بخاری، حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں صرف نصاریٰ کا ذکر تھا ان کے ساتھ صرف صالحین کا ذکر ہے، انبیاء کرام کا ذکر نہیں ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ،

اُولٰئِكَ قَوْمٌ اِذَا مَاتَ فِیْھِمُ الْعَبْدُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلٰی قَبْرِہٖ مَسْجِدًا اَوْصَوَّرُوْا فِیْهِ تِلْكَ الصُّوَرَ۔

نصاریٰ وہ قوم ہے کہ جب ان میں کوئی نیک آدمی فوت ہو جاتا تو اس کی قبر پر مسجد بنا لیتے اور اس میں وہ تصویریں بنا لیتے۔

اور صحیح مسلم حضرت جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں یہود و نصاریٰ دونوں کا ذکر تھا اس میں انبیاء اور صالحین دونوں کا ذکر فرمایا، چنانچہ ارشاد فرمایا،

اَلَا وَمَنْ کَانَ قَبْلَکُمْ کَانُوْا یَتَّخِذُوْنَ قُبُوْرَ اَنْبِیَائِھِمْ وَصَالِحِیْھِمْ مَسَاجِدَ۔

خبردار! تم سے پہلے لوگ اپنے انبیاء اور صالحین کی قبروں کو سجدہ گاہیں بنا لیتے تھے۔

کسی حدیث کا مطلب اسی وقت واضح ہوتا ہے جب اس کے متعدد طرق کو جمع کر لیا جائے۔[1]

دین کے اصول وقواعد

ایک متبحر فقیہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ دین کے اصول وقواعد کا وسیع علم رکھتا ہو تاکہ کسی نئے مسئلے کا حکم پورے وثوق کے ساتھ بیان کر سکے، امام احمد رضا بریلوی سے سوال کیا گیا کہ روسٹر[2] کی شکر ہڈیوں سے صاف کی جاتی ہے اور صاف کرنے والے اس بات کی احتیاط نہیں کرتے کہ وہ ہڈیاں پاک ہیں یا ناپاک، حلال جانور کی یا حرام کی، اب

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام: مجموعہ رسائل رد مرزائیت (رضا فاؤنڈیشن، لاہور) ص ۹۰ - ۸۰

[2] روسٹر انگریزی تاجروں کی ایک جماعت کا نام ہے جس نے شاہجہان پور میں شکر کا کارخانہ لگایا تھا اور وہ حیوانوں کی ہڈیاں جلا کر اس کے کوئلوں سے شکر صاف کرتی تھی۔ (تذکرہ علمائے ہند، اردو از رحمٰن علی ص ۱۰۰)

تمسکر کا کیا حکم ہے؟ امام احمد رضا بریلوی نے جواب سے پہلے دس مقدمات بیان کئے جن میں شرعی اصول وضوابط پیش کئے، ان ہی مقدمات میں ایک ضابطۂ کلیہ واجبۃ الحفظ بیان فرمایا:

"فعل فرائض وترک محرمات کو رضائے خلق پر مقدم رکھے اور ان امور میں کسی کی مطلقاً پروا نہ کرے اور اتیانِ مستحب وترکِ غیر اَولیٰ پر مُدَاراتِ خلق ومُراعاتِ قلوب کو اہم جانے اور فتنہ ونفرت وایذا ووحشت کا باعث ہونے سے بہت بچے۔

اسی طرح جو عادات ورسوم خلق میں جاری ہوں اور شرع مطہر سے ان کی حرمت وشناعت نہ ثابت ہو ان میں اپنے ترفع وتنزہ کے لئے خلاف وجدائی نہ کرے کہ یہ سب امور ایتلاف وموالفت کے معارض اور مراد ومحبوب شارع کے مناقض ہیں۔

ہاں ہاں! ہوشیار وگوش دار! کہ یہ وہ نکتۂ جمیلہ وحکمت جلیلہ وکوچۂ سلامت وجادۂ کرامت ہے جس سے بہت زاہدانِ خشک واہل تقشف غافل وجاہل ہوتے ہیں وہ اپنے زعم میں محتاط ودین پرور بنتے ہیں اور فی الواقع مغزِ حکمت ومقصودِ شریعت سے دور پڑتے ہیں خبردار ومحکم گیر، یہ چند سطروں میں علم غزیر، وباللہ التوفیق والیہ المصیر۔"[1]

عربی لغات

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لفظ طَفَّتْ بہ بڑھنے کے معنی میں استعمال کیا اور فرمایا: حتی طَفَّتْ بمعنٰی جوانبھا۔ اس پر امام احمد رضا بریلوی نے فرمایا:

"مجھے یہ فعل اور اس کا مصدر صحاح، صراح، مختار، قاموس، تاج العروس، مفردات، نہایہ، درنثیر، مجمع البحار اور مصباح میں نہیں ملا۔ ہاں قاموس میں صرف اتنا ہے کہ طفت المکوک والاناء وطففہ وطفافہ وہ چیز جو اس برتن کے کناروں کو بھر دے۔"[2]

امام احمد رضا بریلوی کو عربی زبان پر اس قدر عبور تھا کہ ایک نامانوس لفظ دیکھتے ہی اسے غریب سمجھا اور اس کی غرابت پر لغات کی دس مستند کتابوں کا حوالہ پیش کیا، ان مآخذ میں عربی لغات بھی ہیں اور لغاتِ حدیث بھی۔

امام احمد رضا بریلوی اپنی اکثر وبیشتر تصنیفات کے خطبوں میں اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا اور درود شریف کے ساتھ ساتھ وہ مسئلہ بھی بیان فرما دیتے ہیں جسے بعد ازاں تفصیلی دلائل کے ساتھ بیان فرماتے ہیں۔ صرف یہی نہیں

[1] احمد رضا بریلوی، امام: فتاوٰی رضویہ (مکتبہ نعیمیہ مراد آباد) ج ۴ ص ۱۲۷

[2] احمد رضا بریلوی، امام: جد الممتار (مطبعہ عزیزیہ، حیدر آباد دکن) ج ۱ ص ۱۲۹

بلکہ اکثر رسائل و تصنیفات کا ایسا حسین نام تجویز فرماتے ہیں جس سے نہ صرف واضح طور پر موضوع کی نشاندہی ہو تی ہے بلکہ حروف ابجد کے حساب سے سالِ تصنیف بھی معلوم کیا جا سکتا ہے ۔

علامہ ابن کمال پاشا نے فقہا کے سات طبقے بیان کیے جن میں سے تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل کا ہے ، یہ وہ فقہاء ہیں جو اصول و فروع میں اپنے امام کے پابند ہیں اور امام کے غیر منصوص احکام کا استنباط کرنے کی قدرت رکھتے ہیں ، امام احمد رضا بریلوی کے فتاوٰی اور تحقیقات جلیلہ کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ وہ مجتہدین کے اسی طبقے میں شامل ہیں ، چنانچہ آپ نے نوٹ کے احکام پر مبسوط رسالہ کفل الفقیہ الفاھم میں لکھ کر عرب و عجم کے علماء کو خوشگوار حیرت میں مبتلا کر دیا ، اسی طرح انگریزوں کی ایک کمپنی رو سر جانوروں کی ہڈیاں جلا کر ان کی راکھ سے شکر صاف کرتی تھی ، یہ ایک نیا مسئلہ تھا جسے آپ نے اصول فقہیہ کی روشنی میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ۔ اسی طرح جنس ارض کی تہتر قسمیں علماء متقدمین نے بیان کی تھیں جن میں آپ نے ایک سو سات چیزوں کا اضافہ کیا ، اور جن چیزوں سے تیمم نہیں ہو سکتا فقہا متقدمین نے ۵۸ ایسی چیزیں گنوائی تھیں جبکہ آپ نے ان میں تہتر چیزوں کا اضافہ کیا ۔ فتاوٰی رضویہ جلد اوّل کے بارے میں خود فرماتے ہیں :

" بظاہر اس (پہلی جلد) میں ۳۱۱ فتوے اور ۲۸ رسالے ہیں مگر بحمد اللہ تعالیٰ ہزارہا مسائل پر مشتمل ہے جن میں صدہا وہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ ملیں گے "[1]

حکیم محمد سعید دہلوی ، چیرمین ہمدرد فاؤنڈیشن ، پاکستان رقمطراز ہیں :

" میرے نزدیک ان کے فتاوٰی کی اہمیت اس لیے نہیں ہے کہ وہ کثیر و کثیر فقہی جزئیات کے مجموعے ہیں بلکہ ان کا خاص امتیاز یہ ہے کہ ان میں تحقیق کا وہ اسلوب و معیار نظر آتا ہے جس کی جھلکیاں ہمیں صرف قدیم فقہاء میں نظر آتی ہیں ، میرا مطلب ہے کہ قرآنی نصوص اور سنن نبویہ کی تشریح و تعبیر اور ان سے احکام کے استنباط کے لیے قدیم فقہا جملہ علوم و وسائل سے کام لیتے تھے اور یہ خصوصیت مولانا کے فتاوٰی میں موجود ہے "[2]

علم طب

امام احمد رضا بریلوی وہ بالغ نظر مفتی ہیں جو احکام شرعیہ معلوم کرنے کے لیے تمام امکانی ماٰخذ کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔ ایک ماہر طبیب جب فتاوٰی رضویہ کا مطالعہ کرتا ہے تو بیش بہا طبی معلومات دیکھ کر اسے حیرت

---

[1] احمد رضا بریلوی ، امام ، فتاوٰی رضویہ (طبع بمبئی) ج ۱ ص ۵۰

[2] محمد سعید دہلوی ، حکیم ، معارف رضا ، کراچی ، شمارہ نہم ۱۹۸۹ء ص ۹۹

ہوتی ہے اور وہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ وہ کسی مفتی کی تصنیف پڑھ رہا ہے یا ماہر طبیب کی۔ چنانچہ جناب حکیم محمد سعید دہلوی لکھتے ہیں،

"فاضل بریلوی کے فتاویٰ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ احکام کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لئے سائنس اور طب کے تمام وسائل سے کام لیتے ہیں اور اس حقیقت سے اچھی طرح باخبر ہیں کہ کس لفظ کی معنویت کی تحقیق کے لیے کن علمی مصادر کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اس لیے ان کے فتاویٰ میں بہت سے علوم کے نکات ملتے ہیں، مگر طب اور اس علم کے دیگر شعبے مثلاً کیمیا اور علم الاحجار کو تقدم حاصل ہے اور جس وسعت کے ساتھ اس علم کے حوالے ان کے ہاں ملتے ہیں اس سے ان کی دقتِ نظر اور طبی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ وہ اپنی تحریروں میں صرف ایک مفتی نہیں بلکہ محقق طبیب بھی معلوم ہوتے ہیں، ان کے تحقیقی اسلوب و معیار سے دین و طب کے باہمی تعلق کی بھی بخوبی وضاحت ہو جاتی ہے۔"[1]

مرجع العلماء

یہ پہلو بھی لائق توجہ ہے کہ عام طور پر مفتیان کرام کی طرف عوام الناس رجوع کرتے ہیں اور احکام شرعیہ دریافت کرتے ہیں، فتاویٰ رضویہ کے مطالعہ سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ امام احمد رضا بریلوی کی طرف رجوع کرنے والوں میں بڑی تعداد اُن حضرات کی ہے جو بجائے خود مفتی تھے، مصنف تھے، جج تھے یا وکیل تھے۔ مولانا خادم حسین فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور نے ایک مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے:

امام احمد رضا بریلوی ـــــ بحیثیت مرجع العلماء

اس مقالہ میں انہوں نے فتاویٰ رضویہ کی نو جلدوں (پہلی سے ساتویں اور دسویں گیارھویں جلد) کا مطالعہ پیش کیا ہے، ان کے فراہم کردہ اعداد و شمار کے مطابق ان جلدوں میں چار ہزار پچانوے (۴۰۹۵) استفتاء ہیں جن میں سے تین ہزار چونتیس (۳۰۳۴) عوام الناس کے استفتاء ہیں اور ایک ہزار اکسٹھ (۱۰۶۱) استفتاء علماء اور دانشوروں کے پیش کردہ ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ استفتاء کرنے والوں میں ایک چوتھائی تعداد علماء اور دانشوروں کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عموماً امام احمد رضا بریلوی جواب دیتے وقت ہاں یا نہیں میں بات نہیں کرتے بلکہ دلائل و براہین کے انبار لگا دیتے ہیں۔ مولانا خادم حسین کا یہ مقالہ فتاویٰ رضویہ کی پیش نظر جلد میں شائع کیا جا رہا ہے۔

امام احمد رضا بریلوی کی جلالت علمی کا یہ عالم تھا کہ انھیں جو عالم بھی ملا عقیدت و احترام سے ملا اور ہمیشہ کے لئے

---

[1] محمد سعید دہلوی، حکیم: معارف رضا، کراچی، شمارہ نہم ۱۹۸۹ء، ص ۱۰۰

ان کا مداح بن گیا، حضرت علامہ مولانا وصی احمد محدث سورتی، عظیم محدث اور عمر میں بڑے ہونے کے باوجود امام احمد رضا بریلوی سے اس قدر والہانہ تعلق رکھتے تھے کہ دیکھنے والوں کو حیرت ہوتی تھی، حضرت علامہ مولانا سراج احمد خانپوری اپنے دور کے جلیل القدر فاضل تھے اور علم میراث میں تو انھیں تخصص حاصل تھا۔ الزبدۃ السراجیہ لکھتے وقت ذوی الارحام کی صنف رابع کے بارے میں مفتی بہ قول دریافت کرنے کے لیے دیوبند، سہارنپور، اور دیگر علمی مراکز کی طرف رجوع کیا، کہیں سے تسلی بخش جواب نہ آیا، پھر انھوں نے وہی سوال بریلی بھجوا دیا، ایک ہفتے میں انھیں جواب موصول ہوگیا جسے دیکھ کر ان کا دماغ روشن ہوگیا اور وہ تا زیست امام احمد رضا بریلوی کے فضل و کمال اور تبحر علمی کے گن گاتے رہے۔

لطف کی بات یہ ہے کہ امام احمد رضا بریلوی سے شدید اختلاف رکھنے والے بھی ان کی فقاہت اور تبحر علمی کے قائل ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ امام احمد رضا بریلوی نے ندوۃ العلماء کی صلح کلیت کا سخت تعاقب اور رد کیا تھا، اس کے باوجود ندوہ کے ناظم اعلیٰ علامہ ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں:

> "ان کے زمانے میں فقہ حنفی اور اس کی جزئیات پر آگاہی میں شاید ہی کوئی ان کا ہم پلہ ہو، اس حقیقت پر ان کا فتاویٰ اور ان کی کتاب کفل الفقیہ شاہد ہے جو انھوں نے ۱۳۲۳ھ میں مکہ معظمہ میں لکھی۔"[1]

گزشتہ سال مولانا کوثر نیازی ہندوستان گئے تو ندوۃ العلماء لکھنؤ بھی گئے، واپسی پر انھوں نے اپنے تاثرات میں ندوہ کے بارے میں لکھا کہ اس کے ہال میں ہندوستان کے ممتاز علماء کا امتیازی مقام واضح کرنے کے لیے چارٹس آویزاں کئے گئے تھے، چنانچہ علم فقہ میں ممتاز شخصیت کی حیثیت سے حضرت مولانا احمد رضا خاں کا نام لکھا ہوا تھا[2]۔ تذکرہ و تاریخ کی کتابوں کا مطالعہ کئے بغیر یہ حقیقت آفتاب سے زیادہ روشن ہے کہ اس دور میں بڑے بڑے فقہاء ہو گزرے ہیں ان سب میں ممتاز فقیہ کے طور پر امام احمد رضا بریلوی کا نام منتخب کرنا اور وہ بھی ان کے مخالفین کی طرف سے، ان کے فضل و کمال کی بہت بڑی دلیل ہے ؎

اَلْفَضْلُ مَا شَهِدَتْ بِهِ الْاَعْدَاءُ

(فضیلت وہ ہے جس کی گواہی مخالفین بھی دیں)

امام احمد رضا بریلوی میں بہت سی مجتہدانہ خصوصیات پائی جاتی ہیں اور ان کے بیان و استدلال میں واضح طور پر اجتہاد کی جھلک دکھائی دیتی ہے، اس کے باوجود وہ تکبر اور عجب کی زد میں نہیں آتے، وہ یہ دعویٰ نہیں کرتے

---

[1] ابوالحسن علی ندوی، نزہۃ الخواطر (نور محمد کراچی) ج ۸، ص ۴۱

[2] کوثر نیازی، مشاہدات و تاثرات، روزنامہ جنگ لاہور، ۱۱ دسمبر ۱۹۸۹ء

کہ میں مجتہد ہوں اور براہِ راست کتاب وسنت سے استدلال کرتا ہوں بلکہ وہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقلد کی حیثیت سے فتویٰ دیتے ہیں اور مذہبِ حنفی کی تائید وحمایت میں ہی دلائل فراہم کرتے ہیں۔ ذرا ملاحظہ فرمائیں وہ اپنے فتاویٰ کی حیثیت کا تعین کس انداز میں کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"فتوے کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) عرفیہ، فتوائے حقیقیہ تو یہ ہے کہ تفصیلِ دلیل کی معرفت کی بنا پر فتویٰ دیا جائے، ایسے حضرات کو اصحابِ فتویٰ کہا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے فقیہ ابوجعفر اور فقیہ ابواللیث اور ان جیسے دیگر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ فتویٰ دیا، فتوائے عرفیہ یہ ہے کہ ایک عالم امام کی تقلید کرتے ہوئے اس کے اقوال بیان کرے اور اسے تفصیلِ دلیل کا علم نہ ہو جیسے کہ کہا جاتا ہے ابن نجیم، غزی، طوری کے فتاویٰ اور فتاویٰ خیریہ، اسی طرح زمانے اور مرتبے میں مؤخر فتاویٰ کو فتاویٰ رضویہ تک گنتے چلے جائیے، اللہ تعالیٰ اس فتاویٰ کو باعثِ خوشنودی اور پسندیدہ بنائے۔ آمین۔[1] (ترجمہ)

انہوں نے کثیر مقامات میں اکابر فقہاء متقدمین سے اختلاف کیا ہے لیکن کیا مجال ہے کہ ان کی شان میں بے ادبی کا کوئی کلمہ کہہ دیں یا ایسا کلمہ کہہ دیں جو ان کے شایانِ شان نہ ہو، وہ اپنی تنقید اور گرفت کو معروضہ یا تطفل (بچپنے) سے تعبیر کرتے ہیں، آج بعض علماء کو اللہ تعالیٰ نے وسعتِ علمی عطا فرمائی ہے تو وہ بزرگوں کے بارے میں ایسا اسلوب ولہجہ اختیار کرتے ہیں جیسے کسی طفلِ مکتب سے ہم کلام ہوں، یہ رویہ کسی طرح بھی قابلِ تحسین نہیں ہے۔

ذوقِ شعر وسخن

تحقیقاتِ علمیہ میں امام احمد رضا بریلوی کا بلند ترین مقام تو اہلِ علم کے نزدیک مسلّم ہی ہے شعر وادب میں بھی وہ قادر الکلام اساتذہ کی صف میں شامل ہیں۔ جامعہ ازہر مصر کے ڈاکٹر محی الدین الوائی نے اس امر پہ حیرت کا اظہار کیا ہے کہ علمی موشگافیاں کرنے والا محقق نازک خیال ادیب اور شاعر بھی ہو سکتا ہے!

متنبی ادبِ عربی کا مسلّم اور نامور شاعر ہے، وہ کہتا ہے:

أَزُورُهُمْ وَسَوَادُ اللَّيْلِ يَشْفَعُ لِي ۔۔۔ وَأَنْثَنِي وَبَيَاضُ الصُّبْحِ يُغْرِي بِي

(میں اس حال میں محبوبوں کی زیارت کرتا ہوں کہ رات کی سیاہی میری سفارش کرتی ہے اور اس حال میں لوٹتا ہوں کہ صبح کی سفیدی میرے خلاف برانگیختہ کرتی ہے)

کہتے ہیں کہ یہ شعر متنبی کے اشعار کا امیر ہے کیونکہ اس کے پہلے مصرعے میں پانچ چیزوں کا ذکر ہے اور دوسرے مصرعے میں ان کے مقابل پانچ چیزوں کا اسی ترتیب سے ذکر ہے۔

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام: فتاویٰ رضویہ (رضا اکیڈمی، بمبئی) ج ۱ ص ۳۸۵

پہلا مصرع : ۱۔زیارت ۲۔سیاہی ۳۔رات ۴۔سفارش کرنا ۵۔لب (میرے حق میں)

دوسرا مصرع : ۱۔واپسی ۲۔سفیدی ۳۔صبح ۴۔برانگیختہ کرنا ۵۔لب (میرے خلاف)

رضا بریلوی کا شعر ملاحظہ ہو، معنوی بلندی اور پاکیزگی کے ساتھ ساتھ شاعرانہ نقطۂ نظر سے کتنا زوردار ہے!

پہلے مصرعے میں بجائے پانچ کے چھ چیزوں کا ذکر ہے اور ان کے مقابل دوسرے مصرعے میں بھی چھ چیزیں ہی مذکور ہیں، اور لطف یہ ہے کہ غزل نہیں بلکہ نعت ہے جہاں قدم قدم پر احتیاط لازم ہے سے

حُسنِ یُوسف پہ کٹیں مصر میں انگشتِ زناں

سر کٹاتے ہیں ترے نام پہ مردانِ عرب

مصرع ۱: ۱۔حُسن ۲۔انگشت ۳۔کٹیں (غیر اختیاری عمل تھا) ۴۔عورتیں ۵۔مصر ۶۔'کٹیں' سے ایک بار کا پتا چلتا ہے۔

مصرع ۲: ۱۔نام ۲۔سر ۳۔کٹاتے (اختیاری عمل ہے) ۴۔مرد ۵۔عرب ۶۔'کٹاتے ہیں' سے استمرارِ سلام ہوتا ہے۔

امام احمد رضا بریلوی نے اصنافِ شعر و سخن میں سے حمدِ باری تعالیٰ، نعت اور منقبت کو منتخب کیا، قصیدۂ معراجیہ، قصیدۂ نور اور مقبولیتِ عام حاصل کرنے والا سلام جیسے

مصطفیٰ جانِ رحمت پہ لاکھوں سلام

ایسے ادب پارے پیش کئے۔

ان کی تمام تصانیف کی بنیاد اسلام اور روحِ اسلام سید الانام صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے گہری وابستگی پر ہے، اسلامیانِ پاک و ہند کے دلوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عقیدت و محبت تمام تر جلوہ سامانیوں کے ساتھ بسانے میں انھوں نے اہم کردار ادا کیا۔

دو قومی نظریہ

۱۹۱۹-۲۰ء میں تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات شروع ہوئی، پہلی تحریک کا مقصد سلطنتِ عثمانیہ ترکی کی حفاظت اور امداد تھا جبکہ دوسری تحریک کا مقصد ہندوستان کی آزادی کے لیے بائیکاٹ کے ذریعے حکومتِ برطانیہ پر دباؤ ڈالنا بتایا گیا، مسٹر گاندھی کی چالبازی سے دونوں تحریکوں کا قائد اور امام بن گیا، حالات اس نہج پر پہنچ گئے کہ قریب تھا کہ مسلمان اپنا ملی تشخص کھو کر ہندو مت میں مدغم ہو جاتے، اس ماحول میں امام احمد رضا بریلوی نے المحجۃ المؤتمنۃ اور انفس الفکر ایسے رسائل لکھ کر دشمنوں کی سازشوں کو ناکام بنا دیا اور

دلائل سے ثابت کیا کہ ہندو نہ تو مسلمانوں کا خیر خواہ ہے اور نہ ہی وہ مسلمانوں کا امام بن سکتا ہے، ان کی دُور بین نگاہیں دیکھ رہی تھیں کہ مسلمان انگریزوں کے چنگل سے رہا ہو کر ہندوؤں کے محکوم اور غلام بن کر رہ جائیں گے اس لئے مسلمانوں کو وہ طریقہ اختیار کرنا چاہیئے جو دونوں سے گلو خلاصی کرائے۔ یہی وہ دو قومی نظریہ تھا جس کی بنا پر پاکستان کا قیام عمل میں آیا، امام احمد رضا بریلوی کے تلامذہ، خلفاء اور تمام ہم مسلک علماء و مشائخ نے نظریۂ پاکستان کی حمایت کی اور ۱۹۴۶ء میں آل انڈیا سُنّی کانفرنس بنارس کے اجلاس میں متفقہ طور پر قیامِ پاکستان کے حق میں قرار دادیں پاس کی گئیں اور اپیل کی گئی کہ اپنے اپنے علاقوں میں مسلم لیگ کے نمائندوں کو کامیاب کرایا جائے حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ حضرات حمایت نہ کرتے تو پاکستان کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا تھا۔

امام احمد رضا بریلوی کے سیاسی فکر کی بنیاد قرآن و حدیث پر تھی، ان کے نزدیک کسی بھی کافر سے محبت کی گنجائش نہیں ہے خواہ وہ ہندو ہو یا انگریز۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"قرآن عظیم نے بکثرت آیتوں میں تمام کفار سے موالات قطعاً حرام فرمائی، مجوس ہوں خواہ یہود و نصاریٰ ہوں، خواہ ہنود اور سب سے بدتر مرتدانِ عنود۔"[1]

پٹنہ، عظیم آباد کی ۱۳۱۸ھ / ۱۹۰۰ء میں منعقد ہونے والی کانفرنس میں ارشاد فرمایا:

"سب کلمہ گو حق پر ہیں، خدا سب سے راضی ہے، سب کو ایک نظر سے دیکھتا ہے، گورنمنٹ انگریزی کا معاملہ خدا کے معاملوں کا پورا نمونہ ہے، اس کے معاملے کو دیکھ کر خدا کی رضا و ناراضی کا حال کھل سکتا ہے ..... یہ کلمات اور ان کے امثال خرافات کہ اہلِ ندوہ کی جو روداد ہے جو مقال ہے ایسی باتوں سے مالا مال ہے، سب صریح و شدید نکال و عظیم وبال موجب غضبِ ذی الجلال ہیں۔"[2]

اسرارِ شریعت و طریقت کا اُجالا پھیلا کر ۲۵ صفر ۱۳۴۰ھ / ۱۹۲۱ء بروز جمعہ عین اس وقت جبکہ اسلام امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کی رُوح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی جب مؤذن اذانِ جمعہ میں کہہ رہا تھا حَیَّ عَلَی الْفَلَاحِ ــــــ رحمہ اللّٰہ تعالٰی رحمۃً واسعۃً و اسکنہ فی اعلٰی علیین و نفعنا و جمیع المسلمین بعلومہ و معارفہ۔

---

[1] احمد رضا بریلوی، امام: فتاوٰی رضویہ (طبع مبارک پور) ج ۶ ص ۱۹۲

[2] محمد ظفر الدین بہاری، مولانا: حیاتِ اعلیٰ حضرت ج ۱ ص ۱۲۷

رضا فاؤنڈیشن ـــــ عظیم اشاعتی منصوبہ

یوں تو اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم اور سرکار دو عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نظر عنایت سے جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور / شیخوپورہ پاکستان کا ایک اہم مرکزی ادارہ ہے جہاں تعلیم و تربیت کا بہترین انتظام ہے، ملک بھر کے سُنّی مدارس کی تنظیم "تنظیم المدارس (اہلسنت)" کا مرکزی دفتر بھی یہیں قائم ہے، طلبہ کی بڑھتی ہوئی تعداد کے پیش نظر شیخوپورہ میں چالیس کنال پر مشتمل وسیع خطۂ اراضی حاصل کیا گیا ہے جہاں جامعہ نظامیہ رضویہ کی بنیاد رکھی جا چکی ہے۔

۱۹۶۴ء سے جامعہ میں مکتبہ قادریہ قائم ہے جس کی طرف سے اسلامی، تاریخی اور اعتقادی موضوعات اور درس نظامی سے متعلق مطبوعات کا قابل قدر ذخیرہ قارئین کی خدمت میں پیش کیا جا چکا ہے جسے اندرون ملک اور بیرون ملک پسندیدگی اور وقعت کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ یہ سب کام استاذ العلماء حضرت مولانا مفتی محمد عبدالقیوم قادری ہزاروی مدظلہ کی نگرانی اور سرپرستی میں انجام دیئے جا رہے ہیں، جامعہ میں شعبۂ تحقیق و تصنیف بھی قائم ہے جس کے ناظم مولانا محمد منشا تابش قصوری ہیں۔ ہماری خوش قسمتی یہ ہے کہ ہمیں پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد مدظلہ کی سرپرستی حاصل ہے۔ آج پوری دنیا کے علمی حلقوں میں امام احمد رضا بریلوی کا جو تعارف ہے اس میں پروفیسر صاحب کا سب سے زیادہ حصہ ہے اور وہ اس موضوع پر سند کا درجہ رکھتے ہیں۔

جامعہ نظامیہ رضویہ میں طلباء کو مقالہ نویسی کی ترغیب اور تربیت دی جاتی ہے خصوصاً تنظیم المدارس کے امتحانات درجہ عالمیہ کا مقالہ لکھنے کے لیے اساتذہ، طلباء کی راہنمائی کرتے ہیں اور طلباء جامعہ کی وسیع لائبریری کے علاوہ دیگر لائبریریوں سے بھی استفادہ کرتے ہیں، اس طرح ایک عمدہ تصنیف تیار ہو جاتی ہے۔ کوئی ادارہ یا خود تنظیم درجہ عالمیہ کے طلباء کے منتخب مقالات' اصحاب علم و تحقیق کی نظر ثانی کے بعد شائع کرنے کا اہتمام کرے تو مختلف موضوعات پر اچھی کتابوں کا بڑا ذخیرہ مارکیٹ میں آ جائے گا۔ اس میں تنظیم اور مسلک کی نیک نامی بھی ہوگی اور لکھنے والے علماء کے لیے مزید لکھنے کی تحریک بھی ہوگی۔

یہ غالباً ۱۹۸۵ء کی بات ہے کہ بے سروسامانی کے باوجود جامعہ میں فتاویٰ رضویہ کی تخریج کا کام شروع ہوا' مولانا اظہار احمد ہزاروی، مولانا مظفر خان نیازی، مولانا نذیر احمد سعیدی، مولانا محمد عمر ہزاروی اور مولانا محمد حسین اس شعبے میں کام کرتے رہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے تمام مدارس کو اس اہم ترین شعبے کی طرف توجہ دینی چاہیے جہاں متعدد مدرسین کام کر رہے ہوں وہاں ایک مصنف اور محقق کے لیے بھی جگہ نکالی جا سکتی ہے اور اس کے مشاہرے کا انتظام بھی کیا جا سکتا ہے، یہ امر واقع ہے کہ ایک مصنف کے کام کی افادیت کئی مدرسین سے

زیادہ ہے۔ مدرّس تو صرف ان طلبہ کو فائدہ پہنچائے گا جو کلاس میں حاضر ہوں جبکہ اللہ تعالیٰ کو منظور ہو تو تصنیف کا فائدہ ملک کے گوشے گوشے بلکہ دوسرے ممالک تک پہنچ سکتا ہے، اس سے وہ تشنگی بھی دور ہو سکتی ہے جو کئی موضوعات کے بارے میں شدت سے محسوس کی جا رہی ہے۔

مارچ ۱۹۸۰ء میں جناب مولانا احمد نثار بیگ (مانچسٹر، انگلینڈ) جامعہ میں تشریف لائے انھوں نے فتاویٰ رضویہ کی تخریج کا کام دیکھا تو پُر زور سفارش کی کہ امام احمد رضا بریلوی کی تصنیفات خصوصاً فتاویٰ رضویہ کی اشاعت کے لیے ایک ادارہ "رضا فاؤنڈیشن" قائم کیا جائے اور انگلینڈ کے احباب سے بھی رابطہ قائم کیا جائے۔ وہ بڑی سعید ساعت تھی کہ حضرت مولانا مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی مدظلہٗ کی سرپرستی میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے ایک ادارہ قائم ہو گیا اور انگلینڈ کے علماء سے رابطہ بھی قائم کیا گیا اور انھوں نے بھرپور دلچسپی لی اور مالی تعاون بھی کیا، فجزاھم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء۔

حوالوں کی تخریج کے بعد عربی عبارات کے ترجمے کا کام مولانا علامہ مفتی سید شجاعت علی قادری (رکن اسلامی نظریاتی کونسل (سابق جسٹس وفاقی شرعی عدالت) کے سپرد کیا گیا جسے انھوں نے بڑی عمدگی اور دلجمعی سے انجام دیا، پہلے دو رسالوں کی عربی عبارات کا ترجمہ راقم نے کیا، کتابت کے لیے راسخ العقیدہ اور وسیع مذہبی معلومات رکھنے والے خوش نویس جناب محمد شریف گل کا انتخاب کیا گیا ——— پیش نظر کتابت کے مطابق فہرست مولانا حافظ محمد عبد الستار سعیدی نے تیار کی۔ اس طرح جلد اوّل تیار ہو کر قارئین کی خدمت میں حاضر ہے۔

فتاویٰ رضویہ جلد اوّل

فتاویٰ رضویہ کی پہلی، دوسری اور پانچویں جلد بریلی شریف سے طبع ہوئی تھی، تیسری، چوتھی اور پانچویں جلد حضرت مولانا علامہ عبد الرؤف رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی شوال ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء) نے سُنّی دار الاشاعت مبارکپور سے شائع کیں۔ چھٹی اور ساتویں جلد بحر العلوم حضرت مولانا علامہ مفتی عبد المنان اعظمی مدظلہ العالی کی محنت اور کوشش سے منظر عام پر آئی ہیں اور آٹھویں جلد کتابت کے مراحل سے گزر رہی ہے، دسویں جلد مکتبہ رضائیہ سیالپور نے شائع کی اور گیارھویں جلد ادارۂ اشاعتِ تصنیفاتِ رضا بریلی نے شائع کی۔ سچی بات یہ ہے کہ ان حضرات نے جتنی محنت ان غیر مطبوعہ جلدوں کو شائع کرنے پر صرف کی ہے اتنی محنت سے وہ نئی کتابیں لکھ سکتے تھے، لیکن آفرین ہے ان کی ہمتِ مردانہ پر کہ انھوں نے اپنی توانائیاں اور علمی صلاحیتیں دورِ حاضر کے اس عظیم فتاویٰ کی اشاعت پر صرف کر دیں، یقیناً وہ تمام علمی دنیا کے شکریے کے مستحق ہیں، اللہ تعالیٰ انھیں اجرِ جزیل عطا فرمائے۔

شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور نے جلد اول دوبارہ شائع کی، سنی دار الاشاعت علویہ رضویہ فیصل آباد کے مالک مولانا حافظ محمد اسلم قادری نے نابینا ہونے کے باوجود پانچ جلدیں شائع کیں (افسوس کہ حافظ صاحب ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۲ء میں رحلت فرما گئے رحمہ اللہ تعالیٰ)، مدینہ پبلشنگ کمپنی کراچی، مکتبہ رضویہ کراچی، ادارۂ تصنیفات امام احمد رضا کراچی، مکتبہ نعیمیہ اور مکتبہ فاروقیہ دیپاسرائے، سنبھل (انڈیا) نے بھی بعض جلدیں دوبارہ شائع کیں، اس تفصیل سے فتاویٰ رضویہ کی مقبولیت کا کسی قدر اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

رضا فاؤنڈیشن لاہور کی طرف سے پہلی جلد ہدیۂ قارئین ہے، اس ایڈیشن کی خصوصیات درج ذیل ہیں:

۱- عربی اور فارسی عبارات ایک کالم میں اور ان کا ترجمہ دوسرے کالم میں شامل کیا گیا ہے۔

۲- حاشیہ میں حوالوں کی تخریج کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ یہ عبارت کس جلد کے کس صفحہ پر ہے اور ایڈیشن کون سا ہے، اور جہاں مصنف کی اپنی عبارت ہے وہاں (م) اور ترجمہ کی جگہ (ت) لکھا گیا ہے۔

۳- نئی اور دلکش کتابت کروائی گئی ہے۔

۴- پیرا بندی کا اہتمام کیا گیا ہے۔

۵- سائز درمیانہ تجویز کیا گیا ہے، اور یہ بھی کوشش ہوئی کہ جلد زیادہ ضخیم نہ ہو تاکہ قاری کو دقت نہ ہو۔

اس انداز میں ایڈیٹ کرنے کا نتیجہ ہوگا کہ جلدوں کی تعداد میں اضافہ ہوجائے گا، چنانچہ پہلی جلد، تین جلدوں میں پیش کی جائے گی، کتاب الطہارۃ کا کچھ حصہ جو دوسری جلد میں شامل کردیا گیا تھا اسے بھی اگلی جلدوں میں شامل کردیا جائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پیش نظر جلد اول، سابقہ جلد اول کے صفحہ ۲۴۴ "باب المیاہ" تک ہے۔ ترتیب میں ایک تبدیلی یہ بھی کی گئی ہے کہ اصولِ افتاء سے متعلق رسالہ مبارکہ "اجلی الاعلام" ابتداء میں لگا دیا گیا ہے، اسی طرح رسالہ "باب العقائد والکلام" کو عقائد سے متعلق جلد میں پیش کیا جائے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پیش نظر جلد میں ۲۲ سوالات کے جوابات ہیں، اس حصے میں ۸۱۰ مقامات پر امام احمد رضا نے اقول کہہ کر فوائد بیان کیے ہیں یا فقہائے متقدمین کی خدمت میں معروضات و تطفلات پیش کیے ہیں، گیارہ مستقل رسائل ہیں جن کے اسماء درج ذیل ہیں:

۱- اَجْلَی الْاِعْلَام اَنَّ الْفَتْوٰی مُطْلَقًا عَلٰی قَوْلِ الْاِمَام۔	فتویٰ مطلقاً امام اعظم کے قول پر ہوتا ہے۔
۲- اَلْجُوْدُ الْحُلْو فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْء۔	وضو کے اعتقادی اور عملی فرائض و واجبات کا بیان (جو اس رسالے کے علاوہ کہیں نہ ملے گا)

۳۔ تَنْوِيرُ الْقِنْدِيلِ فِي أَوْصَافِ الْمِنْدِيلِ۔	طہارت کے بعد بدن کے پونچھنے کا بیان
۴۔ لُمَعُ الْأَحْكَامِ أَنْ لَا وُضُوْءَ مِنَ الزُّكَامِ۔	زکام ناقضِ وضو نہیں
۵۔ اَلطِّرَازُ الْمُعْلَمُ فِيمَا هُوَ حَدَثٌ مِنْ أَحْوَالِ الدَّمِ۔	جسم سے خون نکلنے کے مسائل اور دلائل کی بے مثال تحقیق۔
۶۔ نَبْهُ الْقَوْمِ أَنَّ الْوُضُوْءَ مِنْ أَيِّ نَوْمٍ۔	سونے سے وضو ٹوٹنے کے مسائل
۷۔ خُلَاصَةُ تِبْيَانِ الْوُضُوْءِ۔	وضو اور غسل کی احتیاطوں کا بیان
۸۔ اَلْأَحْكَامُ وَالْعِلَلُ فِي أَشْكَالِ الْإِحْتِلَامِ وَالْبَلَلِ۔	احتلام کے متعلق تمام مسائل کی منفرد تحقیق
۹۔ بَارِقُ النُّوْرِ فِي مَقَادِيرِ مَاءِ الطُّهُوْرِ۔	وضو اور غسل میں پانی کی مقدار پر بحث
۱۰۔ بَرَكَاتُ السَّمَاءِ فِي حُكْمِ إِسْرَافِ الْمَاءِ۔	پانی کے غیر ضروری خرچ کرنے کا حکم
۱۱۔ اِرْتِفَاعُ الْحُجُبِ عَنْ وُجُوْهِ قِرَاءَةِ الْجُنُبِ۔	جنبی کی قراءت سے متعلق وہ تحقیقات جو دوسری جگہ نہیں ملیں گی۔

اللہ تعالیٰ رضا فاؤنڈیشن، لاہور کو بہتر سے بہتر انداز میں مکمل فتاویٰ رضویہ پیش کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

ادارے کا یہ پروگرام بھی ہے کہ امام احمد رضا بریلوی کے جو رسائل عربی میں ہیں یا ان میں کہیں کہیں اردو عبارات ہیں انھیں عربی زبان میں جدید انداز میں ٹائپ پر کمپوز کروا کر شائع کیا جائے تاکہ علمی دنیا میں ان سے استفادہ کیا جاسکے۔

الحمد للہ تعالیٰ! اس وقت تک چار کتابیں دیدہ زیب انداز میں شائع کرکے ہدیۂ قارئین کی جاچکی ہیں:

۱۔ کفل الفقیہ الفاہم (عربی)	مصری ٹائپ میں
۲۔ کفل الفقیہ الفاہم (اردو)	نئی کتابت اور تخریج کے ساتھ
۳۔ مجموعہ رسائل نور و سایہ	" "
۴۔ مجموعہ رسائل ردِّ مرزائیت	" "

برادرانِ اہلِ سنت اور قدر شناسانِ اعلیٰ حضرت کا کام ہے کہ آگے بڑھیں، رضا فاؤنڈیشن کے خود ممبر بنیں اور اپنے دوستوں کو ممبر بنائیں تاکہ یہ پروگرام تیزی کے ساتھ تکمیل کی طرف گامزن ہوسکے۔

۱۶ شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ — محمد عبد الحکیم شرف قادری نقشبندی

۱۴ مارچ ۱۹۹۰ء

فقیہِ اسلام امام احمد رضا خاں بریلوی

بحیثیت

مرجع العلماء

خادم حسین، فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

فتاویٰ رضویہ کا اجمالی خاکہ

○ فتاویٰ رضویہ کے مطبوعہ حصص میں دریافت کیے گئے کل استفتاء کی تعداد ۴۳۹۴

○ علماء و دانشور حضرات کے کل استفتاء کی تعداد ۱۰۶۱

جلد اوّل

کل استفتاء کی تعداد	۱۸۱
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۴۹
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۳۲

جلد دوم

کل استفتاء کی تعداد	۲۵۶
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۷۳
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۸۳

جلد سوم

کل استفتاء کی تعداد	۸۳۲
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۲۰۰
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۶۳۲

جلد چہارم

کل استفتاء کی تعداد ۴۴۰

علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد ۱۱۳

غیر علماء کے استفتاء کی تعداد ۳۲۷

جلد پنجم

کل استفتاء کی تعداد ۹۲۰

علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد ۱۹۲

غیر علماء کے استفتاء کی تعداد ۷۲۸

جلد ششم

کل استفتاء کی تعداد ۴۹۹

علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد ۱۰۳

غیر علماء کے استفتاء کی تعداد ۳۹۶

جلد ہفتم

کل استفتاء کی تعداد ۳۷۶

علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد ۸۰

غیر علماء کے استفتاء کی تعداد ۲۹۶

جلد دہم

کل استفتاء کی تعداد ۸۲۴

علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد ۲۵۱

غیر علماء کے استفتاء کی تعداد ۵۷۳

جلد یازدہم

کل استفتاء کی تعداد	۱۶۶
علماء و دانشور حضرات کے استفتاء کی تعداد	۳۰
غیر علماء کے استفتاء کی تعداد	۱۳۶

امام احمد رضا بریلوی سے

استفتاء کرنے والے عالم اسلام کے معروف علماء اور دانشور

نمبر شمار	اسماء			حوالہ
	ا			
۱	ابوالحسن	مولانا	ضلع ارکان	ج ۳ ص ۲۰۴
۲	اشرف علی	"	بریلی	ج ۳ ص ۲۱۲ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۲۰
۳	ایوب علی سید	"	"	ج ۳ ص ۴۱۳
۴	امیراللہ حافظ مدرس	"	"	ج ۳ ص ۱۰۲، ۱۸۴، ۶۵۳، ۹۷۰ ؛ ج ۴ ص ۳۷۸، ۳۸۵ ؛ ج ۵ ص ۶۹۹ ؛ ج ۱۰ نصف اول ص ۱۴۳، ۲۳۰ ۔
۵	احسان علی	"	"	ج ۳ ص ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵ ؛ ج ۔ ص ۳۵۵، ۴۱۴، ۶۳۵ ؛ ج ۵ ص ۲۹۹ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۱۰ ۔
۶	امام الدین	"	"	ج ۵ ص ۹۷۴
۷	اظہر الدین جنگالی	"	سہارن پور	ج ۳ ص ۴۹۳
۸	انوار الدین	"	ضلع سلہٹ	ج ۳ ص ۱۰۸، ۱۹۳، ۲۰۴
۹	امیر یار	"	سہارن پور	ج ۳ ص ۱۱۰
۱۰	اسمٰعیل میاں حاجی	"	جنوبی افریقہ	ج ۲ ص ۳۴، ۲۹، ۱۱۷ ؛ ج ۵ ص ۱۰۳ ؛ ج ۲ ص ۱۲۵، ۱۳۴
۱۱	انوار الحق	"	ضلع لاہور	ج ۳ ص ۲۲۹ ؛ ج ۵ ص ۷۷، ۹۵ ج ۳ ص ۱۲۳

۱۲	احمد الدین	مولانا	بیگم شاہی مسجد لاہور	ج ۰ ص ۹۲ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۳۱۲
۱۳	اکرام علی سید عرف مطلوب شاہ	مولانا مدرس	حیدرآباد دکن	ج ۵ ص ۲۰۵
۱۴	ابوالحسن احمد نوری، سید	مولانا	بدایوں	ج ۳ ص ۱۰۵ ؛ ج ۵ ص ۵۳۰ ؛ ج ۱۱ ص ۹۳
۱۵	امداد علی مدرس	مولانا	ضلع علی گڑھ	ج ۵ ص ۷۲۲ ، ۷۲۰
۱۶	انعام الحق	"	بریلی	ج ۵ ص ۷۳۲
۱۷	احمد بخش	"	ڈیرہ غازیخاں	ج ۳ ص ۶۳۹ ؛ ج ۵ ص ۷۸۹
۱۸	احمد حسین	"	ضلع رہتک	ج ۳ ص ۷۲۳
۱۹	امیر اللہ مدرس	"	ضلع ایٹہ	ج ۳ ص ۳۰۸ ، ۳۸۵ ؛ ج ۱۰ نصف اول ص ۱۷۹
۲۰	امام علی شاہ	"	پاکپتن ساہیوال	ج ۳ ص ۶۱۹
۲۱	اولاد علی سید	"	مراد آباد	ج ۳ ص ۸۳
۲۲	امجد علی اعظمی صدر الشریعہ مصنف بہار شریعت			ج ۳ ص ۲۸۰
۲۳	احمد مختار میرٹھی	"	شہر مانڈلے	ج ۲ ص ۳۸۳ ؛ ج ۵ ص ۱۹۷
۲۴	اللہ یار	"	نمارٹ	ج ۱ ص ۹۷۵ ؛ ج ۲ ص ۱۲۸ ، ۱۸۲ ؛ ج ۳ ص ۶۷۵ ، ۶۸۴
۲۵	احسان حسین	"	بریلی	ج ۵ ص ۲۴۳ ؛ ج ۷ ص ۲۵۱ ، ۲۶۲
۲۶	امداد حسین	"	رامپور	ج ۳ ص ۱۹۸
۲۷	احمد بخش	"	شہر تکیہ	ج ۳ ص ۳۷۳
۲۸	احمد مختار صدیقی	"	ملک برما (برما)	ج ۶ ص ۲۵
۲۹	اختر حسین	"	بریلی	ج ۶ ص ۱۷۳ ؛ ج ۷ ص ۹۳ ؛ ج ۵ ص ۲۸۷ ؛ ج ۱۱ ص ۹۰
۳۰	آدم شاہ	"	کولہاپور	ج ۶ ص ۷۷
۳۱	احمد صدیقی	"	کراچی بندرگاہ	ج ۶ ص ۱۱۳
۳۲	امیر حسین	"	ضلع پٹنہ	ج ۶ ص ۳۴۲

۳۳	احمد حسن	مولانا	کانپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۷۷
۳۴	امیر حسن	″	بلند شہر	ج ۳ ص ۱۷۴ ؛ ج ۷ ص ۲۹۱ ؛ ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۳
۳۵	احمد علی	″	کانپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۱۵۴
۳۶	احسان علی مدرس	″	علی گڑھ	ج ۱۱ ص ۳۷، ۲۷۵
۳۷	احمد حسین	مولانا	رام پور	ج ۱۱ ص ۲۹۱
۳۸	احمد علی خان صاحبزادہ	″	رام پور	ج ۷ ص ۳۰۳
۳۹	احمد علی سید	″	اودے پور	ج ۶ ص ۳۳۵
۴۰	اکرام الدین شیخ	″	لکھنؤ	ج ۷ ص ۱۴
۴۱	ابراہیم شیخ مدرس	″	ملک آباد گجرات	ج ۱ ص ۳۱۸ رضا اکیڈمی بمبئی
۴۲	احمد خان وکیل	″	اودے پور	ج ۱۱ ص ۳۱۲
۴۳	اسمٰعیل حسن میاں سید	″	ضلع ایٹہ	ج ۱۰ نصف اول ص ۶، ۸۷
۴۴	احمد علی سید مدنی	″	بمبئی	ج ۹ ص ۳۲۸
۴۵	احمد میاں سیدزادہ	″	رام پور	ج ۱۱ ص ۳۶
۴۶	ابوسعید	″	کانپور	ج ۱۱ ص ۲۹۵
۴۷	امیر عالم حسن عرف نوشہ میاں	″	بریلی شریف	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۱۲۵
۴۸	ابراہیم مدرس	″	الہ آباد	ج ۱۰ ″ ص ۲۶۲
۴۹	آفتاب الدین	″	بریلی شریف	ج ۱۰ ″ ص ۲۸۲
۵۰	احمد مختار	″	میرٹھ	ج ۱۰ ″ ص ۳۱۲
۵۱	الطاف الرحمٰن	″	مرادآباد	صلوٰۃ
۵۲	احمد اللہ	″	کانپور	رادُ القحط والوباء بدعوۃ الجیران ومواساۃ الفقراء
۵۳	ارشد علی	″	رام پور	ج ۷ ص ۲۹۱
۵۴	ابراہیم گیلانی، سید، قادری بغدادی	مولانا	کراچی	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۰۴
۵۵	ابراہیم	مولانا	بنارس	ج ۱۰ نصف ثانی ص ۲۹۰ - ۳۰۰
۵۶	امیر الدین		گنج گیا	ج ۵ ص ۲۴۷

۵۷	امیرالدین		چوناگڑھ	ج ۲ ص ۱۸۲

ب

۵۸	باسط احمد	مولانا	لکھنؤ	ج ۴ ص ۳۹۴
۵۹	بدرالدین	〃	بنارس	ج ۱۱ ص ۳۱
۶۰	بدیع الزمان	〃	بریلی شریف	ج ۳ ص ۵۹۴
۶۱	برکات احمد وکیل	〃	بریلی شریف	ج ۵ ص ۳۲۰
۶۲	بشیر احمد مدرس علی گڑھی	〃	بریلی شریف	ج ۳ ص ۱۵ ؛ ج ۵ ص ۱۹۷
۶۳	بشیرالدین وکیل	〃	〃	ج ۵ ص ۶۱۳
۶۴	بندہ علی	〃	〃	ج ۱۰ ثانی ص ۳۲

ت

۶۵–۶۶	تلن خان قاضی، مدرس عرف میراں اللہ شاہ	〃	شہر کہنہ بریلی	ج ۶ ص ۳۴۰
۶۷	تمیزالدین	〃	نصیر آباد	ج ۷ ص ۱۱۹
۶۸	تاج الدین	〃	گوجر خان ضلع راولپنڈی	ج ۶ ص ۱۳۰

ج

۶۹	جمال الدین	〃	ضلع چاٹگام	ج ۵ ص ۳۷۴
۷۰	جمیل الدین رضوی	〃	چیت پور کاشیا وارڈ	ج ۵ ص ۲۵۵
۷۱	جمیل الدین احمد	〃	مراد آباد	ج ۴ ص ۵۲

ح

۷۲	حاکم علی پروفیسر بی کالج	〃	موتی بازار لاہور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۹
۷۳	حامد بخش	〃	بدایوں	ج ۷ ص ۲۲۸، ۹۶۰

۷۴	حامد حسن، سید	مولانا	مارہرہ مطہرہ شریف	ج ۳ ص ۲۶۳
۷۵	حامد علی	″	الہ آباد	ج ۱۰ اول ص ۲۱۰
۷۶	حامد علی	″	بریلی شریف	ج ۱۰ ثانی ص ۲۱۱
۷۷	حبیب اللہ، سید، دمشقی		″	ج ۱۰ ثانی ص ۱
۷۸	حبیب اللہ بیگ	″	ریاست رامپور	ج ۵ ص ۱۰۶ ؛ ج ۳ ص ۶۲۹
۷۹	حسن رضا خاں	″	ریاست ٹونک	ج ۷ ص ۲۹۵
۸۰	حشمت علی	″	شہر گڈھیا	ج ۳ ص ۷۳ ؛ ج ۲ ص ۵۰۶
۸۱	حضور احمد	″	بریلی شریف	ج ۴ ص ۱۱۳
۸۲	حفیظ الرحمٰن، مدرس	″	ضلع رہتک	ج ۲ ص ۳۲
۸۳	حفیظ الرشید	″	مراد آباد	ج ۷ ص ۲۷۷
۸۴	حمد اللہ قادری	″	ضلع پشاور	ج ۷ ص ۵۳۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۷
۸۵	حمید الرحمٰن	مولانا	ضلع نواکھالی	ج ۱۰ ثانی ص ۳۱۰
۸۶	حمید اللہ پیر المعروف نعمان جلاہہ		گولڑہ شریف ضلع راولپنڈی	ج ۳ ص ۶۶
۸۷	حسن حیدر میاں	″	مارہرہ مطہرہ	ج ۳ ص ۳۸۶
۸۸	حسن بخش رضوی	″	خیرآباد	ج ۱ ص ۵۵۹

خ

۸۹	خدا بخش	″	ضلع کھیری	ج ۳ ص ۲۴۰
۹۰	خدا یار خاں	″	شہر کہنہ	ج ۷ ص ۳۵
۹۱	خلیل الرحمٰن	″	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۷۷، ۱۳۳، ۲۹۹ ؛ ج ۷ ص ۵۴۳
۹۲	خلیل اللہ، مدرس	″	ریاست کوچ بہار ملک بنگالہ	ج ۱۰ اول ص ۱۸۰
۹۳	خلیل اللہ خاں	″	پشاوری	ج ۱۰ اول ص ۱۴۰
۹۴	خورشید، سید	″	بہیڑی	ج ۱ ص ۵۷۹
۹۵	خلیل اللہ	″	کوہ الوڑہ	ج ۴ ص ۶۲۸ ، ۶۲۹
۹۶	خلیل اللہ خاں	″	کھیری	ج ۵ ص ۲۵۱

ر

۹۷	رضی الدین	مولانا	ضلع گیا	ج ۳ ص ۱۰۷
۹۸	رحیم اللہ	〃	بریلی	ج ۳ ص ۸۰، ۲۲۹؛ ج ۱۰ ص ۹۲
۹۹	رحمت اللہ	〃	شہر کہنہ	ج ۵ ص ۱۵۴
۱۰۰	رمضان علی بنگالی	〃	بریلی	ج ۳ ص ۲۶، ۲۷؛ ج ۶ ص ۴۸۴؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۳
۱۰۱	رحیم بخش	〃	میرٹھ	ج ۶ ص ۱۵۰
۱۰۲	راحت اللہ	〃	بلند شہر	ج ۳ ص ۱۳۳، ۶۰۲؛ ج ۵ ص ۳۴۸؛ ج ۶ ص ۷۸
۱۰۳	ریاست علی خان	〃	شاہجہانپور	ج ۵ ص ۲۶۴؛ ج ۱۱ اول ص ۲۲۱، ۲۳۲
۱۰۴				
	رحیم بخش بنگالی	〃	بریلی	ج ۳ ص ۵۹۸، ۸۰۸؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۴
۱۰۵				ج ۱۱ ص ۳۲۰
	رجب الدین	〃	〃	ج ۴ ص ۹۹
۱۰۶	رحیم بخش، مدرس	〃	آرہ شاہ آباد	ج ۳ ص ۷۹۹؛ ج ۴ ص ۸۶
۱۰۷	ریاست حسین	〃	رامپور	ج ۳ ص ۶۸۸، ۸۰۲؛ ج ۵ ص ۳۴۳، ۶۱۹
۱۰۸	رسول بخش	مولانا	گورکھپور گھوسی پور	ج ۱۰ ثانی ص ۴۵
۱۰۹	رحیم بخش	〃	شیرکوٹ	ج ۵ ص ۴۸۹

س

۱۱۰	سلامت اللہ شاہ	〃	رامپور	ج ۳ ص ۴۳۹؛ ج ۷ ص ۵۹۸
۱۱۱	سکندر علی بنگالی	〃	خیرآباد	ج ۵ ص ۱۸۶
۱۱۲	سراج الحق شاہ	〃	دہلی	ج ۳ ص ۵۰۵
۱۱۳	سلیم اللہ	〃	لاہور	ج ۲ ص ۱۱۵
۱۱۴	سعید احمد	〃	کاٹھیاواڑ	ج ۲ ص ۱۳۷
۱۱۵	سلطان احمد، نواب	〃	بریلی	ج ۱ ص ۳۱۹؛ ج ۲ ص ۸۱، ۲۱۰

				ج ۳ ص ۳۵۲، ۳۵۳، ۶۵۴، ۸۹، ۹۸؛ ۳۲۲، ۳۲۳، ۷؛ ج ۴ ص ۱۸، ۲۹۳؛ ج ۵ ص ۱۰۰، ۳۱۷؛ ج ۱۱ ص ۱۱۷
۱۱۶	سید الحسن	مولانا	کانپور	ج ۵ ص ۵۱۹
۱۱۷	سیف اللہ	″	کاٹھیاواڑ	ج ۳ ص ۴۰۵
۱۱۸	سراج الحق، حج	″	بہاولپور	ج ۷ ص ۳۰۳
۱۱۹	سید احمد لکھنوی	″	علی گڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۵
۱۲۰	سید الرحمٰن	″	ضلع میمن سنگھ	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۶
۱۲۱	سید حسین	″	گونڈہ	ج ۳ ص ۳۶۳
۱۲۲	سلیمان	″	اکبرآباد	ج ۶ ص ۵۰۵
۱۲۳	سرور شاہ، ابوالنصر	″	ضلع سکھر چونڈی شریف	ج ۵ ص ۲۷۷
۱۲۴	سید حسین نائب قاضی	″	بمبئی	ج ۵ ص ۶۱۷
۱۲۵	سید احمد	″	مرادآباد	ج ۲ ص ۳۵۳
۱۲۶	سلیمان، مدرس	″	کانپور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۸
۱۲۷	سید حیدر علی الوری	″	اکبرآباد	ج ۶ ص ۱۲۶

ش

۱۲۸	شجاعت علی	″	شہر کہنہ	ج ۳ ص ۴۷۷؛ ج ۳ ص ۵۴۱
۱۲۹	شریف الرحمٰن	″	ضلع مظفرپور	ج ۵ ص ۲۹۸
۱۳۰	شجاعت رسول	مولانا	رامپور	ج ۵ ص ۵۸
۱۳۱	شجاعت اللہ	″	بریلی محلہ ملوک پور	ج ۹ ص ۱۲۹؛ ج ۴ ص ۳۰۶
۱۳۲	شفیع احمد	″	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۴
۱۳۳	شمس الدین	″	″	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۹
۱۳۴	شفیع الدین	″	کانپوری	ج ۳ ص ۳۲۳
۱۳۵	شمس الدین	″	ضلع پیلی بھیت	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۸

۱۳۶	شبیر علی	مولانا	ضلع دربھنگہ	ج ۵ ص ۱۱۳
۱۳۷	شمس الدین	"	نصیر آباد ضلع اجمیر شریف	ج ۷ ص ۵۲۳
۱۳۸	شیر محمد	"	میرٹھ	ج ۶ ص ۱۵۱
۱۳۹	شیر محمد	"	کوٹ نجیب اللہ ہری پور ہزارہ	ج ۱ ص ۵۱۴ ؛ ج ۲ ص ۳۴۲ ؛ ج ۳ ص ۳۹۰، ۴۲۹، ۱۵۸ ؛ ج ۴ ص ۳ ۴۳، ۱۰۸، ۳۷۷، ۳۴۳ ؛ ج ۵ ص ۳۸
۱۴۰	شمس الہدیٰ	"	بریلی	ج ۳ ص ۳۶۳

ص

۱۴۱	صابر علی	"	لکھنؤ	ج ۶ ص ۴۲۸
۱۴۲	صالح محمد خان، مدرس	"	ضلع بلند شہر	ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۶
۱۴۳	صلاح الدین	"	ضلع پشاور	ج ۶ ص ۴۱۴

ض

۱۴۴	ضیاء الدین	"	لکھنؤ	ج ۲ ص ۲۸
۱۴۵	ضیاء الدین	"	پٹنہ	ج ۲ ص ۱۲۹ ؛ ج ۳ ص ۴۷ ؛ ج ۴ ص ۱۹۵
۱۴۶	ضیاء الدین	"	چٹاگانگ	ج ۲ ص ۳۴۲ ؛ ج ۳ ص ۴۸۹، ۱۰۸ ؛
۱۴۷	ضیاء الدین	"	ضلع شاہجہانپور	ج ۹ ص ۱۰۲
۱۴۸	ضیاء الاسلام	"	آگرہ	ج ۵ ص ۴۶۲

ظ

۱۴۹	ظفر الدین، مدرس	مولانا	شہرام مدرسہ عربیہ	ج ۴ ص ۵۹۴ ؛ ج ۶ ص ۳۰۶
۱۵۰	ظفر الدین، مدرس	مولانا	ضلع شاہ آباد	ج ۱۰ نصف آخر ص ۳۰، ۴۱
۱۵۱	ظفر الدین، مدرس	"	پانکی ڈاکخانہ بنشہر	ج ۱۰ نصف آخر ص ۱۳۰

۱۵۲	ظہور احمد، سید	مولانا	بیٹھو شریف ضلع گیا	ج ۵ ص ۴۷، ۳۸۴، ۳۹۰
۱۵۳	ظہور الحسن، سید	″	رام پور	ج ۷ ص ۲۹۱
۱۵۴	ظہور حسین	″	بریلی	ج ۶ ص ۳۳۷
۱۵۵	ظہور اللہ	″	ریاست ٹونک	ج ۷ ص ۳۵۴
۱۵۶	ظہیر الدین	″	مظفرپور	ج ۱۰ نصف اول ص ۲۳۰
۱۵۷	ظہور الحسین حسنی	″	بنگالہ	ج ۱۰ نصف آخر ص ۱۸۵

ع

۱۵۸	عبد العزیز، مدرس	″	گرنڈہ ملک	ج ۳ ص ۵۷، ۳۸۳ ؛ ج ۱۰ ۱
				ج ۳ ص ۳۸۳
۱۵۹	عبد المجید	″		ج ۱۱ ص ۵۵۴
۱۶۰	عبد اللطیف، قاضی	″	بمبئی	ج ۶ ص ۳۵۶
۱۶۱	عبد القادر مفتی، صدر الصدور	″	رامپور	ج ۶ ص ۲۹۳ ؛ ج ۷ ص ۵۵۹ ؛
				ج ۱۱ ص ۳۱۹
۱۶۲	عبد العلی	″	ضلع تراکھالی	ج ۶ ص ۳۹۶
۱۶۳	عبید اللہ	″	کان پور	ج ۶ ص ۳۹۰
۱۶۴	عبد المطلب	″	کاٹھیاواڑ	ج ۳ ص ۲۴ ؛ ج ۶ ص ۴۳۱
۱۶۵	عبد المجید	″	مارہرہ مطہرہ ایٹہ	ج ۶ ص ۴۹۶
۱۶۶	عبد العزیز خان قادری	″	ملک برہما	ج ۶ ص ۱۵۳
۱۶۷	عبد الرحیم، مدرس	″	ریاست بہاولپور	ج ۶ ص ۱۵۸، ۱۷۱
۱۶۸	علی رضا خان	″	بغداد شریف	ج ۶ ص ۱۸۳
۱۶۹	عبد الرحمن قادری (مصنف فوائد مکیہ)	″	گولڑہ شریف راولپنڈی	ج ۷ ص ۴۰۹ ؛ ج ۱۰ نصف آخر ص ۳۲
۱۷۰	عبد العزیز	″	ضلع اورنگ آباد	ج ۷ ص ۲۸
۱۷۱	عبد المجید	″	بنارس	ج ۵ ص ۱۵۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷ ؛

				ج ۱۱ ص ۲ ؛ ج ۲ ص ۴۴
				ج ۶ ص ۳۲
۱۷۲	عبدالرزاق	مولانا	مدراس	ج ۳ ص ۲۳۰ ؛ ج ۵ ص ۲۹
				ج ۵ ص ۵۰۱
۱۷۳	عبدالحکیم	"	ضلع سلہٹ	ج ۵ ص ۳۰۲ ، ۵۹۳
۱۷۴	عبدالوحید قاضی	"	عظیم آباد پٹنہ	ج ۳ ص ۹۱۸ ؛ ج ۴ ص ۶۰۲ ؛ ج ۵
				ص ۲۲ ، ۱۲۵ ؛ ج ۱۱ ص ۱۹۷
۱۷۵	عابد حسین	"	لکھنؤ	ج ۵ ص ۳۷۷
۱۷۶	عزیز الحسن	"	ضلع ٹارہ	ج ۵ ص ۸۲ ؛ ج ۶ ص ۳۳۳
۱۷۷	عبدالقادر	"	سرہند شریف	ج ۵ ص ۱۹۳
۱۷۸	عبداللہ ٹونکی	"	لاہور	ج ۵ ص ۳۳۲ ؛ ج ۷ ص ۴۱۹
۱۷۹	عبدالغنی	"	ضلع سلہٹ	ج ۴ ص ۴۲۵ ؛ ج ۵ ص ۱۵۵ ، ۵۵۸ ،
				۵۵۹ ، ۶۳۳
۱۸۰	عبدالغفور	"	الہ آباد	ج ۵ ص ۲۹۱
۱۸۱	عبدالرسول	"	بدایوں	ج ۵ ص ۲۹۷
۱۸۲	عبدالمقتدر	"	"	ج ۲ ص ۳۶۴
۱۸۳	عبدالحمید	"	"	ج ۳ ص ۸
۱۸۴	عبدالغنی	"	ضلع بلاسپور	ج ۲ ص ۳۷۹
۱۸۵	عبدالرحمٰن ، وکیل	"	میسٹرتا علاقہ جودھپور	ج ۳ ص ۹۰۹
۱۸۶	عبدالرحمٰن ، مدرس	"	مراد آباد	ج ۳ ص ۲۶۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۶۵ ، ۳۱۳
۱۸۷	عبدالغنی	"	"	ج ۵ ص ۳۳۲
۱۸۸	عبدالحفیظ ، مدرس	"	ٹونڈہ ، بریلی شریف	ج ۳ ص ۲۰۹ ؛ ج ۱۰ ص ۲۷۳
۱۸۹	عبدالعلی	"	فیض آباد	ج ۳ ص ۳۷۹ ، ۵۹۴ ، ۶۰۰ ؛
				ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۸
۱۹۰	عبداللہ ، مدرس	"	"	ج ۳ ص ۲۰۹ ، ۲۷۳

۱۹۱	عبداللہ بہاری، مدرس	مولانا	بریلی شریف	ج ۲ ص ۱۲؛ ج ۳ ص ۲۶۶، ۲۷۰؛ ج ۲ ص ۱۴۳؛ ج ۳ ص ۳۷۴، ۳۷۶، ۶۲۲، ۶۳۰؛ ج ۳ ص ۲۵۰، ۳۰۸؛ ج ۵ ص ۱۹۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۹
۱۹۲	عبدالعزیز	"	"	ج ۶ ص ۳۷۹
۱۹۳	عبدالرشید، مدرس	"	"	ج ۳ ص ۳۹۴؛ ج ۵ ص ۶۳۵؛ ج ۶ ص ۲۰۵
۱۹۴	حبیب اللہ	"	"	ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۳
۱۹۵	عبدالمنان	"	دہلی	ج ۳ ص ۲۳۱
۱۹۶	عبدالمنان	"	بنگالہ	ج ۱۰ ثانی ص ۷۰
۱۹۷	عبدالقادر، مدرس	"	بمبئی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹
۱۹۸	عزیز الحسن	"	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۹
۱۹۹	عبدالمجید خاں حنفی	"	بلند شہر	ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۷
۲۰۰	عبدالقوی بنگالی	"	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۸
۲۰۱	عبدالرحیم بیگ	"	کراچی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۴
۲۰۲	عبدالرحمٰن، مدرس	"	گورکھو	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۵
۲۰۳	عبدالعلیم صدیقی قادری	"	بمبئی۔ کلکتہ۔ جنوبی افریقہ	ج ۷ ص ۱۲۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۱، ۱۹۹
۲۰۴	عطا رحیمی	"	گوالیار	ج ۱۰ ثانی ۱۹۹
۲۰۵	عین الیقین	"	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۸
۲۰۶	عابد علی	"	ضلع سلطان پور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۲۰
۲۰۷	عبداللہ قادری	"	ضلع سکھر	ج ۱۰ ثانی ص ۲۱۵
۲۰۸	عبدالرشید	"	دہلی	ج ۳ ص ۱۱۶؛ ج ۱۰ ص ۲۹۶
۲۰۹	عبدالواحد قادری	"	شہر کہنہ	ج ۵ ص ۷۷۱
۲۱۰	عبدالرحیم	"	بریلی شریف	ج ۷ ص ۲۹۰
۲۱۱	عبدالباری	"	ضلع نواکھالی	ج ۱۰ اول ص ۲۱۱
۲۱۲	عبدالحمید	"	ضلع کرلہ	ج ۱۰ اول ص ۱۹۱

۲۱۳	عبدالجبار، سید	مولانا	حیدرآباد دکن	ج ۱۱ ص ۳۰۰
۲۱۴	عبداللطیف	"	ضلع رنگپور	ج ۱۰ اول ص ۲۱۱
۲۱۵	عبدالرحیم خان	"	ریاست دیوان	ج ۱۰ اول ص ۱۴۳
۲۱۶	عبدالسلام	"	جبل پور	ج ۳ ص ۴۲۸
۲۱۷	عظیم الدین، مدرس	"	خیرآباد	ج ۳ ص ۱۱؛ ج ۷ ص ۳، ۱۱۴
۲۱۸	عبدالغنی بنگالی	"	بریلی	ج ۴ ص ۶۳؛ ج ۱۱ ص ۲۶۲
۲۱۹	عبداللطیف	"	سہسران	ج ۱۰ ثانی ص ۶۲
۲۲۰	علی بن زید، سید	"	ضلع سورت	ج ۶ ص ۳۳۸، ۳۷۰
۲۲۱	عبدالسمیع	"	میرٹھ	ج ۱۱ ص ۱۱۷
۲۲۲	عظیم اللہ	"	شیرگڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۰
۲۲۳	عبدالاول، سید	"	کاٹھیاواڑ	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۷
۲۲۴	عبدالعزیز میاں، مدرس	"	ضلع سہارن	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۴
۲۲۵	عبدالشکور	"	بلیا	ج ۵ ص ۲۷۲
۲۲۶	عبدالرب	"	رانچی	ج ۵ ص ۲۵۱
۲۲۷	عبدالجلیل	"	بریلی	ج ۵ ص ۱۷۵
۲۲۸	عنایت حسین، وکیل	"	ضلع ہردوئی	ج ۵ ص ۴۱۷
۲۲۹	عبدالنبی قادری	"		ج ۴ ص ۵۸۶
۲۳۰	عبدالرحیم	"	ضلع علی گڑھ	ج ۴ ص ۱۱۷
۲۳۱	عبدالمجید	"	ضلع سلہٹ	ج ۴ ص ۵۵
۲۳۲	عبدالمجید، قاضی	"	گنگوہی	
۲۳۳	عبداللہ	"	علی گڑھ	ج ۵ ص ۴۱۷
۲۳۴	عبداللہ	"	گورکھپور	ج ۴ ص ۲۷۳
۲۳۵	عبداللہ	"	بہار شریف	ج ۳ ص ۴۵۳
۲۳۶	علی حبیب علوی	"	ضلع اٹاوہ	ج ۵ ص ۳۱۵
۲۳۷	عبدالکریم	"	احمد آباد گجرات	ج ۵ ص ۱۲۶

۲۳۸	عبدالرحیم	مولانا	احمد آباد گجرات	ج ۳ ص ۱۳۱، ۱۳۷؛ ج ۴ ص ۱۹۶، ۱۸۱؛ ج ۵ ص ۶۵۵، ۲۰۹، ۲۷؛ ج ۶ ص ۲۱۴؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۴۹، ۲۸۲
۲۳۹	عبدالرحمٰن	مولانا	احمد آباد گجرات	ج ۶ ص ۱۹۵
۲۴۰	عزیز الرحمٰن	مولانا	کلکتہ	ج ۵ ص ۳۳۰
۲۴۱	عبدالعزیز	مولانا	کلکتہ	ج ۵ ص ۶۰۷
۲۴۲	عبدالمطلب	مولانا	کلکتہ	ج ۳ ص ۷۳۸
۲۴۳	عبیداللہ	مولانا	الہ آباد	ج ۵ ص ۱۱۹
۲۴۴	عبدالغفور	مولانا	آرہ	ج ۵ ص ۵۲۶
۲۴۵	عبدالمجید شنوپوری	مولانا	ریاست رامپور	ج ۵ ص ۵۰۳، ۵۰۹؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۹، ۳۸۳
۲۴۶	عبدالرؤف	مولانا	ریاست رامپور	ج ۳ ص ۲۸۹
۲۴۷	علیم الدین	مولانا	ریاست رامپور	ج ۲ ص ۳۴۴؛ ج ۵ ص ۱۸
۲۴۸	عبدالحق	مولانا	کلکتہ	ج ۴ ص ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۶
۲۴۹	عباس علی میاں	مولانا	بھڑوچ	ج ۲ ص ۳۵۳؛ ج ۴ ص ۱۸۰؛ ج ۶ ص ۱۴۶
۲۵۰	عبدالرحیم کرانی	مولانا	کراچی	ج ۴ ص ۲۰۰
۲۵۱	علی احمد	مولانا	ضلع گیا	ج ۴ ص ۲۰۹
۲۵۲	عبدالرحمٰن جشتانی	مولانا	کانپور	ج ۱ ص ۳۳۳؛ ج ۱ ص ۳۳۶؛ ج ۳ ص ۱۳، ۳۰۵؛ ج ۵ ص ۴۰۰؛ ج ۱۰ اول حصہ ص ۹۸
۲۵۳	عبدالرحیم مدراسی	مولانا	بنگلور	ج ۴ ص ۸۵
۲۵۴	عبدالصمد	مولانا	رام پور	ج ۴ ص ۵۰۱
۲۵۵	عبدالکریم، سید	مولانا		ج ۴ ص ۸۸؛ ج ۵ ص ۸۹
۲۵۶	عبداللہ، مدراسی	مولانا	گرندہ ملک	ج ۴ ص ۴۳۱، ۴۵۳
۲۵۷	عبدالکریم	مولانا	نزاکھائی	ج ۴ ص ۸۶
۲۵۸	عطاء الحق، سید	مولانا	مونگیر	ج ۴ ص ۱۱۳
۲۵۹	عبدالواحد	مولانا	بریلی	ج ۴ ص ۳۸۰

۲۶۰	عبدالودود رضوی	مولانا	مراد آباد	ج ۲ ص ۳۰۲ ؛ ج ۴ ص ۲۱۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۶۹
۲۶۱	عمرالدین	؍؍	بمبئی	ج ۳ ص ۳۰۰ ؛ ج ۴ ص ۱۸۰
۲۶۲	عبدالحی	؍؍	ضلع ثانہ	ج ۲ ص ۳۶۲ ؛ ج ۳ ص ۳۰۰ ، ۳۸۳ ؛ ج ۵ ص ۹۵
۲۶۳	عبدالحمید چودھری	؍؍	ضلع ایٹہ	ج ۲ ص ۳۶۷ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۳ ؛ ج ۱ ص ۵۵۳
۲۶۴	عبدالکریم، مدرس	؍؍	علی گڑھ	ج ۲ ص ۲۰۳ ؛ ج ۳ ص ۳۴۷ ، ۳۸۰ ، ۶۳۰ ؛ ج ۵ ص ۱۶۳
۲۶۵	عبدالخالق	؍؍	حیدرآباد دکن	ج ۲ ص ۱۸۷
۲۶۶	عبدالغفار سید قادری، مدرس، مولانا		بنگلور	ج ۲ ص ۱۱۹ ، ۳۲۲
۲۶۷	عبدالکریم	مولانا	چتوڑ گڑھ اودے پور	ج ۱ ص ۳۱۹ ؛ ج ۲ ص ۳۲۷
۲۶۸	عبدالجلیل	؍؍	بنگال	ج ۳ ص ۱۳۰
۲۶۹	عبدالشکور ارکانی	؍؍	امروہہ	ج ۱ ص ۳۸۵ ، ۵۷۳ ؛ ج ۳ ص ۱۳۷ ؛
۲۷۰	علی احمد	؍؍		ج ۱ ص ۳۹ ؛ ج ۳ ص ۳۷۹ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۶۳
۲۷۱	عباس علی عرف مولانا عبدالسلام		زرکھال	ج ۱ ص ۲۲۰ ؛ ج ۵ ص ۵۹۹ ؛ ج ۷ ص ۲۵۱
۲۷۲	عبداللہ	مولانا	ضلع پنچ محل گجرات	ج ۱ ص ۵۵۹
۲۷۳	عبداللہ حکیم	؍؍	گورکھپور	ج ۴ ص ۶۷۳ ؛ ج ۵ ص ۲۵۱
۲۷۴	عبدالاحد	؍؍	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۵۹۹ ؛ ج ۷ ص ۵۳
۲۷۵	عبدالسبحان	؍؍	؍؍	ج ۳ ص ۲۵۵
۲۷۶	عرفان علی رضوی	؍؍	؍؍	ج ۱ ص ۶۸۵ ؛ ج ۲ ص ۴۸۵ ؛ ج ۴ ص ۵۱۸ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۹۸ ، ۳۱۱
۲۷۷	عبدالرب	؍؍	؍؍	ج ۱۱ ص ۱۹۰
۲۷۸	عبدالاول	؍؍	جون پور	ج ۵ ص ۶۱۶ ؛ ج ۶ ص ۳۷
۲۷۹	عبدالغفور	؍؍	ملک بنگالہ	ج ۵ ص ۶۳۶

4

۲۸۰	عبدالمجید	مولانا	ضلع کرلہ	ج ۳ ص ۸۱۳
۲۸۱	عبدالمجید	"	چاٹگام	ج ۵ ص ۱۲۸
۲۸۲	عبدالغفور	"	"	ج ۳ ص ۶۰۹
۲۸۳	عبدالحق، مدرس	"	ضلع سورت	ج ۳ ص ۵۷۵، ۶۹۲؛ ج ۴ ص ۱۲۰؛ ج ۵ ص ۲۲۶؛ ج ۱۰ اول ص ۳۰
۲۸۴	عبدالغفور	"	بنارس	ج ۳ ص ۱۸۶، ۶۹۷؛ ج ۴ ص ۴۲۹، ۹۵۱؛ ج ۷ ص ۳۳۰؛ ج ۱۱ ص ۲
۲۸۵	عبدالوہاب	"	"	ج ۲ ص ۱۱۴
۲۸۶	عبدالغفور	"	"	ج ۳ ص ۷۶۱
۲۸۷	عبدالسمیع، مدرس	"	"	ج ۱۰ ص ۲۱۲
۲۸۸	عبدالمجید	"	"	ج ۶ ص ۱۵۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۷
۲۸۹	عبدالحمید حافظ	"	سلہٹ	ج ۳ ص ۵۵
۲۹۰	عبدالرزاق	"		ج ۱۱ ص ۲

غ

۲۹۱	غلام قادر مرزا، بیگ	"	کلکتہ	ج ۱ ص ۲۲-۲۲؛ ج ۲ ص ۳۵، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۶۸، ۳۴۰، ۱۸۸، ج ۳ ص ۱۸، ۹۴، ۱۵۸، ۱۶۳، ۳۱۴، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۸۱، ۴۱۴، ۴۲۲، ۴۵۳، ۴۷۷، ۹۸۴؛ ج ۴ ص ۱۵، ۵۳۹؛ ج ۳ ص ۴۰۲، ۴۰۷؛ ج ۷ ص ۳۱، ۳۴۴؛ ج ۱۰ ص ۲۳، ۵۹؛ ج ۱۰ اول ص ۹۳، ۹۵
۲	غلام رسول، سید، وکیل	"	صوبہ اورنگ آباد	ج ۷ ص ۳۳
۲۹۲	غلام گیلانی، قاضی	"	شمس آباد اٹک	ج ۵ ص ۱۰۳، ۱۷۹، ۷۴۰، ۷۹۰

جلد اول حصہ اول+

۲۹۴	غلام محی الدین	مولانا	ضلع سورت	ج ۲ ص ۴۱۶، ۴۳۰؛ ج ۵ ص ۵۲۳؛ ج ۳ ص ۲۹۲؛ ج ۹ ص ۴۸۰؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۵
۲۹۵	غلام فرید	مولانا	محمد پور دیرہ والا احمد پور	ج ۶ ص ۳۸۵
۲۹۶	غلام امام، سید			ج ۳ ص ۴۳
۲۹۷	غلام ربانی	″	اٹک	ج ۶ ص ۱۷۵؛ ج ۳ ص ۱۲۱
۲۹۸	غلام صدیق	″	بیرم نگر	ج ۷ ص ۲۳۸
۲۹۹	غلام محمد پیرزادہ	″	احمد آباد گجرات	ج ۷ ص ۳۱۰؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۳
۳۰۰	غلام حیدر	″	ریاست رامپور	ج ۵ ص ۲۶۱
۳۰۱	غلام نبی، سید	″	کاٹھیاواڑ ضلع راجکوٹ	ج ۲ ص ۱۲؛ ج ۳ ص ۵۷
۳۰۲	غلام گیلانی، قاضی	″	لاہور	ج ۵ ص ۲۶۷
۳۰۳	غلام محی الدین	″	اٹک	ج ۵ ص ۴۷
۳۰۴	غلام کبریا	″	ضلع گڑگاؤں	ج ۵ ص ۷۹۷
۳۰۵	غلام گیلانی قاضی	″	کاٹھیاواڑ	ج ۳ ص ۶۹
۳۰۶	غلام مصطفیٰ پنجابی	″	بریلی	ج ۳ ص ۱۴۰
۳۰۷	غلام جان	″	″	ج ۳ ص ۴۰۳، ۶۶۷؛ ج ۴ ص ۱۱۰
۳۰۸	غلام محی الدین	″	احمد آباد گجرات	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۹
۳۰۹	غلام مصطفےٰ		بجنور	ج ۷ ص ۲۵۷

ف

۳۱۰	فضل احمد بدایونی	″	سہسوان	ج ۶ ص ۳۷۱
۳۱۱	فخر الحسن، سید، مدرس	″	خیرآباد ضلع سیتاپور	ج ۲ ص ۱۳۳۱؛ ج ۴ ص ۷۷، ۱۲۳؛ ج ۵ ص ۱۵، ۵۶۵؛ ج ۷ ص ۲۰۴، ۲۸۵؛ ج ۱۰ ثانی ص ۹۳
۳۱۲	فضل حمید	″	ضلع کرنال	ج ۷ ص ۱۰۰
۳۱۳	فضل حق	″	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۵۴۳
۳۱۴	فیض محمد	″	ضلع اجمیر شریف	ج ۵ ص ۹۷۵

۳۱۵	فیض الحق	مولانا	ضلع سرولہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۳
۳۱۶	فضل امیر	״	کنتوتوڑہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۱
۳۱۷	فاضل	مولانا		ج ۵ ص ۱۱۷

ق

۳۱۸	قاسم علی	״	شہر کربلا	ج ۱۰ ثانی ص ۹۷
۳۱۹	قمر الحسن	״	رائے بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۲

ک

۳۲۰	کمال الدین جعفری، سید، وکیل، مولانا		الہ آباد	ج ۶ ص ۳۲۶
۳۲۱	کریم بخش	مولانا	پیلی بھیت	ج ۵ ص ۲۹۸
۳۲۲	کریم بخش	״	بلند شہر	ج ۵ ص ۳۶۰
۳۲۳	کریم رضا، سید	״	ضلع گنج گیا	ج ۳ ص ۲۷۷ ، ۳۰۰ ؛ ج ۴ ص ۳۴ ؛ ج ۵ ص ۲۷ ، ۳۲۷ ، ۳۰۴ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۸۱ ، ۲۰۳ ، ۲۰۳ ، ۱۹۹
۳۲۴	کاظم الدین		شہر کربلا	ج ۱۰ اول ص ۲۳۰

ل

۳۲۴-و	لعل نور	مولانا	وزیر آباد (گوجرانوالہ)	ج ۹ ص ۳۴۴
۳۲۴-ب	لطف اللہ، مفتی خلف مفتی سعد اللہ	״	رامپور	ج ۷ ص ۴۴۰

م

۳۲۵	محمد صاحب مجددی برادر مفتی اسد اللہ خان، مولانا		الہ آباد	ج ۷ ص ۷۶ ، ۹۰
۳۲۶	محمد عنایت صابری	مولانا	ضلع امرتسر	ج ۷ ص ۱۰۱
۳۲۷	محمد احمد، سید، محدث کچھوچھوی	مولانا	کچھوچھہ شریف	ج ۷ ص ۲۳۸
۳۲۸	محمد رضا خان	مولانا	بدایوں	ج ۷ ص ۲۳۹
۳۲۹	محمد علیم الدین	״	رامپور	ج ۷ ص ۲۶۰
۳۳۰	محمد زاہد، سید	״	بلگرام شریف ہردوئی	ج ۷ ص ۳۲۵
۳۳۱	محمد عبد اللہ	״	الہ آباد	ج ۷ ص ۳۳۲

۳۳۲	محمد منور، سید	مولانا	رامپور	ج ۷ ص ۳۳۸
۳۳۳	محمد عنایت اللہ، حافظ	"	"	ج ۷ ص ۳۵۷ ، ۵۴۵
۳۳۴	محمد نفیس	"	کلکتہ	ج ۱۰ اول ص ۲۵۷
۳۳۵	محمد عزالدین	"	بمبئی	ج ۱۰ اول ص ۱۱۰
۳۳۶	محمد اسرار الحق	"	بڑودہ گجرات	ج ۱۰ اول ص ۱۹۹
۳۳۷	محمد عبدالسمیع	"	میرٹھ	ج ۱۱ ص ۱۱۷
۳۳۸	محمد آزعل وکیل	"	ادھیت حویلی میرٹھ	ج ۵ ص ۲۳۸
۳۳۹	مہدی حسن شاہ	"	مارہرہ مطہرہ ضلع ایٹہ	ج ۲ ص ۱۳۰ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۵۸
۳۴۰	محمد افضل کابلی	مولانا	بریلی	ج ۲ ص ۱۷۷ ، ۳۴۷ ؛ ج ۳ ص ۱۲۹ ، ۲۷۲ ؛ ج ۵ ص ۹۷ ؛ ج ۶ ص ۱۳۱ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۶ ، ۱۹۳ ، ۲۵۳
۳۴۱	محمد حبیب اللہ قادری رضوی ، مولانا		میرٹھ	ج ۳ ص ۳۱۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۹
۳۴۲	محمود حسین	مولانا	بریلی	ج ۳ ص ۲۶۰ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۹۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۷
۳۴۳	محمد حیات ، مدرس	"	کوٹ ڈسکہ	ج ۳ ص ۶۰
۳۴۴	محمد ابراہیم احمد آبادی	"	مدرسہ نعمانیہ دہلی	ج ۳ ص ۴۳
۳۴۵	محمد حبیب علی علوی	"	ضلع اٹاوہ	ج ۳ ص ۴۵
۳۴۶	مظہر حسین	"	بلاسپور	ج ۳ ص ۴۰
۳۴۷	مقبول حسن ، مدرس	"	شاہجہانپور	ج ۳ ص ۲۵۵
۳۴۸	محمد یٰسین	"	دربھنگہ	ج ۳ ص ۱۱۰
۳۴۹	محمد احسان	"		ج ۳ ص ۳۵۵
۳۵۰	محمد احسان الحق	"	میرٹھ	ج ۳ ص ۳۰۹ ، ۳۷۹
۳۵۱	محمد اسمٰعیل	"	چاٹگام	ج ۳ ص ۳۳۶
۳۵۲	محمد رکن الدین نقشبندی	"	ریاست راجپوتانہ	ج ۳ ص ۳۵۶ ، ۳۶۱
۳۵۳	محمد علی ، سید ، مدرس	"	سنبھل مراد آباد	ج ۳ ص ۳۶۲

۳۵۴	محمد عبد العلی مدراسی	مولانا	لکھنؤ	ج ۱۱ ص ۱۲۳ ؛ ج ۵ ص ۳۲۲
۳۵۵	محمد عبد الحلیم	//	کانپور	ج ۵ ص ۲۳۰
۳۵۶	محمد اسمٰعیل	//	شہر پوربندر	ج ۵ ص ۳۲۹
۳۵۷	محمد علی ارم، مدرس	//	ضلع شیخو وانی	ج ۵ ص ۳۴۳
۳۵۸	محمد یار علی، مدرس	//	بستی	ج ۵ ص ۳۴۸ ؛ ج ۳ ص ۳۷۷
۳۵۹	محمد امانت رسول	//	رام پور	ج ۵ ص ۱۹۹
۳۶۰	مشتاق احمد مدرس	//	اجمیر شریف	ج ۵ ص ۲۴۰
۳۶۱	محمد عظیم	//	کلکتہ دھرم تلا	ج ۳ ص ۱۸۱ ؛ ج ۵ ص ۲۳۸ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۰
۳۶۲	محمد یعقوب علی خان	//	اوجین گوالیار	ج ۲ ص ۱۴، ۱۳۶ ؛ ج ۳ ص ۵۰، ۱۵۲، ۳۶۲، ۳۷۶، ۵۱۳، ۵۵۵، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۲۰، ۷۹۰، ۸۰۹ ؛ ج ۵ ص ۲۱۲، ۲۸۷، ۳۱۳، ۳۸۵، ۴۰۱، ۷۳۳ ؛ ج ۶ ص ۳۱۹ ؛ ج ۷ ص ۹۱، ۳۲۷، ۳۲۹ ؛ ج ۱۰ اول ص ۳۸، ۴۰، ۴۴، ۹۹، ۲۲۸ ؛ ج ۱۱ ص ۹۶۱
۳۶۳	محمد حبیب الرحمٰن سلطی	مولانا	مراد آباد	ج ۳ ص ۳۳۹
۳۶۴	محمد بیگ مرزا	//	سنگرہ	ج ۳ ص ۹۳
۳۶۵	محمد نور ولایتی	//	سہسرام	ج ۳ ص ۹۶
۳۶۶	محمد مہدی	//	چاٹگام	ج ۳ ص ۳۸۸
۳۶۷	محمد سعد اللہ	//	بمبئی	ج ۳ ص ۵۰۸
۳۶۸	محمد رمضان	//	اکبر آباد	ج ۶ ص ۳۸۵
۳۶۹	محمد صابر مدرس	//	اعظم گڑھ	ج ۶ ص ۳۳۲
۳۷۰	محمود حسین	//	شہر آگرہ	ج ۶ ص ۵۱۰
۳۷۱	محمد طاہر	//	طیبار	ج ۲ ص ۱۵۷

۳۷۲	محمد بخش حنفی چشتی	مولانا	لاہور	ج ۶ ص ۱۰۱
۳۷۳	محمد میاں، سید	″	مارہرہ مطہرہ	ج ۶ ص ۱۱۳، ۱۱۲ ؛ ج ۲ ص ۱۱۵
۳۷۴	محمد قاسم مدرس	″		ج ۹ ص ۱۱۸
۳۷۵	محمد امان اللہ مدرس	″	بنارس	ج ۹ ص ۲۱، ۲۳۸
۳۷۶	محمد ادریس	″	کانپور	ج ۷ ص ۴۴
۳۷۷	محمد امام الدین	″	رامپور	ج ۷ ص ۷۰
۳۷۸	محمد صدیق	″	پیلی بھیت	ج ۲ ص ۳۸۵
۳۷۹	محمد برہان الحق، مفتی	″	جبل پور	ج ۲ ص ۳۰۵
۳۸۰	محمد افضل بخاری	″		
۳۸۱	محمد الدین مجددی	″	گجرات بھڑوچ	ج ۲ ص ۳۵۲
۳۸۲	محمد عبد الباری	مولانا	مراد آباد	ج ۲ ص ۴۱۳ ؛ ج ۳ ص ۸۷، ۲۴۷، ۵۸۴، ۶۳۷ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۲۵۲
۳۸۳	محمد رضا علی	″	بنارس	ج ۲ ص ۱۶۵
۳۸۴	محمد عبد الحمید پانی پتی، چشتی فریدی، مولانا		″	ج ۲ ص ۴۴ ؛ ج ۳ ص ۶۵۲ ؛ ج ۶ ص ۳۲
۳۸۵	مودود الحسن سہسوانی مولانا			ج ۲ ص ۲۸
۳۸۶	محمد رضا خان عرف ننھے میاں مولانا		بریلی	ج ۲ ص ۱۸۰
۳۸۷	محمد یحییٰ	مولانا	رامپور	ج ۲ ص ۲۰۱ ؛ ج ۳ ص ۱۰۵
۳۸۸	محمد اسمٰعیل، قاضی	″	ضلع اودے پور	ج ۱ ص ۵۷۰، ۵۷۷
۳۸۹	محمد یقین الدین	″	ناگپور	ج ۳ ص ۱۴۸
۳۹۰	محمد محسن	″	جونپور	ج ۱ ص ۱۸۵
۳۹۱	محمد یعقوب ارکانی	″	رامپور	ج ۱ ص ۳۲
۳۹۲	محمد اسمٰعیل	″	شہر پوربندر	ج ۵ ص ۲۹۴
۳۹۳	محمد فضل قادری فاروقی	″		
۳۹۴	ممنون حسن	″	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۴۳
۳۹۵	محمد معصوم شاہ پیرزادہ	″	ملک گجرات	ج ۱۰ ثانی ص ۹۵

۳۹۶	محمد عبدالمجید خان یوسف زئی وکیل		علی گڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۴۳ ،
۳۹۷	مظفر علی	مولانا	حیدرآباد دکن	ج ۱۰ ثانی ص ۳ ،
۳۹۸	محمد علی ، سید	″	کانپور	
۳۹۹	محمد عبدالمجید	″	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۷۷
۴۰۰	محمد میاں	″	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۲
۴۰۱	محمد طاہر رضوی	″	″	ج ۱ ص ۳۱۵
۴۰۲	محمد ظہور الحق	″	″	ج ۳ ص ۲۵۷
۴۰۳	میر احمد بنگالی	″	″	ج ۶ ص ۳۷۳
۴۰۴	محمد احمد بنگالی	″	″	ج ۶ ص ۱۱۹ ؛ ج ۱۱ ص ۳۲۲
۴۰۵	محمد میاں ، سید ، صاحبزادہ	″	ضلع سیتاپور	ج ۱ ص ۲۷۵
۴۰۶	محمد اللہ	مولانا	ضلع پٹنہ	ج ۶ ص ۲۳
۴۰۷	محمد سلیم خاں ، مدرس	″	ضلع ہگلی	ج ۶ ص ۷۲
۴۰۸	محمد رمضان	″	ریاست راجپوتانہ	ج ۶ ص ۳۳ ، ۳۵
۴۰۹	محمد حسین شاہ ، مدرس	″	مدراس	ج ۶ ص ۱۸۳
۴۱۰	محمد عبدالرحمٰن	″	جودھپور	ج ۶ ص ۲۰۸
۴۱۱	محمد عبدالغنی	″	امرتسر	ج ۶ ص ۲۹۷
۴۱۲	محمد سلیمان	″	کانپور	ج ۷ ص ۵۲۳
۴۱۳	محمد یار	″	بہاولپور	ج ۷ ص ۵۲۹
۴۱۴	محمد حبیب اللہ ، مدرس	″	علی گڑھ	ج ۷ ص ۵۳۷
۴۱۵	میاں جان شاہ	″	رام پور	ج ۷ ص ۳۷۹
۴۱۶	میر غلام ، مدرس	″	گوجرخان ضلع راولپنڈی	ج ۷ ص ۵۳۰
۴۱۷	محمود بیگ ، مرزا ، وکیل	″	شہر گونڈہ	ج ۷ ص ۳
۴۱۸	محمد بشیر الدین	″	کانپور	ج ۷ ص ۳۶ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۳۹
۴۱۹	محمد حشمت علی رضوی ، مدرس	″	بریلی	ج ۲ ص ۱۳۹ ؛ ج ۳ ص ۳۰۹ ؛ ج ۵ ص ۵۵۳ ، ۶۳۸ ؛ ج ۶ ص ۶۰ ،

				۱۳۰ ؛ ج ۷ ص ۴۰ ، ۱۰۳
۴۲۰	محمود الحسن	مولانا	گوالیار	ج ۴ ص ۷۸ ، ۱۵۹ ؛ ج ۷ ص ۲۱۵ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۸
۴۲۱	محمود حسن شاگرد مولوی رشید احمد گنگوہی ، مولانا			ج ۴ ص ۳۷۴ ؛ ج ۱۰ اول ص ۳۷ ، ۷۵ ؛ ج ۱۱ ص ۱۵۵
۴۲۲	محمد اسحاق	مولانا	ایٹہ	ج ۴ ص ۶۹۱
۴۲۳	محمد عبد اللہ میرپوری	"	میرپور آزاد کشمیر	ج ۴ ص ۴۹۶
۴۲۴	محمد اسمٰعیل محمود آبادی	"	بریلی	ج ۴ ص ۸۰۹ ؛ ج ۵ ص ۸۷ ، ۴۵۳ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۹
۴۲۵	محمد سجاد ابوالمحاسن ، مدرس ،	مولانا	شہر گیا	ج ۴ ص ۶۸۹
۴۲۶	محمد اقبال	مولانا	سیالکوٹ	ج ۵ ص ۹۶
۴۲۷	مفیض الرحمن ، سید ، مدرس	"	ضلع چٹاگانگ	ج ۲ ص ۹۷ ، ۱۱۹ ؛ ج ۳ ص ۶۸ ؛ ج ۵ ص ۴۴ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۶
۴۲۸	محمد عمر	"	رائے بریلی	ج ۵ ص ۵۲
۴۲۹	محمد عبد المجید ، مدرس	"	ریاست گوالیار	ج ۵ ص ۱۹۳
۴۳۰	محمد ابراہیم قادری حنفی	"	احمد نگر دکن	ج ۵ ص ۱۹۴
۴۳۱	محمد علاء الدین	"	ضلع مان بھوم	ج ۵ ص ۱۹۹ ؛ ج ۶ ص ۳۰
۴۳۲	محمد وصی احمد محدث سورتی	"	پیلی بھیت	ج ۱ ص ۱۵ ، ۳۱ ؛ ج ۲ ص ۱۹۵ ؛ ج ۳ ص ۷۹ ، ۱۷۷ ، ۲۰۴ ، ۳۵۲ ، ۵۱۱ ، ۵۱۸ ، ۵۰۸ ؛ ج ۴ ص ۶۹۹ ؛ ج ۵ ص ۲۲۸ تا ۲۳۸ ؛ ج ۶ ص ۲۳ ، ۱۰۱ [illegible] ؛ ج ۱۰
۴۳۳	مظفر علی ، سید ، مدرس	"	ضلع رائے پور	ج ۶ ص ۴۹۱
۴۳۴	محمد احسان	"	پیلی بھیت	ج ۳ ص ۱۴۹
۴۳۵	محمد عبد العزیز ، ابو الرشید	"	مزنگ لاہور	ج ۲ ص ۳۱۴

۴۳۶	ملا حسن پشاوری	مولانا	پشاور	ج ۱۰ اول ص ۷۱
۴۳۷	محمد شاہ جی، سید	〃	امروہہ	ج ۱۰ اول ص ۹۰
۴۳۸	مظفر، سید، مدرس	〃	لکھنؤ	ج ۷ ص ۱۳۳
۴۳۹	محمد احمد	〃	〃	ج ۴ ص ۱۴۲
۴۴۰	محمد اکرم	〃	سلہٹ	ج ۴ ص ۵۳ ؛ ج ۱۰ اول ص ۱۰۹
۴۴۱	محمد ابراہیم	〃	بنارس	ج ۴ ص ۴۸، ۲۲۱ ؛ ج ۵ ص ۳۷۷ ؛ ج ۶ ص ۳۳۹
۴۴۲	محمد عمر، ولایتی	〃	مونگیر ملک بہار	ج ۴ ص ۵۲۰
۴۴۳	محمد عارف، ابوسعید	〃	ضلع پٹیا بنگال	ج ۴ ص ۶۰۰
۴۴۴	محمد عبد الجلیل	〃	حیدرآباد دکن	ج ۳ ص ۷۲۵
۴۴۵	محمد ابراہیم شافعی	مولانا	افریقہ	ج ۳ ص ۷۲۲
۴۴۶	محمد فضل الرحمن	〃	فیروزپور پنجاب	ج ۴ ص ۳۰۳، ۷۲۷ ؛ ج ۵ ص ۴
۴۴۷	محمد دین، جج	〃	چیف کورٹ بہاولپور	ج ۶: ص ۱۹۵
۴۴۸	محمد ابراہیم	〃	رنگون سٹی	ج ۱۱ ص ۳۲۳
۴۴۹	محمد جمال	〃	ضلع رہتک	ج ۱۱ ص ۳۴۴
۴۵۰	محمد شریف، ابو یوسف	〃	سیالکوٹ	ج ۶ ص ۳۱۹
۴۵۱	محمد سلیمان اشرف، سید، بہاری، مولانا		علی گڑھ	ج ۳ ص ۵۹۹ ؛ ج ۵ ص ۴۴۸ ؛ ج ۶ ص ۱۱۱
۴۵۲	محمد عبد الرشید	مولانا	حصار	ج ۲ ص ۳۷۵
۴۵۳	محمد احسان الحق	〃		جواب رسالہ تحلیۃ المسلم فی مسائل من وسعت العلم ص ۳
۴۵۴	محمد عبد الکریم	〃	کلکتہ	〃 〃 ص ۴۱
۴۵۵	محمد سلطان الدین	〃	بنگال	ج ۳ ص ۵۷
۴۵۶	محمد عمر	〃	رام پور	جواب رسالہ فضل الموہبی ص ۲۶
۴۵۷	میر احسان علی	〃	ہوڑہ	ج ۵ ص ۱۷۷
۴۵۸	نور خاں محرر		فتح پور	ج ۵ ص ۱۸۱

۳۵۹	محمد ابراہیم خان وکیل	مولانا	راجپوتانہ	ج ۵ ص ۳۵۸
۳۶۰	محمد آصف ، سیتیہ	״	کانپور	ج ۵ ص ۳۷۹ ؛ ج ۶ ص ۳۰۲، ۶۸۷، ۱۴۱، ۱۸۰ ؛ ج ۳ ص ۵۱۰
۳۶۱	محمد فاضل	״	پنجاب	ج ۵ ص ۷۱۱
۳۶۲	محمد حسین	״	میرٹھ	ج ۲ ص ۲ ؛ ج ۳ ص ۸۰۹، ۲۸۰، ۳۲۳
۳۶۳	محمد ابراہیم ، بیتیہ ، مدنی	״	کلکتہ	ج ۵ ص ۲۸۰ ؛ ج ۳ ص ۵۹۹، ۶۱۳
۳۶۴	محمد سلیم	״	رائے پور	ج ۵ ص ۷۳۹
۳۶۵	محمد اسمٰعیل ، مدرس	״	ضلع گیا	ج ۳ ص ۲۵۸، ۸۱۴
۳۶۶	محمد عبدالحافظ ، مدرس	״	میمن سنگھ	ج ۳ ص ۸۰۸
۳۶۷	محمد جہانگیر	״	اسٹیشن باندرہ	ج ۳ ص ۷۴۱
۳۶۸	محمد واحد	״	برہما	ج ۳ ص ۷۳۶ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۳۳، ۱۳۶
۳۶۹	ممتاز الدین	مولانا	ضلع سلہٹ	ج ۳ ص ۷۷۰
۳۷۰	محمد عبدالرؤف	״	بریلی	ج ۳ ص ۵۹۰
۳۷۱	محمد حیات	״	سلیم پور	ج ۷ ص ۴۱
۳۷۲	محمد ابوذر	״	مرادآباد	ج ۱۰ ثانی ص ۱۰۱
۳۷۳	محمود حسن	״	״	ج ۱۰ ثانی ص ۱۱۷
۳۷۴	میاں محمد سعید	״	لکھنؤ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۲۰
۳۷۵	محمد بہاؤالدین	״	غازی پور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۱
۳۷۶	محمد قاسم قریشی	״	ڈسکہ سیالکوٹ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۵۸، ۲۰۲
۳۷۷	محمد حسین	״	بھوتا گڑھ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۴۰
۳۷۸	محمد سلیمان ، مدرس	״	کانپور	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۷
۳۷۹	محمد عبدالقادر ، مدرس	״	ضلع باندہ	ج ۱۰ ثانی ص ۱۷۹
۳۸۰	منیر الدین بنگالی	״	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۸۶
۳۸۱	محمد اکبر علی	״	حیدرآباد دکن	ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۵
۳۸۲	محمد جعفر	״	مبارک پور	ج ۱۰ ثانی ص ۲۰۲

۴۸۳	محمد معین اللہ	مولانا	بلرام پور گونڈہ	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۳
۴۸۴	محمد فیض اللہ	〃	ضلع سیتاپور	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۰
۴۸۵	محمد ارشاد	〃	مہرام ضلع ہوگلی	ج ۵ ص ۴۶۶
۴۸۶	محمد سراج الحق	〃		ج ۵ ص ۳۷۸، ۴۱۹
۴۸۷	محمد حسین	〃	بمبئی	ج ۵ ص ۴۰۷
۴۸۸	محمد سلیم	〃	مارہرہ مطہرہ	ج ۵ ص ۲۰۰
۴۸۹	محبوب علی شاہ	〃		ج ۵ ص ۷۷۷
۴۹۰	محمد آصف وکیل	〃		ج ۵ ص ۷۱۲
۴۹۱	محمد صدیق	〃	پیلی بھیت	ج ۲ ص ۳۶۲
۴۹۲	محمد تقی قادری	〃	ضلع ہردوئی	ج ۴ ص ۱۹۸
۴۹۳	محمد نور اللہ اشرفی	〃	شہر کہنہ	ج ۴ ص ۶۶۲
۴۹۴	محمد عبد القادر بدایونی	مولانا	مرزاپور	ج ۴ ص ۴۰۶
۴۹۵	محمد ایوب	〃		ج ۳ ص ۶۶۹
۴۹۶	محمد طاہر، مدرس	〃	ضلع پورنیہ	ج ۳ ص ۷۵۴
۴۹۷	محمد ظہور الحسن	〃		ج ۳ ص ۱۳۰
۴۹۸	محمد احمد مفتی	〃		ج ۱۰ ثانی ص ۲۶۳
۴۹۹	مقیم الدین دامانی	〃	ضلع ہردوئی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۲
۵۰۰	محمد ثناء اللہ	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۲۸۳
۵۰۱	محمد احمد، حکیم، علوی	〃	مین پوری	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹۲
۵۰۲	محمد حبیب اللہ	〃	دہلی	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۲
۵۰۳	محمد اسحاق	〃	سہارنپور	ج ۱۰ ثانی ص ۳۰۵
۵۰۴	محمد عمر، قادری	〃	بنارس	ج ۱۰ ثانی ص ۲۹۳
۵۰۵	میر اللہ		بریلی	ج ۵ ص ۱۹۹

ن

۵۰۶	نذر امام، مدرس	〃	سہسوان	ج ۱ ص ۳۰۵

۵۰۷	نذیر احمد	مولانا	پیگا	ج ۷ ص ۱۷
۵۰۸	نبی بخش، ابو طاہر	〃	بہار شریعت	ج ۶ ص ۵۵
۵۰۹	نور احمد ہزاروی	〃	کانپور	ج ۶ ص ۳۲۷
۵۱۰	نظام الدین	〃	چک ۴۲۳	ج ۶ ص ۶۲
۵۱۱	نور احمد فریدی	〃	بہاولپور	ج ۵ ص ۱۷۱ ؛ ج ۶ ص ۱۳۲
۵۱۲	نذیر احمد، سید	〃	الہ آباد	ج ۶ ص ۱۳۹ ، ۳۷۳
۵۱۳	نذر محمد خان	〃	رہتک	ج ۵ ص ۳۷۹ ؛ ج ۶ ص ۳۱۸
۵۱۴	نجم النبی، حکیم	〃	رامپور	ج ۷ ص ۳۴۳
۵۱۵	نوشہ علی	〃		ج ۱۰ اول ص ۱۴۳
۵۱۶	نور الدین احمد	〃	گوالیار	ج ۳ ص ۳۹۳ ، ۴۵۹ ، ۴۸۶ ؛ ج ۱۰ اول ص ۸۶
۵۱۷	نثار احمد	〃	کانپور	ج ۳ ص ۳۶۷
۵۱۸	نور محمد	〃	بہاولپور	ج ۷ ص ۳۴۳
۵۱۹	نعیم الدین، صدر الافاضل	〃	مراد آباد	ج ۳ ص ۷۲۸
۵۲۰	نور الہدیٰ	مولانا	پٹنہ	ج ۳ ص ۷۰۳
۵۲۱	نور اللہ	〃	پیلی بھیت	ج ۱۰ ثانی ص ۸۷
۵۲۲	نذیر احمد	〃	بریلی	ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۰ ، ۱۹۱
۵۲۳	نبی محمد	〃	گوالیار	ج ۱۰ ثانی ص ۲۷۲
۵۲۴	نجابت خان	〃		ج ۱۰ ثانی ص ۸۸
۵۲۵	نیاز محمد خان بدایونی	〃	نوگاچھیا پراک	ج ۴ ص ۴۷۵
۵۲۶	نعیم اللہ فخری چشتی نظامی قادری، مولانا		لکھنؤ	ج ۵ ص ۲۴۴
۵۲۷	نور خان	مولانا		ج ۵ ص ۱۸۱

و

۵۲۸	وصی علی	〃	شاہدہ کچری	ج ۴ ص ۴۱۲ ؛ ج ۵ ص ۱۲۲ ؛ ج ۱۰ اول ص ۸۳ ، ۸۵

۵۲۹	ولی اللہ، سید	مولانا	ٹونک	ج ۵ ص ۲۹۵
۵۳۰	وزیر احمد	〃	اونشے پور راجپوتانہ	ج ۳ ص ۲۱۲ ؛ ج ۶ ص ۳۸۳ ؛ ج ۷ ص ۳۹ ؛ ج ۱۰ ثانی ص ۱۹۲، ۲۹۱
		〃		
۵۳۱	ولایت حسین	〃	بریلی	ج ۷ ص ۱۰۳
۵۳۲	ولی الحسن، مدرس	〃	دارجلنگ	ج ۱۰ ثانی ۳۰۳
۵۳۳	وکیل الدین		بریلی	ج ۲ ص ۳۷۶ ؛ ج ۳ ص ۹۳۹
۵۳۴	ولی اللہ		کلکتہ	ج ۶ ص ۱۹۵
۵۳۵	ولی محمد		بکر اندور بازار بمبئی	ج ۵ ص ۸۵

ہ

۵۳۶	ہدایت اللہ خان	〃	〃	ج ۷ ص ۳۰۰
۵۳۷	ہدایت رسول	〃	〃	ج ۷ ص ۳۸۵
۵۳۸	ہدایت رسول	〃	بمبئی	ج ۱۰ اول ص ۲۰۷

ی

۵۳۹	یقین الدین	مولانا	ترسنگھ پور کندیلی	ج ۵ ص ۱۰۸
۵۴۰	یعقوب علی	〃		ج ۹ ص ۲۱۶
۵۴۱	یقین الدین	〃	اکولہ	ج ۱۰ اول ص ۱۴۱

ماخذ

اس مقالے کی تیاری میں امام احمد رضا بریلوی قدس سرہٗ کی درج ذیل تصانیف کو پیش نظر رکھا گیا:

- العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ جلد ۱ ———— رضا اکیڈمی بمبئی
- 〃 〃 〃 جلد ۲ ———— سنی دارالاشاعت، فیصل آباد
- 〃 〃 〃 جلد ۳ ———— 〃 〃 〃
- 〃 〃 〃 جلد ۴ ———— 〃 〃 〃
- 〃 〃 〃 جلد ۵ ———— 〃 〃 〃
- 〃 〃 〃 جلد ۶ ———— 〃 مبارکپور اعظم گڑھ
- 〃 〃 〃 جلد ۷ ———— 〃 〃 〃 〃
- 〃 〃 〃 جلد ۱۰ ———— مکتبہ رضا ایوان عرفان ضلع پیلی بھیت
- 〃 〃 〃 جلد ۱۱ ———— ادارہ اشاعت تصنیفات رضا، بریلی شریف
- رسائل رضویہ ———— جلد ۱ ———— مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی
- رسائل رضویہ ———— جلد ۲ ———— 〃 〃 〃
- رسائل رضویہ ———— جلد ۳ ———— 〃 〃 〃
- معین مبین بہر دور شمس و سکون زمین ———— مرکزی مجلس رضا، لاہور
- تجلیۃ المسلم فی مسائل من نصف العلم ———— مکتبہ نوریہ رضویہ، سکھر
- الفضل الموہبی اذا صح الحدیث فھو مذہبی ———— مرکزی مجلس رضا، لاہور
- فتاوی افریقہ ———— مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی
- ملفوظات شریف ———— حامد اینڈ کمپنی لاہور

○

فہرست جلد اول[1]

ابواب و مسائل

---

[1] امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ اپنے دور کے عظیم عبقری مفکر اور مفتی تھے، انھوں نے آج سے پچھتر سال پہلے جلد اول کی ترتیب دیتے وقت بھی عالی فکری کا ثبوت دیا، یعنی تین فہرستیں تیار کیں، (۱) مضامین کتاب (۲) ضمنی مسائل (۳) رسائل۔ جبکہ اس دور میں اتنی فہرستیں تیار کرنے کا رواج نہ تھا، جلد اول کی فہرست کے ابتدا میں انھوں نے ایک نوٹ لکھا تھا جو ذیل میں بلفظہٖ نقل کیا جا رہا ہے۔ (مرتب)

"یہ جلد صرف باب التیمم تک ہے، خیال تھا کہ بارہ جلدوں میں ہر جلد ... صفحوں کی کی جائے پہلی جلد میں پوری کتاب الطہارۃ ہو مگر فقط باب التیمم تک ساڑھے آٹھ سو صفحے ہو گئے لہٰذا یہ جلد اسی قدر پر ختم کی۔ بظاہر اس میں صرف ۴۱ فتوے اور ۲۰ رسالے ہیں مگر بحمد اللہ تعالٰی ہزارہا مسائل پر مشتمل ہے جن میں صدہا وہ ہیں کہ اس کتاب کے سوا کہیں نہ ملیں گے، ہم اولاً ان مسائل کی مجمل فہرست دیں جو اس جلد میں مذکور ہیں پھر اجمالاً فہرست رسائل۔

فہرست مسائل: باب تیمم تک جو مسائل ہیں وہ اصالۃً ان ابواب کے ہیں اور ضمناً تحقیق مسائل و بیان دلائل میں باب التیمم سے آگے ابواب طہارت پھر نماز سے فرائض تک ابواب فقہ کے مختلف مسئلے پھر علم فقہ کے علاوہ اور علوم مثل علم عقائد و علم حدیث و علم اصول و علم ہندسہ و ریاضی وغیرہا کے مسائل ہیں لہٰذا مناسب ہوا کہ فہرست مسائل دو حصے ہو ——— مسائل ابواب جلد کہ باب التیمم تک ہیں پھر مسائل ضمنیہ کہ دیگر ابواب طہارت و نماز وغیرہا ابواب فقہ و دیگر علوم کے ضمناً مذکور ہوئے۔"

[2] یہ رسالہ چونکہ رسم المفتی (قواعد افتاء) سے متعلق ہے اس لیے جلد اول کی ابتدا میں درج کیا جا رہا ہے۔ (مرتب)

کتاب الطہارۃ ۲۲۹

باب الوضوء

5

ہر وقت باوضو رہنے کی فضیلتیں	۹۴۳
تازہ وضو کی فضیلت	۹۴۵
مصنف کی تحقیق وضو وغسلِ مستحب مقصود بالذات بھی ہیں۔	۹۵۰
وضوئے مستحب بے نیت ادا نہ ہوگا۔	۹۵۱
مصنف کی تحقیق کہ وضوئے تازہ کے لیے مجلس بدلنے کی بھی حاجت نہیں۔	۹۵۷
اُن صورتوں کا بیان جن میں تازہ وضو کرنا مطلقاً بالاتفاق مستحب ہے۔	۹۶۳
بغل میں بدبو ہو تو اس کے کھجانے سے وضو مستحب ہے۔	۹۷۲
جذامی و برص والے سے مس کرنے میں تجدید وضو مستحب ہے۔	۹۷۲
معبودانِ کفار کے چھونے سے نیا وضو چاہیے۔	۹۷۲
جن باتوں سے اعادۂ وضو مستحب ہے وضو کرتے میں ہوں تو سرے سے وضو مستحب ہوگا۔	۹۷۶
وضو میں ممانعتِ اسراف کی حدیثیں	۹۸۴
وضو میں مقدار سے زیادت کے بارے میں مصنف کی تحقیق۔	۹۸۸
وہ باتیں جن کے لحاظ سے وضو میں پانی کم خرچ ہو۔	۱۰۳۴
وضو احتیاط کے ساتھ کیا جائے عوام میں جو مشہور ہے کہ وضو جوانوں کا سا کرے غلط ہے۔	۱۰۳۴
عضو دھونے سے پہلے بھیگا ہاتھ پھیرنا مستحب ہے خصوصاً جاڑوں میں۔	۱۰۳۵

ہر عضو دھو کر اُس کا پانی ہاتھ سے صاف کریں۔	۱۰۳۷
وضو میں پانی ناخنوں کی طرف سے ڈالا جائے نہ اُدھر سے۔	۱۰۴۲
دفعِ وسواس کی دعائیں اور علاج	۱۰۴۳
وضو کے بعد رومالی پر چھینٹا دینا سنت ہے۔	۱۰۴۹
رومالی پر چھینٹا دینے میں چند باتیں ملحوظ رہیں۔	۱۰۵۵
وضو میں دستہ دار لوٹے کا دستہ تھامے اُس کے منہ پر ہاتھ نہ رکھے۔	۱۰۵۵
وضو سے پہلے تین بار دستہ دھونا مستحب ہے۔	۱۰۵۶
مستحب ہے کہ وضو مٹی کے برتن سے کرے	۱۰۵۶
منہ دھونے میں پانی کہاں سے ڈالا جائے؟	۱۰۶۸
پانی خود بہنا ضرور ہے ہاتھ کے ذریعہ سے پہنچانا کافی نہیں۔	۱۰۶۹

فصل فی النواقض

فتوی ۵ وضو کرتے میں ناقضِ وضو واقع ہو تو سرے سے وضو کرے۔	۳۳۷
پانی چلو میں لیا اور حدث واقع ہوا	۳۳۸
فتوی ۶ مسواک میں خون کا اثر ظاہر ہونا	۳۴۱
فتوی ۷ زکام بہنے سے وضو نہیں جاتا	۳۴۷
بلغم کی قے سے وضو نہیں جاتا۔	۳۴۸
مرض سے جو پانی آنکھ وغیرہ سے بہے وضو نہ رہے گا۔	۳۴۹
رال بہنے سے وضو نہیں جاتا	۳۵۰
بدن سے کسی پاک رطوبت کا نکلنا ناقضِ وضو نہیں	۳۵۱

باب المیاہ

باب التیمّم

فہرست ضمنی مسائل

رسم المفتی

حیض

٢٢٣

انجاس

نجس چیز دوبارہ نجس ہو سکتی ہے ولہٰذا اگر
شراب پیشاب میں پڑجائے پھر سرکہ ہوجائے
پاک نہ ہوگی۔ ٣٥٥

آنکھوں کے اندر اگر کوئی نجاست لگے اُس کا
دھونا معاف ہے۔ ٣٧٢

بچے کے معدہ تک دُودھ پہنچ کر لوٹا اگر منہ بھر کر
نکلا ناپاک ہے۔ ٣٧٦

ہر جاندار کا پتّا اُس کے پیشاب کے حکم
میں ہے۔ ٣٧٨

ہر جاندار کی جگالی اُس کے گوبر مینگنی کے حکم
میں ہے۔ ٣٧٨

سُوئی کی نوک برابر پیشاب کی باریک باریک
بُندکیاں بدن یا کپڑا ناپاک نہیں کرتیں مگر وہ
کپڑا پانی میں گرا تو اُسے ناپاک کر دے گا۔ ٧٢٢

استنجا

لہٰذا استنجا پانی صاف کر لیا جائے ٣٣١

جس کپڑے سے استنجے کا پانی خشک کرے اُس
سے باقی اعضاء کو نہ پونچھے۔ ٣٣١

ڈھیلے سے استنجے کا مسنون طریقہ۔ ٣٢٦

یہ مسنون طریقہ روزہ دار کے لیے نہیں۔ ٣٢٦

پیشاب کے بعد مرد پر استبراء واجب ہے
یعنی وہ افعال جن سے قطرہ نہ آنے کا
اطمینان کافی ہو جائے۔ ٧٠٠

مقدار آب استنجا و وضو میں اختلاف حالات
سے پانی کی مقدار مختلف ہونا۔ ٧٩٨

استنجے سے پہلے تین بار دونوں ہاتھ کلائیوں تک
دھونا مطلقاً سنّت ہے۔ ٧٩٩

جس انگشتری پر متبرک نام لکھا ہو وقتِ استنجا
اُس کا اتارنا بہت ضرور ہے۔ ٨٩٦

جس انگشتری پر کچھ لکھا ہو اُسے پہن کر
بیت الخلاء میں جانا مکروہ ہے۔ ٨٩٦

غلاف کے اندر تعویذ ہو تو بیت الخلاء
جا سکتا ہے اور بچنا بہتر۔ ٨٩٦

مسائل نماز

صرف ایک جُبّہ پہن کر جس سے سجدہ میں بھی
زانوؤں کے نیچے تک بدن چھپا رہے نماز
ہو سکتی ہے۔ ٤٧٠

اگر گریبان اتنا وسیع ہے کہ اُس سے ستر
تک اپنی نگاہ پڑ سکتی ہے تو حرج نہیں
ہاں قصداً دیکھنا مکروہ ہے۔ ٤٧١

نماز میں اپنی مطلقہ رجعیہ کی فرج داخل پر نظر
بشہوت طلاق سے رجعت کر دے گی اور
نماز و وضو میں خلل نہ آئے گا مگر بالقصد
کراہت ہے۔ ٤٧١

مرد نماز میں ہو اور عورت بوسہ لے اور اس
سے مرد کو خواہش پیدا ہو نماز جاتی رہے گی
اور عورت نماز میں ہو اور مرد بوسہ لے نماز
نہ جائے گی۔ ٤٧١

احکام مسجد

مسائل زکوٰۃ

عقائد

ردِّ بد مذہبان

فوائد حدیثیہ

اسماء الرجال

جلد اول حصہ اول

متفرقات

مجمل فہرست مضامین رسائل

فتاوی میں

مصنفین اور کتب سے متعلق بعض

رموز

ح ــــــــ علامہ حلبی

ش ــــــــ علامہ شامی

ط ــــــــ علامہ طحطاوی

محقق ــــــــ علامہ محقق علی الاطلاق ابن ہمام

بحر ــــــــ بحر الرائق

حلیہ ــــــــ حلیۃ المحلی

دُر ــــــــ الدر المختار

دُرر ــــــــ الدرر والغرر

غنیہ ــــــــ غنیۃ المستملی

فتح ــــــــ فتح القدیر

نہر ــــــــ نہر الفائق

ہندیہ ــــــــ فتاوی عالمگیری

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

خطبۃ الکتاب

بسم الله الرحمن الرحیم

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم

الحمد لله هو الفقه الاکبر، والجامع الکبیر لزیادات فیضه المبسوط المدرر والغرر، به الهدایة، ومنه البدایة، والیه النهایة، بحمده الوقایة، ونقایة الدرایة، وعین العنایة، وحسن الکفایة، والصلوة والسلام، علی الامام الاعظم للرسل الکرام،

ترجمہ خطبہ: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ، نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم ۔ ہم اس کی حمد کرتے اور اس کے کرم والے رسول پر درود بھیجتے ہیں سب خوبیاں خدا کو ہیں جو سب سے بڑی فقہ و دانشمندی ہے اور اللہ تعالیٰ کے فیض کشادہ کی افزائشیں کہ نہایت روشن موتی ہیں اُن کے لئے بڑی جامع ہے، اللہ ہی سے ہدایت اور اسی سے آغاز ہے اور اسی کی طرف انتہا، اسی کی حمد سے حفظ ہے اور عقل کی پاکیزگی اور عنایت کی نگاہ اور کفایت کی خوبی، اور درود وسلام اُن پر جو تمام معزز رسولوں کے امام اعظم ہیں ۔

مالکی وشافعی احمد الکرام یقول الحسین بلا توقف محمد الحسن ابو یوسف فانہ
الاصل المحیط لکل فضل بسیط ووجیز ووسیط البحر الزخار والدر المختار و
خزائن الاسرار وتنویر الابصار ورد المحتار علی منح الغفار وفتح القدیر و
زاد الفقیر وملتقی الابحر ومجمع الانھر وکنز الدقائق وتبیین الحقائق
والبحر الرائق منہ یستمد کل نھر فائق فیہ المنیۃ وبہ الغنیۃ ومراقی الفلاح
وامداد الفتاح وایضاح الاصلاح ونور الایضاح وکشف المضمرات
وحل المشکلات والدر المنتقی وینابیع المبتغی وتنویر البصائر وزواھر
الجواھر البدائع النوادر الدرۃ وجوبا عن الاشباہ والنظائر مغنی السائلین و
نصاب المساکین الحاوی القدسی لکل کمال قدسی وانسی الکافی الوافی الشافی
المصفی المصطفی المستصفی المجتبی المنتقی الصافی عمدۃ النوازل والنفع
الوسائل لاسعاف السائل بعیون المسائل عمدۃ الاواخر وخلاصۃ الاوائل

میرے مالک اور میرے شافع احمد کمال کرم والے محسن بے توقف کہتا ہے کہ حسن والے محمد صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام کے والد ہیں کیونکہ وہی اصل ہیں جو ہر فضیلت کبیرہ وصغیرہ ومتوسط کو محیط ہیں، نہایت چمکتے دریا ہیں اور چنے ہوئے موتی اور رازوں کے خزانے اور آنکھیں روشن کرنیوالے اور حیران کو اللہ غفار کی عطاؤں کی طرف پلٹانے والے، قادر مطلق کی کشائش ہیں اور محتاج کے توشے، تمام کمالات کے سمندر انھیں میں جا کر ملتے ہیں اور سب خوبیوں کی نہریں انھیں میں جمع ہیں باریکیوں کے خزانے ہیں اور تمام حقائق کے روشن بیان اور خوشنما صاف شفاف سمندر کہ ہر فوقیت والی نہر انھیں سے مدد لیتی ہے، انھیں میں آرزو ہے، اور انھیں کے سبب باقی سب سے بے نیازی، اور مراد پانے کے زینے، اور تمام ابواب خیر کھولنے والے کی مدد، اور آراستگی کی روشنی، اور اس روشنی کے لئے نور، اور غیبوں کا کھلنا، اور مشکلوں کا حل ہونا، اور چنا ہوا موتی، اور مراد کے چشمے، اور دلوں کی روشنیاں، اور نہایت چمکتے جواہر عجیب ونادر، وہ مثل ونظیر سے ایسے پاک ہیں کہ ان کا مثل ممکن نہیں، سائلوں کو غنی فرمانے والے ہیں، اور مسکینوں کی تونگری، ہر کمال ملکوتی وانسانی کے پاک جامع ہیں، تمام مہمات میں کافی ہیں، بھرپور بخشنے والے، سب بیماریوں سے شفا دینے والے، مصفٰی برگزیدہ پاک چنے ہوئے، ستھرے صاف، سب تغیروں کی وقت کے لئے ساز وسامان ہیں، سائل کو نہایت عمدہ منہ مانگی مرادیں ملنے کے لئے سب سے زیادہ نفع بخش وسیلے ہیں پچھلوں کے تکیہ گاہ

وعلى آله وصحبه وحزبه ٭ مصابيح الدجى ٭ ومفاتيح الهدى ٭ لاسيما الشيخين الصاحبين ٭ الأخذين من الشريعة والحقيقة بكلا الطرفين ٭ والختنين الكريمين ٭ كل منهما نور العين ٭ ومجمع البحرين ٭ وعلى مجتهدى ملته ٭ وائمة امته ٭ خصوصا الاركان الاربعة ٭ والانوار اللامعة ٭ وابنه الاكرم ٭ الغوث الاعظم ٭ ذخيرة الاولياء ٭ وتحفة الفقهاء ٭ وجامع الفصولين ٭ فصول الحقائق ٭ والشرع المهذب بكل زين ٭ وعلينا معهم ٭ وبهم ولهم ٭ يا ارحم الراحمين ٭ أمين أمين ٭ والحمد لله رب العٰلمين ٭

صفة الكتاب

اما بعد فهذا بحمد الله ٭ ورفد الله ٭ وعون الله وصون الله ٭ تبارك تعالى ٭ وبارك الله ٭ ماشاء الله ٭ لا قوة الا بالله ٭ وحسبنا الله ونعم الوكيل ٭ نعم المولى ونعم النصير ٭ جنات عالية ٭ قطوفها دانية ٭ فيها سرر مرفوعة ٭ واكواب موضوعة ٭ ونمارق مصفوفة ٭ وزرابي مبثوثة ٭ من مسائل الدين الحنيفي ٭ والفقه الحنفي ٭ تجد فيها ان شاء الله عينا

اور اگلوں کے خلاصے، اور اُن کے آل و اصحاب اور ازواج وگروہ پر درود وسلام جو ظلمتوں کے چراغ اور ہدایت کی کنجیاں ہیں، خصوصاً اسلام کے دونوں بزرگ مصطفیٰ کے دونوں یار کہ شریعت وحقیقت دونوں کناروں کے حاوی ہیں اور دونوں کرم والے شادیوں کے سبب فرزندی اقدس سے مشرف کہ اُن میں ہر ایک آنکھ کی روشنی اور دونوں سمندروں کا مجمع ہے، اور اُن کے دین کے مجتہدوں اور امت کے اماموں پر خصوصاً شریعت کے چاروں رکن چمکتے نور، اور ان کے نہایت کرم بیٹے غوث اعظم پر کہ اولیاء کے لئے ذخیرہ ہیں اور فقہاء کے لئے تحفہ اور حقیقت اور روشن شریعت کہ ہر زینت سے آراستہ ہے دونوں کی فصلوں کے جامع، اور ہم سب پر ان کے ساتھ ان کے صدقے میں ان کے طفیل اے سب مہربانوں سے بڑھ کر مہربان سُن لے قبول کر۔

(صفۃ الکتاب) بعد ازاں یہ اللہ کی حمد اللہ کی عطا اللہ کی مدد اللہ کی حفاظت سے (بڑی برکت والا ہے اللہ، اور برکت دے اللہ، جو چاہے اللہ، قوت نہیں مگر بجانب اللہ، ہمیں اللہ کافی ہے، اور اچھا کام بنانے والا، کیا اچھا مولیٰ اور کیا اچھا مددگار) بلند باغ ہیں جن کے انگوروں کے گچھے بوجھ کے سبب جھک کر نزدیک آگئے ہیں ان میں بلند تخت ہیں اور رکھے ہوئے کوزے اور قالینوں کی قطاریں اور جابجا رکھی ہوئی مسندیں دین ابراہیمی اور فقہ حنفی کے مسائل سے، اللہ چاہے تو تُو اس میں بہتا چشمہ

جارية من عيون تحقيقات السلف الكرام ؛ مع رفرف خضر و عبقري حسان من تمهيدات
الخلف الاعلام ؛ و عرائس نفائس كانهن الياقوت والمرجان ؛ لم يطمثهن قبلى انس و
لا جان ؛ من احكام حوادث جديدة ؛ و تحقيقات مديدة ؛ و تنقيحات سديدة ؛
و تدقيقات مجيدة ؛ و توثيقات فريدة ؛ و احكام الاحكام ؛ والنقض والابرام ؛
مما الهمنى الملك العلام ؛ ببركة خدمة علوم الاعلام ؛ مع الوف التبرى ؛ من حولى و
قدرى ؛ و صنوف الالتجاء الى الحول العظيم ؛ والطول القديم ؛ والف الف شهادة
ان لا حول ولا قوة الا بالله العزيز الحكيم ؛ وما ابرئ نفسى ان النفس لكثيرة الخطا ؛
الى الزلة والخطا ؛ فكيف مثلى ؛ فى ظلمى وجهلى ؛ وقلة الطاعة ؛ و ذلة البضاعة ؛
وكثرة الذنوب ؛ و سورة العيوب ؛ ولكن الله يفعل ما يريد ؛ فضله اوسع ولديه
المزيد ليس على الله بمستنكر ؛ ان يلحق العاجز بالقادر ؛ فما كان فيها من
الصواب ؛ وهو المرجاء من الوهاب ؛ فمن ربى وحده وانا احمده عليه ؛ وما كان
فيها من الخطأ فمنى ومن الشيطان وانا اعوذ بربى واعود اليه ؛ الا وانا احمد رضا

پائے گا اگلے کریموں کی عمدہ تحقیقات سے، اور ان کے ساتھ سبز غالیچے، اور منقش رنگین خوبصورت فرش
پچھلے مشاہیر کی آرائشوں سے، اور ستھری دلھنیں گویا وہ یاقوت و مرجان کی ہیں جن کو مجھ سے پہلے کسی آدمی
یا جن نے ہاتھ نہ لگایا، نوپیدا چیزوں کے احکام اور مفصل تحقیقوں اور صحیح تنقیحوں اور شاندار تدقیقوں اور
یکتا تائیدوں اور احکام کی مضبوطیوں اور اعتراضوں جوابوں سے جو بڑے علم والے بادشاہ نے مجھے
الہام کئے علوم اکابر کی خدمتگاری کی برکت سے، یہ جو میں کہہ رہا ہوں اس کے ساتھ ہزاروں بیزاریاں
ہیں اپنی قوت و طاقت سے اور قسم قسم کی التجائیں ہیں عظمت والی قوت اور ازلی فضل و منت کی طرف،
اور ہزار ہزار گواہیاں ہیں کہ قوت و قدرت نہیں مگر اللہ غالب عظمت والے کی عطا سے اور میں اپنے
نفس کو بری نہیں بتاتا بیشک نفس لغزش و خطا کی طرف بکثرت گامزن ہوتا ہے تو اس کا کیا پوچھنا جو مجھ
جیسا ہو میرے ظلم و جہل و کمی طاعت و خواری مایہ و کثرت گناہ و غلبہ عیوب میں مگر یہ ہے کہ اللہ جو چاہے
کرتا ہے اس کا فضل بڑی گنجائش والا اور اس کے پاس زیادہ ہے، اللہ سے کچھ دور نہیں کہ عاجز کو
قادر سے ملادے، تو جو کچھ ان میں ٹھیک ہے (اور بڑے بخشنے والے سے اسی کی امید ہے) وہ صرف میرے
رب کی طرف سے ہے اور میں اس پر اس کی حمد کرتا ہوں، اور جو غلطی ہو وہ مجھ سے اور شیطان کی طرف سے ہے
اور میں اپنے رب کی پناہ مانگتا اور اس کی طرف رجوع لاتا ہوں، ہاں ہاں میں اپنے رب کی رضا کے لئے

لربی ، وھو حسبی ، ان لم یخطر ببالی قط انی من العلماء ، او من زمرۃ الفقہاء ، او ان
لی بجنب الائمۃ مقالا ، او فی الحکم والحکم معھم مجالا ، وانما انا متیم الیھم ،
متطفل علیھم ، فمنھم اخذ ، ومنھم استفیض ، ومنھم یفیض علی ما یفیض ،
فببرکۃ ھذا فتح المولی علی الابواب ، ویسر الاسباب ، وھدی للصواب ، وان شاء اللہ فی
کل باب ، وانا اعرف حیث یحل للمقلد ان یقول اقول ، ففی میدانی اجول ، والیہ
احول ، وما حولی وصولی الا باللہ ثم بالرسول ، ثم بالسادۃ القادۃ الفحول ، علیہ
وعلیھم صلوات لا تزول ، فھاک بحمد اللہ تعالٰی جنات لاولی الالباب ، مفتحۃ لھم
الابواب ، حتی اذا جاءوھا وفتحت ابوابھا وقال لھم خزنتھا سلٰم علیکم طبتم فادخلوھا
اٰمنین ، ومن کرام کروم ریاضھا مجتنین ، ومن بلال زلال حیاضھا مرتوین ، وفی
ظلال جلال غیاضھا ساکنین ، فقد رتبت علی الکتب والابواب ، فسھل التناول وحق
التداول بین الاصحاب ، وستراھا محمیۃ وفیۃ التکرار ، ومحفوظۃ

اس کی حمد کرتا ہوں (اور وہ مجھے کافی ہے) کہ کبھی میرے دل میں یہ خطرہ نہ گزرا کہ میں عالم ہوں یا فقہاء کے
گروہ سے ہوں یا اماموں کے مقابل مجھے کوئی لفظ کہنا پہنچتا ہے یا حکم و تحکم شرع میں مجھے اُن کے ساتھ
کچھ مجال ہے بیں تو اُن کا نام لیوا ہوں اور اُن کا طفیلی انھیں سے لینا اور فائدے پاتا ہوں ، مجھ پر جو فیض آتا
ہے انھیں سے آتا ہے ، اس کی برکت سے مولٰی نے مجھ پر دروازے کھول دیے اور اسباب آسان کیے
اور خدا چاہے تو ہر مسئلہ میں حق کی طرف ہدایت فرمائے ، اور میں پہچانتا ہوں کہ مقلد کو کس جگہ اقول کہنا
روا ہے ، تو میں اپنے ہی میدان میں جولان کرتا اور اُسی کی طرف پھرتا ہوں اور میری مدد اور میری حفاظت
نہیں مگر اللہ سے پھر نبی سے پھر ہمارے اماموں سرداروں مردانِ علم سے ، نبی پر اور اُن پر وہ درودیں کہ
کبھی نہ زائل ہوں ، تو تُو اللہ تعالٰی کے شکر کے ساتھ وہ بہشتیں لے جن کے دروازے عقل والوں کے لئے
کشادہ ہیں یہاں تک کہ جب وہ اُن تک آئے اور ان کے دروازے کھولے گئے اور اُن سے اُن بہشتوں
کے خزانچیوں نے کہا تم پر سلامتی تم خوش رہو ان جنتوں میں آؤ امن پاتے ، اور ان کے باغوں کے معزز
انگور چنتے ، اور ان کے حوضوں کے نتھرے پانیوں سے سیراب ہوتے ، اور ان کے گنجان درختوں کے
سایہ عزت میں راحت لیتے اس وقت اُن اربابِ دانش کی خوشی بیان سے باہر ہے ، بات یہ ہے
کہ یہ فتاوٰی فقہ کی کتابوں اور بابوں پر مرتب کر دیے گئے ہیں تو ان سے مسئلہ نکالنا آسان اور احباب
میں اُن کا دست بدست دورہ رکھنا سزاوار ہوا ، اور عنقریب تو انھیں دیکھے گا کہ مکرر فتوے اُن میں

الدماس ۔ عن الاکثاس والاکباس ۔ بنقل فتاوی بنی الاعصاس ۔ بل ماھی من فتاوی الفقیر ۔ الا النصف او ان یزید یسیر ۔ او قلت الثلث والثلاث کثیر ۔ وذلک ان سیدی وابی ۔ وظل رحمۃ ربی ۔ ختام المحققین ۔ وامام المدققین ۔ ماحی الفتن ۔ وحامی السنن ۔ سیدنا ومولٰنا المولوی محمد نقی علی خان القادری البرکاتی ۔ امطر اللّٰہ تعالٰی علی مرقدہ الکریم شاٰبیب رضوانہ فی الحاضر والاٰتی ۔ اقامنی فی الافتاء للرابع عشر من شعبان الخیر والبشر ۔ سنۃ ۱۲۸۶ھ ست وثمانین والف و مائتین ۔ من ھجرۃ سید الثقلین ۔ علیہ وعلٰی اٰلہ الصلوات من رب المشرقین ۔ ولم تتم لی اذ ذالک اربعۃ عشر عاما من العمر ۔ لان ولادتی عاشر شوال سنۃ ۱۲۷۲ھ اثنتین وسبعین من سنی الھجرۃ الاطائب الغر ۔ فجعلت افتی ۔ ویھدینی قدس سرہ فیما اخطی ۔ فبعد سبع سنین اذن لی ۔ عطر اللّٰہ تعالٰی مرقدہ النقی العلی ۔ ان افتی واعطی ولا اعرض علیہ ۔ ولکن لم اجترئ بذلک حتی قبضہ الرحمٰن الیہ ۔ سلخ ذی القعدۃ عام سبع وتسعین ۱۲۹۷ ۔ فلو الق بالی الی جمع ما افتیت فی تلک السنین ۔ نحو

نہیں اُن کی جرم اس سے محفوظ رکھی گئی ہے کہ اور اہل زمانہ کے فتوے نقل کرکے گنتی اور کتاب کا حجم بڑھائیں بلکہ اُن میں خود میرے ہی فتوے پورے درج نہ ہو پائے آدھے ہوں گے یا کچھ زیادہ ، یا تہائی کم ہو گئے اور تہائی بہت ہوتی ہے ، اور اس کا سبب یہ ہے کہ میرے آقا اور والد سایۂ رحمتِ الٰہی خاتم محققین ، امام مدققین ، فتنوں کے مٹانے والے ، سنتوں کی حمایت فرمانے والے ، ہمارے سردار و مولیٰ حضرت مولوی محمد نقی علی خان صاحب قادری برکاتی نے (کہ اللہ عزوجل اُن کے مرقد کریم پر اب سے ہمیشہ تک اپنی رضا کے مینہ برسائے) مجھے چہاردہم شعبان خیر و بشارت کو فتوے لکھنے پر مامور فرمایا جبکہ سیدِ عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی ہجرت سے بارہ سو چھیاسی ۱۲۸۶ سال تھے ، اور اس وقت میری عمر کے چودہ برس پورے نہ ہوتے تھے کہ میری پیدائش ہجرت کے پاکیزہ روشن برسوں سے دہم شوال ۱۲۷۲ھ میں ہے تو میں نے فتوے دینا شروع کیا اور جہاں میں غلطی کرتا حضرت قدس سرہٗ اصلاح فرماتے ، اللہ عزوجل ان کے مرقد پاکیزہ و بلند کو معطر فرمائے ، سات برس کے بعد مجھے اذن فرمادیا کہ اب فتوے لکھوں اور بے حضور کو سنائے سائلوں کو بھیج دیا کروں ، مگر میں نے اس پر جرأت نہ کی ، یہاں تک کہ رحمٰن عزوجل نے حضرت والا کو سلخ ذی القعدہ ۱۲۹۷ھ میں اپنے پاس بلالیا ، تو ان برسوں میں جو فتوے تقریباً ایک قرن کامل یعنی

اثنتی عشرة سنة، قرنا کاملا فی الاخر منه، وبعد ذلك ان اتی السؤال من بلاد قریبة ودانیة، ومسالك بعیدة قاصیة، عشر مرات فصاعدا لم اثبت فی الکتاب الا جوابا واحدا، الا لفائدة او عائدة زائدة، او طرو نسیان، وقلما یسلم منه انسان، ومع فوات الکثیرة وسوء الاختصار، قد بلغت الی الأن سبع مجلدات کبار، کل مجلد ما بین سبعین وکراسا کبیرا الی ثمانین، والأن هی فی ازدیاد الی ماشاء الکریم الجواد فاستثقل الاحباب حجم المجلدات وجزؤها علی اثنی عشر، وما یرزق المولی من بعد ذلك فسیکون ذیلا بعونه الاکبر، وسمیتها بالعطایا النبویة فی الفتاوی الرضویة، جعلها الله وسیلة لرضاه، ونافعة فی الدارین لی ولعباده، وجود اجابتها اعلی جمیع بلاده، واهب واهب المراد قبول القبول علیها وصانها من کل لدود جهول، فقد عذت برب الفلق، من شر ما خلق، ومن شر حاسد اذا حسد، ومن شر حاقد اذا حقد، اللهم من استعاذ بك فقد استعاذ بعظیم، عز جارك وجل ثناؤك وجهك الکریم، صل وسلم

بارہ سال تک مجھے ان کے جمع کرنے کا خیال نہ آیا اور اس کے بعد پاس پاس کے شہروں اور دُور دراز کے ملکوں سے اگر سوال دس یا زیادہ بار آیا تو کتاب میں ایک ہی بار کا جواب درج کیا مگر کسی فائدے یا نفع کے لئے یا بھول کر کہ آدمی بھول سے کم خالی ہوتا ہے، اور باوجودیکہ اتنے کثیر فتاوے جاتے رہے اور باقیوں میں اس قدر اختصار منظور رہا اب تک میرے فتاوے سات مجلد کبیر تک پہنچ گئے ہر جلد چودہ سو صفحہ کلاں سے سولہ سو کے اندر تک، اور ہنوز جہاں تک وہ جود و کرم والا چاہے افزائش ہی ہے پس احباب نے مجلدات کا حجم بھاری دیکھ کر فتاوے کو بارہ جلدوں پر تقسیم کیا۔ اور جو کچھ مولی تعالی اس کے بعد عطا فرمائے گا وہ اس کی مدد اکبر سے عنقریب ذیل فتاوی ہو جائے گا، اور میں نے اس کا نام العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ رکھا اللہ اسے اپنی رضا کا وسیلہ بنائے اور دونوں جہان میں مجھے اور اپنے بندوں کو اس سے نفع پہنچائے اور اسے اپنے سب شہروں پر نفع رسانی کے لئے بھیجے والا عظیم باران بنائے، اور مرادیں دینے والا اس پر قبول کی نسیم چلائے، اور ہر سخت جھگڑالو سے اُسے بچائے، اس لئے کہ میں پروردگار صبح کی پناہ میں آیا اُس کی تمام مخلوقات کے شر سے اور حاسد کی برائی سے جب وہ حسد کرے اور کینہ کے ضرر سے جب وہ کینہ رکھے، اے اللہ! جس نے تیری پناہ لی اس نے بڑی عظمت والے کی پناہ لی، عزت والا وہ ہے جسے تو پناہ بخشے، تیرے وجہ کریم کی تعریف کمال بزرگ ہے اس

وبارك على هٰذا الحبيب الرءوف الرحيم ، وعلٰى اٰله وصحبه واوليائه وعلمائه بالوف التكريم ، واشهد ان لا اله الا اللّٰه وحدهٗ لا شريك له ، واشهد ان سيدنا ومولٰنا محمدا عبدهٗ ورسولهٗ بالهدى ودين الحق ارسله ، صلى اللّٰه تعالٰى وسلم عليه ، وعلٰى كل من هو مرضي لديه ، وعلٰى كل مسلم ملتجئ اليه ، فی كل اٰن دائما ابدا ، مالا يحصيه احد عددا اٰمين !

رافت ورحمت والے پیارے پر درود وسلام وبرکت اتار اور اُن کے آل واصحاب اور ان کے اولیا ان کے علما پر ہزاروں تعظیم کے ساتھ ، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالٰی کے سوا کوئی سچا معبود نہیں ، ایک اکیلا کوئی اُس کا ساجھی نہیں ، اور گواہی دیتا ہوں کہ ہمارے مالک ہمارے مولٰی محمد اس کے بندے اس کے رسول ہیں کہ اُس نے انھیں راہنمائی اور سچے دین کے ساتھ بھیجا ، اللہ تعالٰی اُن پر درود وسلام نازل فرمائے اور اُن سب پر جو اُن کو پسند ہیں اور ہر اُس مسلمان پر جو اُن کی طرف التجا لے جائے ہر آن میں ہمیشہ اتنی کہ کوئی گن نہ سکے ، الٰہی ! قبول کر ۔

سند الفقیر فی الفقہ المنیر مسلسلا بالحنفیۃ الکرام والمفتین والمصنّفین والمشائخ الاعلام

لہ بحمد اللہ تعالٰی طرق کثیرۃ من اجلّہا انّی اُرویہ عن سراج البلاد الحرمیۃ مفتی الحنفیۃ بمکۃ المحمیۃ مولٰنا الشیخ عبد الرحمٰن السراج ابن المفتی الاجل مولٰنا عبد اللّٰہ السراج عن مفتی مکۃ سیدی جمال بن عبد اللّٰہ بن عمر عن الشیخ الجلیل محمد عابد الانصاری المدنی عن الشیخ یوسف بن محمد بن علاء الدین المزجاجی عن الشیخ عبد القادر بن خلیل عن الشیخ اسمٰعیل بن عبد اللّٰہ الشہیر بعلی زادہ البخاری عن العارف باللّٰہ تعالٰی الشیخ عبد الغنی بن اسمٰعیل بن عبد الغنی النابلسی (وھو صاحب الحدیقۃ الندیۃ والمطالب الوفیۃ والتصانیف الجلیلۃ الزکیۃ) عن والدہ مؤلف شرح الدرر والغرر عن شیخین جلیلین احمد الشوبری وحسن الشرنبلالی

فقہ روشن میں میری سند کہ معزز حنفیہ اور مشہور مفتیوں مصنفوں اماموں سے مسلسل ہے خدا کا شکر اس کے بہت سے طریق ہیں اُن میں نہایت عظمت والے طرق سے یہ ہے کہ میں فقہ روایت کرتا ہوں شمع حرم مفتی مکہ معظمہ مولانا عبد الرحمٰن سراج ابن مفتی اجل مولانا عبداللہ سراج مکی سے، وہ ستائیس واسطوں سے امام اعظم تک، وہ چار واسطوں سے حضور پُرنور سید المرسلین تک، صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

7/7

محشي الدرر والغرر (وهو صاحب نور الايضاح وشرحيه مراقي الفلاح وامداد الفتاح والتصانيف الملاح) برواية الاول عن الشيخ عمر بن نجيم صاحب النهر الفائق والشمس الحانوتي صاحب الفتاوى والشيخ علي المقدسي شارح نظم الكنز و رواية الثاني عن الشيخ عبد الله النحريري والشيخ محمد بن عبد الرحمن المسيري والشيخ محمد بن احمد الحموي والشيخ احمد المحبي سبعتهم عن الشيخ احمد بن يونس الشلبي صاحب الفتاوى عن سري الدين عبد البر بن الشحنة شارح الوهبانية عن الكمال ابن الهمام (وهو المحقق حيث اطلق صاحب فتح القدير) عن السراج قارئ الهداية عن علاء الدين السيرافي[1] عن السيد جلال الدين[2] الخبازي شارح

عه۱ هكذا هو في رواياتي بالفاء وهو الاشهر ويقال سيرامي بالميم وهو الواقع في الفتح القدير والطحطاوي ورد المحتار وسيراف بالفاء كشيراز بلدة بفارس على ساحل البحر مما يلي كرمان منها ابوسعيد النحوي المشهور وبالميم مدينة بالروم منها النظام يحيى بن يوسف بن فهد النحوي تلميذ التفتازاني ۱۲ منه دام فيضه۔

میری روایات میں اسی طرح ہے فا کے ساتھ، اور یہی زیادہ مشہور ہے۔ سیرامی بھی کہا جاتا ہے یہی فتح القدیر، طحطاوی اور ردالمحتار میں ہے۔ سیراف فا کے ساتھ شیراز کے وزن پر فارس میں سمندر کے کنارے، کرمان کے پاس ایک گاؤں ہے۔ مشہور نحوی ابوسعید یہیں کے رہنے والے تھے۔ اور میم کے ساتھ (سیرام) روم کا ایک شہر ہے، علامہ تفتازانی کے شاگرد نظام یحیٰی بن یوسف بن فہد نحوی اسی جگہ کے رہنے والے تھے۔ (ت)

عه۲ هكذا هو في روايتي هذه وفي روايتي الاخرى من طريق السراج حانوتي عن ابراهيم الكركي صاحب الفيض عن الشيخ محب الدين الاقصرائي عن قارئ الهداية عن السيرافي بلفظ عن السيد

میری اس روایت میں اسی طرح ہے اور میری دوسری روایت سے کہ سراج حانوتی نے روایت کی صاحب الفیض ابراہیم کرکی سے، انھوں نے شیخ محب الدین قصرائی سے، انھوں نے قاری الہدایہ سے، انھوں نے سیرافی سے، ان کے الفاظ یہ ہیں: میں روایت کرتا ہوں سید

(باقی برصفحہ آئندہ)

الهداية عن الشيخ عبد العزیز البخاری صاحب الکشف والتحقیق عن جلال الدین الکبیر عن الامام عبد الستار بن محمد الکردری عن الامام برهان الدین صاحب الهدایة عن الامام فخر الاسلام البزدوی عن شمس الائمة الحلوانی عن القاضی ابی علی النسفی عن ابی بکر محمد بن

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جلال الدین بن شمس الدین الکرلانی عن عبد العزیز بن محمد بن احمد البخاری الخ والسید جلال الدین هذا هو صاحب الکفایة شرح الهدایة تلمیذ حسام الدین السغناقی صاحب النهایة اول شروح الهدایة والخبازی صاحب المغنی فی الاصول عمر بن محمد بن عمر هو ایضا شرح الهدایة وکلاهما من تلامذة صاحب الکشف والتحقیق، والله تعالٰی اعلم ۱۲ منه دام فیضه۔

عـــه هکذا هو فی روایتی ووقع فی اسانید السید الطحطاوی والسید الشامی عن فخر الاسلام عن شمس الائمة السرخسی عن شمس الائمة الحلوانی الخ اقول وهذا من المزید فی متصل الاسانید فان الامام فخر الاسلام قد اخذ عن شمس الائمة الحلوانی بلاواسطة قال الذهبی فی سیر اعلام النبلاء فی ترجمة

جلال الدین بن شمس الدین الکرلانی سے، وہ عبد العزیز بن محمد بن احمد بخاری سے الخ، یہ سید جلال الدین صاحب کفایہ شرح ہدایہ ہیں، اور ہدایہ کے پہلے شارح حسام الدین سغناقی صاحب نہایہ کے شاگرد ہیں، اور خبازی علم اصول کی کتاب المغنی کے مصنف عمر بن محمد بن عمر ہیں، انہوں نے بھی ہدایہ کی شرح لکھی ہے اور یہ دونوں صاحب الکشف والتحقیق (علامہ عبد العزیز بخاری) کے شاگرد ہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ دام فیضہ (ت)

میری روایت میں اسی طرح ہے اور سید طحطاوی اور سید شامی کی سندوں میں یہ ہے، فخر الاسلام روایت کرتے ہیں شمس الائمہ سرخسی سے اور وہ شمس الائمہ حلوانی سے الخ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ سند متصل میں اضافہ ہے کیونکہ امام فخر الاسلام نے علم فقہ شمس الائمہ حلوانی سے بلاواسطہ حاصل کیا ہے۔ علامہ ذہبی سیر اعلام النبلاء میں امام حلوانی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، ان سے

(باقی برصفحہ آئندہ)

الفضل البخاری عن الامام ابی عبد اللہ[عــہ] السید موفق عن عبد اللہ بن

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الامام الحلوانی اخذ عنہ شمس الائمۃ السرخسی وفخر الاسلام البزدوی واخوہ صدر الاسلام الخ وارخ وفاتہ ببخارا ۴۵۶ھ سنۃ اربعمائۃ وست خمسین و وفاۃ فخر الاسلام بکش فی رجب ۴۸۲ھ سنۃ اربعمائۃ واثنتین وثمانین قال وولد فی حدود ۴۰۰ھ سنۃ اربعمائۃ فیکون عمرہ عند وفاۃ الحلوانی نحو ست وخمسین[۵۶] سنۃ ۱۲ منہ دام فیضہ۔

عــہ ھکذا ھو فی روایتی ھذہ وکذا فی سند الطحاوی والشامی وثبت شیخ الشامی والمشھورات کنیتہ ابو محمد واسمہ عبد اللہ بن محمد وھو الواقع فی روایتی الاخری من طریق عز الدین احمد بن مظفر و عبد العزیز المذکور البخاری کلیھما عن حافظ الدین البخاری عن شمس الائمۃ الکردری عن بدر الائمۃ عمر الورسکی عن الامام رکن الدین عبد الرحمٰن الکرمانی عن فخر القضاۃ الارسابندی عن عماد الاسلام عبد الرحیم الزوزنی عن القاضی الامام

شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی اور ان کے بھائی صدر الاسلام نے علم حاصل کیا۔ ذہبی نے (سیر اعلام النبلاء میں ذکر کیا) کہ ان کا وصال ۴۵۶ھ میں بخارا میں ہوا، اور فخر الاسلام کا وصال ماہ رجب ۴۸۲ھ میں کش میں ہوا۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ فخر الاسلام کی پیدائش ۴۰۰ھ کے لگ بھگ ہوئی۔ اس طرح شمس الائمہ کے وصال کے وقت ان کی عمر چھپن[۵۶] (برس) ہوگی ۱۲ منہ دام فیضہ (ت)

میری اس روایت میں اسی طرح ہے اور اسی طرح علامہ طحطاوی اور شامی کی سند اور علامہ شامی کے شیخ کی تحریر میں ہے۔ مشہور یہ ہے کہ ان کی کنیت ابو محمد اور نام عبد اللہ بن محمد ہے اور یہی میری دوسری روایت میں واقع ہے جو عز الدین احمد بن مظفر اور عبد العزیز بخاری (جو پہلی روایت میں مذکور ہیں) سے مروی ہے وہ دونوں حافظ الدین بخاری سے، وہ شمس الائمہ کردری سے، وہ بدر الائمہ عمر ورسکی سے، وہ امام رکن الدین عبد الرحمٰن کرمانی سے، وہ فخر القضاۃ ارسابندی سے، وہ عماد الاسلام عبد الرحیم زوزنی سے، وہ قاضی ابو زید دبوسی سے، وہ استاذ

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ابی حفص البخاری عن ابیہ احمد بن حفص (وھو الامام الشھیر بابی حفص الکبیر) عن الامام الحجۃ ابی عبد اللہ محمد بن الحسن الشیبانی عن الامام الاعظم ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراھیم عن علقمۃ والاسود عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ابی ثریا الدبوسی عن الاستاذ ابی جعفر الاستروشنی عن ابی الحسن علی النسفی عن الامام الفضلی قال اخبرنا الامام ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن یعقوب السبذمونی الحارثی الخ فلعل لہ کنیتین ابو محمد وابو عبد اللہ۔ واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ دام فیضہ۔

ابوجعفر استروشنی سے، وہ ابوالحسن علی نسفی سے، وہ امام فضلی سے روایت کرتے ہیں کہ ہمیں امام ابومحمد عبد اللہ بن محمد بن یعقوب سبذمونی حارثی نے بیان کیا الخ ہوسکتا ہے کہ ان کی دو کنیتیں ہوں (۱) ابومحمد (۲) ابوعبداللہ۔ واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ دام فیضہ (ت)

اس میں عرفِ عام اور تبدیلیٔ زمانہ کا لحاظ ضروری ہے، اور یہ دیکھنا ہوگا کہ کون سی صورت آسانی کی ہے اور کس پر تعامل ہے اور کس کی دلیل قوی ہے، اور ایسے لوگوں سے زمانہ خالی نہیں ہے جو ان امور میں حقیقی امتیاز کرسکیں نہ کہ محض ظن و تخمین سے اور جو لوگ خود امتیاز نہ کرسکیں وہ ایسے لوگوں سے مدد لیں جو امتیاز کرسکتے ہیں تاکہ وہ بری الذمہ ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

اقول: وتلك شكاة ظاهر عنك عارها، ولنقدم قبل الجواب مقدمات تكشف الحجاب **الاولى** ليس حكاية قول افتاء به فانا نحكي اقوالا خارجة عن المذهب ولا يتوهم احد انا نفتي بها انما الافتاء ان تعتمد على شيئ وتبين لسائلك ان هذا حكم الشرع في ما سألت وهذا لا يحل لاحد من دون ان يعرفه عن دليل شرعي والا كان جزافا او افتراء على الشرع ودخولا تحت قوله عز وجل ام تقولون على الله ما لا تعلمون[1] وقوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون[2] **الثانية** الدليل على وجهين اما تفصيلي ومعرفته خاصة باهل النظر والاجتهاد فان غيره وان علم دليل المجتهد في مسألة لا يعلمه الا شفتين كما يظهر مما بيناه في رسالتنا المباركة ان شاء الله تعالى الفضل الموهبي في معنى اذا صح الحديث فهو مذهبي فانه قطع تلك المنازل التي بينا فيها لا يمكن الا المجتهد واشار الى بعض قليل منه في عقود

میں کہتا ہوں یہ ایسی شکایت ہے جس کی عار تجھ سے ظاہر زائل ہونے والی ہے، اب ہم کچھ تمہیدی مقدمات بیان کرتے ہیں جن سے حق کی وضاحت میں آسانی ہوگی۔

پہلا مقدمہ کسی قول کی حکایت، اس قول پر افتاء کو مستلزم نہیں کیونکہ ہم بہت سے ایسے اقوال بیان کرتے ہیں جو مذہب (ابی حنیفہ) سے الگ ہوتے ہیں اور کوئی بھی نہیں سمجھتا ہے کہ ہم ان اقوال پر فتوٰی دیتے ہیں، افتاء کے معنی یہ ہیں کہ ہم کسی چیز پر اعتماد کریں اور سائل کو بتائیں کہ تم نے جو سوال کیا ہے اس میں شرع کا یہ حکم ہے اور یہ اس کے لیے حلال ہے جو کسی چیز کو اس کی شرعی دلیل سے پہچانتا ہو ورنہ یہ غلط ہوگا اور شریعت پر افتراء ہوگا، اور ایسا کرنے والا اللہ کے اس قول کا مصداق ہوگا "کیا تم اللہ پر وہ بات کہتے ہو جس کا تم کو علم نہیں۔" نیز فرمایئے "کیا اللہ نے تمہیں اجازت دی ہے کہ تم اللہ پر افتراء باندھتے ہو۔"

دوسرا مقدمہ دلیل کی دو قسمیں: ایک تو تفصیلی ہے اور اس کی معرفت اہلِ نظر و اجتہاد کے ساتھ خاص ہے کیونکہ دوسرے حضرات اگر کسی مسئلہ میں مجتہد

---

[1] القرآن ۲/۸۰ [2] القرآن ۱۰/۵۹

رسالہ

اَجلی الاِعلام اَنّ الفتوٰی مُطلقًا علٰی قولِ الاِمام ١٣٣٢

(روشن تر آگاہی کہ فتوٰی قولِ امام پر ہے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ الحق، علی دینہ الحنفی، الذی ایدنا بائمۃ یقیمون الاود، ویدیمون المدد، باذن الجواد الصمد، وجعل من بینھم امامنا الاعظم کالقلب فی الجسد، والصلوٰۃ والسلام، علی الامام الاعظم للرسل الکرام الذی

ہر ستائش خدا کے لئے جو دینِ حنفی پر نہایت مہربان ہے، جس نے ہمیں ایسے ائمہ سے قوت دی جو جود و سخا والے بے نیاز رب کے اذن سے کجی درست کرنے والے اور ہمیشہ مدد پہنچانے والے ہیں، اور ان کے درمیان ہمارے امام اعظم کو یوں رکھا جیسے جسم میں قلب کو رکھا ــــ اور درود و سلام ہو معزز رسولوں کے امامِ اعظم پر جن کا یہ

ف: رسالہ جلیلہ اس امر کی تحقیق عظیم میں کہ فتوٰی ہمیشہ قولِ امام پر ہے اگرچہ صاحبین خلاف پر ہوں اگرچہ خلاف پر فتوٰی دیا گیا ہو اختلاف زمانہ و ضرورت و تعامل وغیرہا جن وجوہ سے قولِ دیگر پر فتوٰی مانا جاتا ہے وہ درحقیقت قولِ امام ہی ہوتا ہے۔

جاءنا حقا من قوله المأمون، استفت[1] قلبك وان افتاك المفتون، وعليهم وعلى اٰله واٰلهم وصحبه وصحبهم وشانه و

ارشاد گرامی بجا طور پر ہمیں ملا کر اپنے قلب سے فتوٰی دریافت کر اگرچہ مفتیوں کا فتوٰی تجھے مل چکا ہو، اور (درود وسلام ہو) ان رسولوں پر یوں ہی سرکار کے آل واصحاب وجماعت پر اور حضرات رسل کے

عـه جعل الامام الاعظم كالقلب ثم ذكر هذا الحديث استفت قلبك وان افتاك المفتون فاكرم به من براعة استهلال الحديث رواه الامام احمد[1] والبخاري في تاريخه عن وابصة بن معبد الجهني رضي الله تعالٰى عنه بسند حسن بلفظ استفت نفسك[2] وروى احمد بسند صحيح عن ابي ثعلبة الخشني رضي الله تعالٰى عنه عن النبي صلى الله تعالٰى عليه وسلم البر ما سكنت اليه النفس واطمأن اليه القلب والاثم ما لم تسكن اليه النفس ولم يطمئن اليه القلب وان افتاك المفتون[3] اھ منه غفر له۔

پہلے امام اعظم کو قلب کی طرح قرار دیا پھر یہ حدیث ذکر کی "اپنے قلب سے فتوٰی طلب کر اگرچہ مفتیوں کا فتوٰی تجھے مل چکا ہو" اس میں کیا ہی عمدہ براعت استہلال ہے (یعنی یہ اشارہ ہو جاتا ہے کہ قلب ـــ امام اعظم ـــ کا فتوٰی راجح ہوگا اگرچہ دوسرے فتوے اس کے برخلاف ہوں) حدیث مذکور امام احمد نے مسند میں اور امام بخاری نے تاریخ میں وابصہ بن معبد جہنی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسند حسن روایت کی ہے اس کے الفاظ میں "استفت نفسك" ہے یعنی تو اپنی ذات سے فتوٰی طلب کر ـــ اور امام احمد نے بسند صحیح ابو ثعلبہ خشنی رضی اللہ تعالٰی عنہ کے ذریعہ نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے یوں روایت کی ہے "نیکی وہ ہے جس میں نفس کو سکون اور قلب کو اطمینان ملے اور گناہ وہ ہے جس سے نفس کو سکون اور قلب کو اطمینان نہ ہو اگرچہ فتوٰی دینے والے (اس کی درستی کا) فتوے دے دیں ۱۲ منہ (ت)

---

[1] مسند احمد بن حنبل عن وابصہ بن معبد رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۲۲۸
اتحاف السادۃ المتقین الباب الثانی دار الفکر بیروت ۱/ ۱۶۰
[2] التاریخ البخاری ترجمہ ۲۳۴۴ محمد ابو عبداللہ الاسدی دار الباز مکۃ المکرمۃ ۱/ ۱۴۵
الجامع الصغیر حدیث ۹۹۱ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۶۲
[3] مسند احمد بن حنبل حدیث ابی ثعلبۃ الخشنی المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۱۹۴

فانهم ، الی یوم یدعی کل اناس
بامامهم ، امین اعلم رحمنی الله
تعالی وایاك ، وتولی بفضله هدای
وهداك ، انه قال العلامة
المحقق البحر فی صدر قضاء
البحر بعد ما ذکر تصحیح السراجیة
ان المفتی یفتی بقول ابی حنیفة
علی الاطلاق[1] وتصحیح حاوی
القدسی اذا کان الامام فی جانب
وهما فی جانب ان الاعتبار لقوة
المدرك[2] ما نصه فان قلت کیف
جاز للمشائخ الافتاء بغیر قول
الامام الاعظم مع انهم مقلدون
قلت قد اشکل علی ذلك مدة
طویلة ولم ار فیه جوابا
الا ما فهمته الأن من کلامهم
وهو انهم نقلوا عن
اصحابنا[عه] انه لا یحل

آل واصحاب اور جماعت پر بھی اس روز تک جبکہ
ہر گروہ کو اس کے امام وپیشوا کے ساتھ بلایا
جائے گا۔ الٰہی! قبول فرما۔ آپ کو معلوم ہو،
خدا مجھ پر اور آپ پر رحم فرمائے، اور اپنے فضل سے
مجھے اور آپ کو راہِ راست پر چلائے۔ کہ علامہ محقق
صاحب بحر الرائق نے البحر الرائق کتاب القضاء
کے شروع میں پہلے یہ دو تصحیحیں ذکر کیں (۱) تصحیح
سراجیہ، مفتی کو مطلقاً قولِ امام پر فتویٰ دینا ہے۔
(۲) تصحیح حاوی قدسی: اگر امام اعظم ایک جانب
ہوں اور صاحبین دوسری جانب تو قوتِ دلیل کا
اعتبار ہوگا۔ اس کے بعد وہ یوں رقم طراز ہیں:
اگر یہ سوال ہو کہ مشائخ کو یہ جواز کیسے ملا کہ وہ امام اعظم
کے مقلد ہوتے ہوئے ان کا قول چھوڑ کر دوسرے
کے قول پر فتویٰ دیں؟ تو میں کہوں گا کہ یہ اشکال
عرصہ دراز تک مجھے درپیش رہا اور اس کا کوئی جواب
نظر نہ آیا۔ مگر اس وقت ان حضرات کے کلام
سے اس اشکال کا یہ حل سمجھ میں آیا کہ حضرات
مشائخ نے ہمارے اصحاب سے یہ ارشاد نقل

عه قال الرملی هذا مروی عن
ابی حنیفة رضی الله تعالٰی عنه
وکلامه هنا موهم ان
ذلك مروی عن المشائخ کما هو

یہاں خیر الدین رملی اعتراض فرماتے ہیں کہ یہ بات
امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے،
اور کلام بحر سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات
حضرات مشائخ سے مروی ہے جیسا کہ اس کے سیاق
(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] و [2] البحر الرائق کتاب القضاء فصل فی التقلید ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

لاحد ان یفتی بقولنا حتی	فرمایا ہے کہ کسی کے لئے ہمارے قول پر فتویٰ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ظاہر من سیاق کلامہ اقول ای حرف[1] فی کلامہ یوھم روایتہ عن المشائخ وای سیاق یظھرہ انما جعل خلاف المشائخ لانھم منھیون عن الافتاء بقول الاصحاب مالم یعرفوا دلیلہ فھم منھیون لاناھون. اما الاصحاب[2] فنعم روی عنھم کما روی عن الامام رضی اللہ تعالٰی عنھم فی مناقب الامام للامام الکردری عن عاصم بن یوسف "لم یر مجلس انبل من مجلس الامام وکان انبل اصحابہ اربعۃ زفر وابویوسف وعافیۃ واسد بن عمرو وقالوا لایحل لاحد ان یفتی بقولنا حتی یعلم من

سے ظاہر ہے اھ اقول کلامِ بحر کے کس حرف سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے اور کس سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قول حضرات مشائخ سے مروی ہے؟ بحر نے تو بس یہ بتایا ہے کہ مخالفت مشائخ کی وجہ یہ ہے کہ انہیں معرفتِ دلیل کے بغیر قولِ اصحاب پر فتوٰی دینے سے ممانعت تھی جس سے معلوم ہوا کہ مشائخ اس کام سے ممنوع تھے نہ یہ کہ وہ خود مانع تھے ---- اب رہی یہ بات کہ قول مذکور نہ صرف امام اعظم بلکہ ان کے اصحاب سے بھی منقول ہے تو ہاں واقعی یہ حضرات اصحاب سے بھی اسی طرح منقول ہے جیسے حضرت امام سے منقول ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم ۔ امام کردری کی تصنیف مناقب امام اعظم میں عاصم بن یوسف سے یہ روایت ہے کہ، امام اعظم کی مجلس سے زیادہ معزز کوئی مجلس دیکھنے میں نہ آئی ۔ اور ان کے اصحاب میں زیادہ معزز و بزرگ چار حضرات تھے (۱) زفر (۲) ابویوسف (۳) عافیہ (۴) اسد بن عمرو --- (باقی برصفحہ آئندہ)

[1] : تطفل علی العلامۃ الرملی والشامی

[2] : تطفل علیھما۔

---

[1] منحۃ الخالق علی بحرالرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

يعلم من اين قلنا حتى نقل في السراجية ان هذا سبب مخالفة عصام للامام وكان يفتي بخلاف قوله كثيرا لانه لم يعلم الدليل وكان يظهر له دليل غيره فيفتي به فاقول ان هذا الشرط كان في زمانهم اما في زماننا فيكتفي بالحفظ كما في القنية وغيرها فيحل الافتاء بقول الامام بل يجب

دینا روا نہیں جب تک اسے یہ علم نہ ہوجائے کہ ہمارا ماخذ اور ہمارے قول کی دلیل کیا ہے۔ یہاں تک کہ سراجیہ میں منقول ہے کہ اسی وجہ سے شیخ عصام سے امام اعظم کی مخالفت عمل میں آئی، ایسا بہت ہوتا کہ وہ قول امام کے برخلاف فتویٰ دیتے کیونکہ انھیں دلیل امام معلوم نہ ہوتی اور دوسرے کی دلیل ان کے سامنے ظاہر ہوتی تو اسی پر فتویٰ دیتے۔ (صاحب بحر فرماتے ہیں) میں کہتا ہوں یہ شرط حضرات مشایخ کے زمانے میں تھی لیکن ہمارے زمانے میں بس یہی کافی ہے کہ ہمیں امام کے اقوال حفظ ہوں جیسا کہ قنیہ وغیرہ میں ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ابن قلنا ولا ان يروي عنا شيئا لم يسمعه منا[1]" و فيها عن ابن جبلة سمعت محمدا يقول لا يحل لاحد ان يروي عن كتبنا الا ما سمع او يعلم مثل علمنا[2] ۱۲ منه غفر له۔

ان حضرات نے فرمایا، کسی کے لئے ہمارے قول پر فتویٰ دینا اس وقت تک روا نہیں جب تک اُسے یہ نہ معلوم ہوجائے کہ ہم نے کہاں سے کہا ہے، نہ ہی اس کے لئے یہ روا ہے کہ ہم سے کوئی ایسی بات روایت کرے جو ہم سے سُنی نہ ہو۔ اسی کتاب میں ابن جبلہ کا یہ بیان مروی ہے کہ میں نے امام محمد کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ کسی کے لئے ہماری کتابوں سے روایت کرنا روا نہیں مگر وہ جو خود اس نے سنا ہو یا وہ جو ہماری طرح علم رکھتا ہو ۱۲ منہ (ت)

---

[1] المناقب للکردری ذکر عافیہ بن یزید الاودی الکوفی مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۲/ ۲۱۴

[2] اقوال الامام الشافعی فی تعظیم الامام محمد بن الحسن مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۲/ ۱۵۲

وان لم نعلم من این قال
وعلى هذا انما صححه في
الحاوي مبني على ذلك
الشرط وقد صححوا ان الافتاء
بقول الامام فينتج من هذا
انه يجب علينا الافتاء بقول الامام
وان افتى المشائخ بخلافه
لانهم انما افتوا بخلافه لفقد
شرطه في حقهم و
هو الوقوف على دليله و
اما نحن فلنا الافتاء وان لم
نقف على دليله وقد وقع
للمحقق ابن الهمام في مواضع
الرد على المشائخ في الافتاء
بقولهما بانه لا يعدل عن
قوله الا لضعف دليله و
هو قوي في وقت العشاء
لكونه الاحوط وفي تكبير
التشريق في آخر وقته
الى آخر ما ذكره في
فتح القدير لكن هو
اهل للنظر في الدليل
ومن ليس باهل للنظر فيه
فعليه الافتاء بقول الامام
والمراد بالاهلية هنا ان

تو اب اگرچہ ہمیں قول امام کی دلیل معلوم نہ ہو ،
قول امام پر فتویٰ دینا جائز بلکہ واجب ہے ـــــ
اس تفصیل کے پیش نظر تصحیح حاوی کی بنیاد وہی شرط
ہے جو حضرات مشایخ کے لئے اس زمانے میں تھی.
اور اب علماء نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے کہ قول امام
پر ہی فتویٰ ہوگا، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم پر
یہی لازم ہے کہ قول امام پر فتویٰ دیں اگرچہ مشایخ
اس کے برخلاف فتویٰ دے چکے ہوں اس لئے
کہ اس کے خلاف افتائے مشایخ کی وجہ یہ ہے
کہ خود قول امام پر فتویٰ دینے کے لئے اس کی
دلیل سے باخبر ہونے کی جو شرط ان کے حق میں تھی
وہ مفقود تھی (وہ اس کی دلیل سے باخبر نہ ہو سکے
اس لئے اس پر فتویٰ نہ دے سکے) اور ہمارے
لئے یہ شرط نہیں، ہمیں قول امام پر ہی فتویٰ دینا ہے
اگرچہ اس کی دلیل سے آگاہی نہ ہو ـــــ اور محقق
ابن ہمام نے تو متعدد جگہ قول صاحبین پر فتویٰ دینے
سے متعلق مشایخ پر رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ
قول امام سے ـــــ بجز اس کے اس کی دلیل
ضعیف ہو ـــــ انحراف نہ ہوگا اور وقت عشا سے
متعلق قول امام کی دلیل قوی ہے اس لئے کہ اسی
میں زیادہ احتیاط ہے، اسی طرح تکبیر تشریق کے
آخری وقت کی تعیین میں بھی قوت دلیل اس طرف
ہے ـــــ اس کے آگے فتح القدیر میں مزید بھی
ہے ـــــ لیکن امام ابن الہمام کو دلیل میں نظر وفکر
کی اہلیت حاصل تھی جو دلیل میں نظر کی اہلیت نہیں

يكون عالما مميزا بين الاقاويل له قدرة على ترجيح بعضها على بعض[1] اهـ

وتعقبه العلامة ش فى شرح عقوده بقوله لا يخفى عليك ما فى هذا الكلام من عدم الانتظام ولهذا اعترضه محشيه الخير الرملى بان قوله يجب علينا الافتاء بقول الامام وان لم نعلم من اين قال مضاد لقول الامام لا يحل لاحد ان يفتى بقولنا حتى يعلم من اين قلنا اذ هو صريح فى عدم جواز الافتاء لغير اهل الاجتهاد فكيف يستدل به على وجوبه فنقول ما يصدر من غير الاهل ليس بافتاء حقيقة وانما هو حكاية عن المجتهد انه قائل بكذا و باعتبار هذا الملحظ تجوز حكاية قول غير الامام فكيف يجب علينا الافتاء بقول الامام و ان

دیکھنا اس پر تو یہی لازم ہے کہ قولِ امام پر فتویٰ دے۔ یہاں اہلیت کا مطلب یہ ہے کہ اقوال کی معرفت اور ان کے مراتب میں امتیاز کی لیاقت کے ساتھ ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی قدرت حاصل ہو۔ اھ

اس کلام پر علامہ شامی نے شرحِ عقود میں یوں تنقید کی ہے "اس کلام کی بے نظمی ناظرین پر مخفی نہیں۔ اسی لئے اس کے محشی خیر الدین رملی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ ایک طرف ان کا کہنا یہ ہے کہ "ہمیں قولِ امام پر فتویٰ دینا واجب ہے اگرچہ اس قول کی دلیل اور ماخذ ہمارے علم میں نہ ہو" ــــ دوسری طرف امام کا ارشاد یہ ہے کہ "کسی کے لئے ہمارے قول پر فتویٰ دینا حلال نہیں جب تک اسے یہ علم نہ ہو جائے کہ ہم نے کہاں سے کہا" دونوں میں تضاد ہے اس لئے کہ قولِ امام سے صراحۃً واضح ہے کہ اہلیتِ اجتہاد کے بغیر فتویٰ دینا جائز نہیں۔ پھر اس سے اس شرط کے بغیر وجوبِ افتاء پر استدلال کیسے ہو سکتا ہے؟ ــــ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ غیر اہلِ اجتہاد سے جو حکم صادر ہوتا ہے وہ حقیقۃً افتاء نہیں، وہ تو امام مجتہد سے صرف اس بات کی نقل و حکایت ہے کہ وہ اس حکم کے قائل ہیں جب حقیقت یہ ہے تو غیر امام کے قول کی نقل و حکایت بھی جائز ہے پھر ہم پر یہ واجب کیسے رہا کہ ہم قولِ امام ہی پر

---

[1] بحر الرائق کتاب القضاء فصل فی التقلید ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹، ۲۶۵

افتی المشائخ بخلافه و نحن انما نحکی فتواهم لاغیر فلیتأمل انتهی (وتوضیحه) ان المشائخ اطلعوا علی دلیل الامام و عرفوا من این قال و اطلعوا علی دلیل اصحابه فیرجحون دلیل اصحابه علی دلیله فیفتون به ولا یظن بهم انهم عدلوا عن قوله لجهلهم بدلیله فانا نراهم قد شحنوا کتبهم بنصب الادلة ثم یقولون الفتوی علی قول ابی یوسف مثلا وحیث لم نکن نحن اهلا للنظر فی الدلیل و لم نصل الی رتبتهم فی حصول شرائط التفریع والتاصیل فعلینا حکایة ما یقولونه لانهم هم اتباع المذهب الذین نصبوا انفسهم لتقریره و تحریره باجتهادهم (وانظر) الی ما قدمناه من قول العلامة قاسم ان المجتهدین لم یفقدوا حتی نظروا فی المختلف

فتویٰ دیں اگرچہ مشائخ نے اس کے برخلاف فتویٰ دیا ہو۔ حالانکہ ہم تو صرف فتوائے مشائخ کے ناقل ہیں اور کچھ نہیں ۔ یہاں تامل کی ضرورت ہے ۔ انتہیٰ (کلام رملی ختم ہوا) ـــ علامہ شامی فرماتے ہیں: اس کی توضیح یہ ہے کہ مشائخ کو دلیلِ امام سے آگاہی حاصل ہوئی، انھیں علم ہوا کہ امام نے کہاں سے فرمایا، ساتھ ہی اصحابِ امام کی دلیل سے بھی وہ آگاہ ہوئے، اس لئے وہ دلیلِ اصحاب کو دلیلِ امام پر ترجیح دیتے ہوئے فتویٰ دیتے ہیں۔ اور ان کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ انھوں نے قولِ امام سے انحراف اس لئے اختیار فرمایا کہ انھیں ان کی دلیل کا علم نہ تھا۔ اس لئے کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ حضرات مشائخ نے دلائل قائم کرکے اپنی کتابیں بھر دی ہیں اس کے بعد بھی یہ لکھتے ہیں کہ فتویٰ مثلاً امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ اور ہمارا حال یہ ہے کہ نہ دلیل میں نظر کی اہلیت، نہ تاسیسِ اصول و تخریجِ فروع کی شرائط کے حصول میں رتبۂ مشائخ تک رسائی، تو ہمارے ذمہ یہی ہے کہ حضرات مشائخ کے اقوال نقل کر دیں اس لئے کہ یہی حضرات مذہب کے ایسے متبع ہیں جنھوں نے اپنے اجتہاد کی قوت سے مذہب کی تقریر و تحریر (اثبات و توضیح) کی ذمہ داری اٹھا رکھی ہے ـــ ملاحظہ ہو علامہ قاسم کی عبارت جو ہم پہلے پیش کر آئے، وہ فرماتے ہیں، مجتہدین پیدا ہوتے رہے یہاں تک کہ انھوں نے

ورجحوا وصححوا الى ان قال فعلينا اتباع الراجح والعمل به كما لو افتوا في حياتهم (وفي) فتاوى العلامة ابن الشلبي ليس للقاضي ولا للمفتي العدول عن قول الامام الا اذا صرح احد من المشائخ بان الفتوى على قول غيره فليس للقاضي ان يحكم بقول غير ابي حنيفة في مسألة لم يرجح فيها قول غيره ورجحوا فيها دليل ابي حنيفة على دليله فان حكم فيها فحكمه غير ماض ليس له غير الانتقاض انتهى اه كلامه في الرسالة۔

وذكر نحوه في رد المحتار من القضاء وزاد في منحة الخالق انك ترى اصحاب المتون المعتمدة قد يمشون على غير مذهب الامام واذا اتفق المشائخ بخلاف قوله لفقد الدليل في حقهم

مقام اختلاف میں نظر فرما کر ترجیح وتصحیح کا کام سرانجام دیا تو ہمارے اوپر اسی کی پیروی اور اسی پر عمل لازم ہے جو راجح قرار پایا جیسے ان حضرات کے اپنی حیات میں فتویٰ دینے کی صورت میں ہوتا ــــــ علامہ ابن شلبی کے فتاویٰ میں مرقوم ہے کہ، قاضی یا مفتی کو قول امام سے انحراف کی گنجائش نہیں مگر اس صورت میں جب کہ مشائخ میں سے کسی نے یہ صراحت فرمائی ہو کہ فتویٰ امام کے سوا کسی اور کے قول پر ہے ۔ تو قاضی کو امام کے سوا دوسرے کے قول پر کسی ایسے مسئلہ میں فیصلہ کرنے کا حق نہیں جس میں دوسرے کے قول کو ترجیح نہ دی گئی ہو اور خود امام ابوحنیفہ کی دلیل کو دوسرے کی دلیل پر ترجیح ہو، اگر ایسے مسئلے میں قاضی نے خلاف امام فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا بے ثباتی کی وجہ سے آپ ہی ختم ہو جائے گا۔ انتہی کلام ابن الشلبی اھ رسالہ شامی کی عبارت ختم ہوئی۔

اسی طرح کی بات علامہ شامی نے ردالمحتار کتاب القضاء میں ذکر کی ہے اور منحۃ الخالق حاشیۃ البحر الرائق میں مزید برآں یہ بھی لکھا ہے کہ، آپ دیکھتے ہیں کہ متون مذہب کے مصنفین بعض اوقات مذہب امام کے سوا کوئی اور اختیار کرتے ہیں اور جب مشائخ مذہب نے اس دلیل کے فقدان کی وجہ سے جو ان کے حق

ل‍ه شرح عقود رسم المفتی "رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

فنحن نتبعهم اذ هم اعلم وكيف يقال يجب علينا الافتاء بقول الامام لفقد الشرط وقد اقرانه قد فقد الشرط ايضا في حق المشائخ فهل تراهم ارتكبوا منكرا؟ والحاصل ان الانصاف الذي يقبله الطبع السليم ان المفتي في زماننا ينقل ما اختاره المشائخ وهو الذي مشى عليه العلامة ابن الشلبي في فتاواه حيث قال الاصل ان العمل على قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه ولذا ترجح المشائخ دليله في الاغلب على دليل من خالفه من اصحابه ويجيبون عما استدل به مخالفه وهذا امارة العمل بقوله وان لم يصرحوا بالفتوى عليه اذ الترجيح كصريح التصحيح لان المرجوح طائح بمقابلته بالراجح وحينئذ فلا يعدل المفتي ولا القاضي عن قوله الا اذا صرح[1] الى اخر

میں شرط ہے، قول امام کے خلاف فتوی دے دیا تو ہم ان ہی کا اتباع کریں گے اس لئے کہ انھیں زیادہ علم ہے — یہ بات کیسے کہی جاتی ہے کہ ہمارے اوپر قول امام پر ہی فتوی دینا واجب ہے اس لئے کہ ہمارے حق میں (قول امام پر افتا کی) شرط مفقود ہے، حالاں کہ یہ بھی اقرار ہے کہ وہ شرط مشائخ کے حق میں بھی مفقود ہے تو کیا یہ خیال ہے کہ ان حضرات نے کسی ناروا امر کا ارتکاب کیا؟ — حاصل یہ کہ طبع سلیم کے لئے انصاف کی قابل قبول بات یہ ہے کہ ہمارے زمانے کے مفتی کا کام یہی ہے کہ مشائخ نے جو فتوی دیا ہے اُسے نقل کرے۔ اسی بات پر علامہ ابن شلبی اپنے فتاوی میں گام زن ہیں، وہ فرماتے ہیں: اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالی عنہ کے قول پر عمل کیا جائے اسی لئے مشائخ اکثر ان ہی کی دلیل کو ان کے مخالف کی دلیل پر ترجیح دیتے ہیں اور مخالف کے استدلال کا جواب بھی پیش کرتے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ عمل قول امام پر ہوگا اگرچہ ایسی جگہ حضرات مشائخ نے یہ صراحت نہ فرمائی ہو کہ فتوی قول امام پر ہے اس لئے کہ ترجیح خود صراحۃً تصحیح کا حکم رکھتی ہے۔ کیونکہ مرجوح راجح کے مقابلے میں بے ثبات ہوتا ہے۔ جب معاملہ یہ ہے تو قاضی یا مفتی کو قول امام سے انحراف کی گنجائش نہیں مگر اس صورت میں جب کہ مشائخ میں سے

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

8 صاحب، قال وھو الذی مشی علیہ الشیخ علاء الدین الحصکفی ایضا فی صدر شرحہ علی التنویر حیث قال واما نحن فعلینا اتباع ما رجحوہ وصححوہ کما افتوا فی حیاتھم فان قلت قد یحکون اقوالا بلا ترجیح وقد یختلفون فی التصحیح، قلت یعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغیر العرف و احوال الناس و ما ھو الارفق و ما ظھر علیہ التعامل و ما قوی وجھہ و لا یخلو الوجود ممن یمیز ھذا حقیقۃ لا ظنا و علی من لم یمیز ان یرجع لمن یمیز لبراءۃ ذمتہ اھ واللہ تعالٰی اعلم۔[1]

کسی نے یہ صراحت فرمائی ہو (آخر عبارت تک جو فتاوی ابن شلبی کے حوالے سے پہلے گزری)۔ آگے علامہ شامی لکھتے ہیں: یہی وہ ہے جس پر شرح تنویر کے شروع میں شیخ علاء الدین حصکفی بھی گامزن ہیں، وہ رقمطراز ہیں: لیکن ہم پر تو اسی کی پیروی لازم ہے جسے حضرات مشائخ نے راجح وصحیح قرار دیا جیسے وہ اپنی حیات میں اگر فتوٰی دیتے تو ہم اسی کی پیروی کرتے۔ اگر یہ سوال ہو کہ حضرات مشائخ کہیں متعدد اقوال بلا ترجیح نقل کر دیتے ہیں اور کبھی تصحیح کے معاملے میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں، ان مسائل میں ہم کیا کریں؟ — تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ جیسے ان حضرات نے عمل کیا ویسے ہی ہمارا عمل ہوگا یعنی لوگوں کے حالات اور عرف کی تبدیلی کا اعتبار ہوگا، یوں ہی اس کا اعتبار ہوگا جس میں زیادہ آسانی اور فائدہ ہو یا جس پر لوگوں کا عمل درآمد نمایاں ہو یا جس کی دلیل قوی ہو۔ اور بزم وجود کبھی ایسے افراد سے خالی نہ ہوگی جو محض گمان سے نہیں بلکہ واقعی طور پر اقوال کے درمیان اتنی تمیز رکھنے والے ہوں گے اور جس میں تمیز کی لیاقت نہ ہو اس پر عہدہ برآ ہونے کے لئے یہ لازم ہے کہ صاحب تمیز کی جانب رجوع کرے اھ۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

اقول و تلک شکاۃ

اقول یہ ایسی شکایت ہے جس کا

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

طاهر عنك عارها، ولنقدم لبيان الصواب مقدمات تكشف الحجاب.

مطلب

الاولى ليس حكاية قول افتاء به فانا نحكى اقوالا خارجة عن المذهب ولا يتوهم احد انا نفتى بها انما الافتاء ان تعتمد على شئ وتبين للسائل ان هذا حكم الشرع فى ما سألت وهذا لا يحل لاحد من دون ان يعرفه عن دليل شرعى والاكان جزافا وافتراء على الشرع ودخولا تحت قوله عز وجل ام تقولون على الله ما لا تعلمون[1] وقوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون[2].

مطلب

الثانية الدليل على وجهين اما تفصيلى ومعرفته خاصة باهل النظر

عار آپ سے دُور ہے ــــ بیانِ حق کے لئے ہم پہلے چند مقدمات پیش کرتے ہیں جن کے باعث حقیقت کے رُخ سے پردہ اُٹھ جائے گا۔

مقدمۂ اوّل: کسی قول کی نقل و حکایت اور کسی قول پر افتا دونوں ایک نہیں۔ ہم ایسے بہت سے اقوال بیان کرتے ہیں جو ہمارے مذہب سے باہر کے ہیں اور کسی کو یہ وہم نہیں ہوتا کہ ہم ان اقوال پر فتوٰی دے رہے ہیں ــــ افتا یہ ہے کہ کسی بات پر اعتماد کرکے سائل کو بتایا جائے کہ تمہاری مسئولہ صورت میں حکمِ شریعت یہ ہے۔ یہ کام کسی کے لئے بھی اُس وقت تک حلال نہیں جب تک اُسے کسی دلیلِ شرعی سے اس حکم کا علم نہ ہوجائے، ورنہ جزاف (اٹکل سے بتانا) اور شریعت پر افترا ہوگا اور ان ارشادات کا مصداق بھی بننا ہوگا (۱) کیا تم خدا پر وہ بولتے ہو جس کا تمہیں علم نہیں (۲) فرماؤ کیا اللہ نے تمہیں اذن دیا یا تم خدا پر افترا کرتے ہو۔

مقدمہ دوم: دلیل دو طرح کی ہوتی ہے:

(۱) تفصیلی ـــ اس سے آگاہی اہلِ نظر و

ف۱: معنی الافتاء وانه لیس حکایة محضة وانه لایجوز الا عن دلیل.

ف۲: الدلیل دلیلان تفصیلی خاص معرفته بالمجتهد واجمالی لابد منه حتی للمقلد.

---

[1] القرآن الکریم ۲/ ۸۰

[2] ؍ ؍ ۱۰/ ۵۹

والاجتہاد فان غیرہ وان علم دلیل المجتہد فی مسألۃ لایعلمہ الا تقلیدا کما یظہر مما بیناہ فی رسالتنا المبارکۃ ان شاء اللہ تعالٰی "الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی" ف فان قطع تلک المنازل التی بینا فیہا لا یمکن الا للمجتہد واشار الی بعض قلیل منہ فی عقود رسم المفتی اذ نقل فیہا ان معرفۃ الدلیل انما تکون للمجتہد لتوقفہا علی معرفۃ سلامتہ من المعارض وھی متوقفۃ علی استقراء الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذٰلک الا المجتہد اما مجرد معرفۃ ان المجتہد الفلانی اخذ الحکم الفلانی من الدلیل الفلانی فلا فائدۃ فیہا[1] اھ۔

اجتہاد کا خاص حصہ ہے دوسرے کو اگر کسی مسئلے میں دلیل مجتہد کا علم ہوتا بھی ہے تو تقلیداً ہوتا ہے؛ جیسا کہ یہ اس سے ظاہر ہے جو ہم نے اپنے رسالہ "الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی" میں بیان کیا (خدا نے چاہا تو یہ رسالہ بابرکت ثابت ہوگا) — اس لئے کہ اس رسالے میں جو منزلیں ہم نے بتائی ہیں انھیں طے کرنا سوائے مجتہد کے اور کسی کے بس کی بات نہیں — اس میں سے کچھ تھوڑی سی مقدار کی جانب "عقود رسم المفتی" میں بھی اشارہ ہے۔ اس میں یہ نقل کیا ہے کہ دلیل کی معرفت مجتہد ہی کو ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اس امر کی معرفت پر موقوف ہے کہ دلیل ہر معارض سے محفوظ ہے اور یہ معرفت تمام دلائل کے استقراء اور چھان بین پر موقوف ہے جس پر بجز مجتہد کسی کو قدرت نہیں ہوتی، اور صرف اتنی واقفیت کہ فلاں مجتہد نے فلاں حکم فلاں دلیل سے اخذ کیا ہے تو اتنے سے کوئی فائدہ نہیں اھ۔

او اجمالی کقولہ سبحٰنہ فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون[2]، و قولہ تعالٰی اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم[3]۔ فانہم العلماء علی الاصح و

(۲) اجمالی — جیسے باری تعالٰی کا ارشاد ہے: ذکر والوں سے پوچھو اگر تمھیں علم نہیں — اور ارشاد ہے: اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور ان کی جو تم میں صاحب امر ہیں۔ یہ اصحاب امر بر قول اصح حضرات علماء کرام

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۳۰
[2] القرآن الکریم ۱۶/۴۳
[3] القرآن الکریم ۴/۵۹
ف: رسالہ الفضل الموھبی فتاوٰی رضویہ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن جلد ۲۷ ص ۱۷ پر ملاحظہ ہو۔

وقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الا سألوا اذ لم یعلموا فانما شفاء العی السؤال[1]

وعن[ف] هذا نقول ان اخذنا باقوال امامنا لیس تقلیدا شرعیا لکونه عن دلیل شرعی انما هو تقلید عرفی لعدم معرفتنا بالدلیل التفصیلی اما التقلید الحقیقی فلا مساغ له فی الشرع وهو المراد فی کل ما ورد فی ذم التقلید والجهال الضلال یلبسون علی العوام فیحملونه علی التقلید العرفی الذی هو فرض شرعی علی کل من لم یبلغ رتبة الاجتہاد۔

قال المدقق البهاری فی مسلم الثبوت التقلید العمل بقول الغیر من غیر حجة کاخذ العامی والمجتہد من مثله فالرجوع الی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم او الی الاجماع لیس منه وکذا العامی الی المفتی والقاضی الی العدول

ہیں۔ اور سرکار اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے "جب انھیں معلوم نہ تھا تو پوچھا کیوں نہیں، عاجز کا علاج یہی ہے کہ سوال کرے"۔

اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ اپنے امام کے اقوال کو تسلیم وقبول کرنا تقلید شرعی نہیں، بس تقلید عرفی ہے اس لئے کہ دلیل تفصیلی کی ہمیں معرفت نہیں ۔ اور تقلید حقیقی کی تو شریعت میں کوئی گنجائش ہی نہیں۔ اور مذمت تقلید میں جو کچھ وارد ہے اس میں تقلید حقیقی ہی مراد ہے۔ اہل جہالت وضلالت عوام پر تلبیس کرکے اسے تقلید عرفی پر محمول کرتے ہیں جب کہ یہ ہر اس شخص پر فرض شرعی ہے جو رتبہ اجتہاد تک نہ پہنچا ہو۔

مدقق بہاری مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں، تقلید یہ ہے کہ دوسرے کے قول پر بغیر کسی دلیل کے عمل ہو، جیسے عامی اور مجتہد کا اپنے جیسے سے اخذ کرنا۔ تو نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی جانب یا اجماع کی جانب رجوع لانا تقلید نہیں اسی طرح عامی کا مفتی کی جانب اور قاضی کا گواہان عادل

ف: الفرق بین التقلید الشرعی المذموم والعرفی الواجب وبیان ان اخذنا باقوال امامنا لیس تقلیدا فی الشرع بل بحسب العرف وهو عمل بالدلیل حقیقة وبیان تلبیس الوهابیة فی ذلك۔

---

[1] سنن ابی داود کتاب الطہارۃ باب المجدور یتیمم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۴۹

لایجاب النص ذٰلك علیهما لكن العرف علی ان العامی مقلد للمجتهد قال الامام وعلیه معظم الاصولیین[1] اھ۔

وشرحه المولیٰ بحر العلوم فی فواتح الرحموت هكذا (التقلید العمل بقول الغیر من غیر حجة) متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربع و الا فقول المجتهد دلیله وحجته (كاخذ العامی من المجتهد (و) اخذ (المجتهد من مثله فالرجوع الی النبی علیه) و آله و اصحابه (الصلوٰة والسلام والی الاجماع لیس منه) فانه رجوع الی الدلیل (وكذا) رجوع (العامی الی المفتی والقاضی الی العدول) لیس هذا الرجوع نفسه تقلیدا وان كان العمل بما اخذ و بعده تقلیدا (لایجاب النص ذٰلك علیهما) فهو عمل بحجة لا بقول الغیر فقط (لكن العرف) دل (علی ان العامی مقلد للمجتهد) بالرجوع الیه (قال

کی جانب رجوع، اس لئے کہ یہ ان دونوں پر نص نے واجب کیا ہے ــــ لیکن عرف یہ ہے کہ عامی مجتہد کا مقلد ہے۔ امام نے فرمایا اسی پر بیشتر اہلِ اصول ہیں اھ۔

مولانا بحر العلوم نے فواتح الرحموت میں اس کی شرح یوں کی ہے: (قوسین کے درمیان متن کے الفاظ ہیں۔ ۱۲م) (تقلید دوسرے کے قول پر عمل، بغیر کسی دلیل کے) یہ عمل سے متعلق ہے ــــ اور دلیل سے مراد ادلّۂ اربعہ (کتاب، سنّت، اجماع، قیاس) میں سے کوئی دلیل ہے۔ ورنہ مجتہد کا قول ہی اس کی دلیل اور حجت ہے (جیسے عامی کا اخذ کرنا) مجتہد سے (اور مجتہد کا اپنے مثل سے) اخذ کرنا (تو نبی علیہ وآلہٖ واصحابہ الصلوٰۃ والسلام یا اجماع کی جانب رجوع تقلید نہیں) اس لئے کہ یہ تو دلیل کی جانب رجوع ہے۔ (اور اسی طرح عامی کا مفتی، اور قاضی کا گواہانِ عادل کی جانب) رجوع کرنا (خود یہ رجوع تقلید نہیں اگرچہ بعد رجوع جو اخذ کیا اس پر عمل، تقلید ہے (کیونکہ یہ ان دونوں پر خود نص نے واجب کیا ہے) تو یہ ایک دلیل پر عمل ہے (لیکن عرف اس پر) دلالت کرتی (ہے کہ عامی، مجتہد کا مقلد ہے) کیونکہ وہ اس کی طرف رجوع کرتا ہے (امام نے

---

[1] مسلّم الثبوت الاصل الرابع القیاس فصل فی تعریف التقلید الخ مطبع انصاری دہلی ص ۲۸۹

الامام) امام الحرمین (وعلیہ معظم الاصولیین) وھو المشتھر المعتمد علیہ [1]۔

فرمایا) امام الحرمین نے (اور اسی پر اکثر اہل اصول ہیں) اور یہی مشہور ہے جس پر اعتماد ہے۔

اقول فیہ نظر من وجوہ ف۱:

اقول یہ شرح چند وجہوں سے محلِ نظر ہے،

فاولاً لا فرق فی الحکم بین الاخذ والرجوع حیث لا رجوع الا للاخذ اذ لم یوجبہ الشرع الا لہ ولو سأل العامی امامہ ولم یعمل بہ کان عابثا متلاعبا والشرع متعال عن الامر بالعبث فان لم یکن الرجوع تقلید الوجوبہ بالنص لم یکن الاخذ ایضا من التقلید قطعا لوجوبہ بعین النص۔

اوّلاً اخذ اور رجوع کے حکم میں کوئی فرق نہیں۔ اس لئے کہ رجوع اخذ ہی کے لئے ہوتا ہے کیونکہ شریعت نے اخذ ہی کے لئے رجوع واجب کیا ہے اگر عامی اپنے امام سے پوچھے اور اس پر عمل نہ کرے تو عبث اور کھیل کرنے والا قرار پائے گا اور شریعت اس سے برتر ہے کہ عبث کا حکم فرمائے۔ تو رجوع اگر اس وجہ سے تقلید نہیں کہ وہ نص سے واجب ہے تو اخذ بھی ہرگز تقلید نہیں کیونکہ یہ بھی بعینہٖ اسی نص سے واجب ہے۔

وثانیاً ف۲ الاٰیۃ الاولٰی اوجبت الرجوع والثانیۃ الاخذ فطاح الفرق۔

ثانیاً پہلی آیت "فاسئلوا" نے رجوع واجب کیا، اور دوسری "اطیعوا" نے اخذ واجب کیا، تو اخذ و رجوع کے حکم میں فرق بیکار ہوا۔

وثالثاً ف۳ حیث اتحد مآل الرجوع والاخذ فعلی تقریر الشارح یتناقض قولہ التقلید اخذ العامی

ثالثاً جب رجوع اور اخذ دونوں کا مآل ایک ہے تو بر تقریر شارح متن کی ان دونوں عبارتوں میں تناقض لازم آئے گا (۱) عامی کا

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ بحر العلوم
ف۲: معروضۃ علیہ
ف۳: معروضۃ علیہ

---

[1] فواتح الرحموت بذیل المستصفٰی الاصل الرابع فصل فی تعریف التقلید الخ منشورات الرضی قم ایران

من المجتهد وقوله ليس منه رجوع العامي الى المفتي فان المفتي هو المجتهد كما في المتن متصلا بما مر.

ورابعا ان اريد [ف۱] بحجة من الاربع التفصيلية اعني الخاصة بالجزئية النازلة بطل قوله فالرجوع الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او الاجماع ليس منه فانه لا يكون عن ادراك الدليل التفصيلي وان اريد الاجمالية كالعمومات الشرعية بطل جعله اخذ العامي عن المجتهد تقليدا فانه ايضا عن دليل شرعي.

وخامسا اذ قد [ف۲] حكم اولا ان اخذ العامي عن المجتهد تقليد فما معنى الاستدراك عليه بقوله لكن العرف الخ.

وسادسا ليس [ف۳] نفس الرجوع

مجتہد سے اخذ کرنا تقلید ہے (۲) عامی کا مفتی کی جانب رجوع کرنا تقلید نہیں — اس لئے کہ مفتی وہی ہے جو مجتہد ہو جیسا کہ متن میں عبارت مذکورہ سے متصل ہی گزر چکا ہے۔

رابعاً حجت و دلیل کی توضیح میں شارح نے "ادلۂ اربعہ میں سے کوئی دلیل" کہا اگر اس سے مراد دلیل تفصیلی ہے — یعنی وہ خاص دلیل جو پیش آمدہ جزئیہ و مسئلہ سے متعلق ہے (اسے جانے بغیر دوسرے کا قول لے لینے کا نام تقلید ہے) — تو یہ کہنا باطل ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا اجماع کی طرف رجوع تقلید نہیں — اس لئے کہ یہ رجوع دلیل تفصیلی کا علم و ادراک نہیں۔ اور اگر اس سے مراد دلیل اجمالی ہے جیسے عام ارشادات شرعیہ تو مجتہد سے عامی کے اخذ کو تقلید کہنا باطل ہے کیوں کہ یہ بھی ایک دلیل شرعی کے تحت ہے۔

خامساً جب ابتداءً یہ فیصلہ کر دیا کہ عامی کا مجتہد سے اخذ کرنا تقلید ہے تو بعد میں بطور استدراک یہ عبارت لانے کا کیا معنی؟ "لیکن عرف اس پر ہے کہ عامی، مجتہد کا مقلد ہے۔"

سادساً نفس رجوع تقلید ہرگز نہیں،

ف۱: معروضة على المولى بحر العلوم.

ف۲: معروضة عليه.

ف۳: معروضة عليه.

تقلیداً قط والا لکان رجوعنا الی کتب الشافعیة لنعلم ما مذهب الامام المطلبی فی المسألة تقلیداً له ولا یتوهمه احد۔

وسابعاً مثله او اعجب منه (ف۱) جعل اخذ القاضی بشهادة الشهود تقلیداً منه لهم فانه تقلید لایعرفه عرف ولا شرع ومن یتجاسر (ف۲) ان یسمی قاضی الاسلام ولو ابا یوسف عـه مقلد ذمیین اذا قضی بشهادتهما علی ذمی

ورنہ کسی مسئلے میں امام شافعی مطلبی علیہ الرحمہ کا مذہب معلوم کرنے کے لئے کتب شافعیہ کی جانب ہمارا رجوع کرنا امام شافعی کی تقلید ٹھہرے۔ حالانکہ کسی کو یہ وہم بھی نہیں ہوسکتا۔

سابعاً اسی کے مثل یا اس سے بھی زیادہ حیرت خیز بات یہ ہوئی کہ اگر قاضی نے گواہوں کی شہادت لے لی تو اسے یہ ٹھہرایا کہ قاضی نے گواہوں کی تقلید کرلی۔ ایسی تقلید سے نہ کوئی عرف آشنا ہے نہ شریعت میں کہیں اس کا نام ونشان — کسے جرأت ہے کہ قاضی اسلام کو — خواہ وہ امام ابویوسف ہی ہوں — ایسے دو ذمیوں کا مقلد کہہ دے

عـه بل وامراء المؤمنین الخلفاء الراشدین رضی الله تعالٰی عنهم وانت تعلم (ف۳) انه لیس الا ثقة بقول الشهود فیما اخبروا به عن واقعة حسیة شهدوها ولو کان هذا تقلیداً لم یسلم من تقلید احاد الناس امام ولا صحابی ولا نبی وفی مسلم قوله صلی الله تعالٰی علیه وسلم حدثنا تمیم الداری[۱] اھ منه غفرله۔

عـه بلکہ کوئی شخص جرأت کرسکتا ہے کہ خلفائے راشدین کو ذمیوں کا مقلد کہے؟ اور آپ جانتے ہیں کہ قاضی تو صرف گواہوں کے اس قول سے وثوق حاصل کرتا ہے اس معاملہ میں جس واقعۂ حسیہ کا انھوں نے مشاہدہ کیا ہو اگر اس چیز کا نام تقلید ہے تو کوئی امام صحابی اور نبی تقلید سے سالم نہ رہے گا اور مسلم شریف میں حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہمیں تمیم داری نے حدیث بیان کی اھ منہ غفرلہ (ت)

ف۱: معروضة علیه
ف۲: معروضة علیه
ف۳: معروضة علیه

[۱] صحیح مسلم کتاب الفتن باب قصۃ الجساسۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۴۰۴ و ۴۰۵

بل الحق في حل المتن مارأيتني كتبت عليه هكذا (التقليد) الحقيقي هو (العمل بقول الغير من غير حجة) اصلا (كاخذ العامي) من مثله و هذا بالاجماع اذ ليس قول العامي حجة اصلا لا لنفسه ولا لغيره (و) كذا اخذ (المجتهد من مثله) على مذهب الجمهور من عدم جواز تقليد مجتهد مجتهدا اخر و ذلك لانه لما كان قادرا على الاخذ عن الاصل فالحجة في حقه هو الاصل وعدوله عنه الى ظن مثله عدول الى ما ليس حجة في حقه فيكون تقليدا حقيقيا فالضمير في مثله الى كل من العامي والمجتهد لا الى المجتهد^ع خاصة

جن کی شہادت پر اس نے کسی ذمی کے خلاف فیصلہ کردیا ہو؟

بلکہ متن مذکور کے حل میں حق وہ ہے جو اس عبارت پر خود میں نے کبھی لکھا تھا وہ اس طرح ہے: (قوسین میں متن کے الفاظ ہیں ۱۲م) (تقلید) حقیقی (دوسرے کے قول پر) اصلاً کسی بھی (دلیل کے بغیر عمل کرنا، جیسے عامی کا اخذ کرنا) اپنے ہی جیسے عامی سے، یہ بالاجماع ہے، اس لئے کہ عامی کا قول سرے سے دلیل ہی نہیں، نہ خود اس کے لئے نہ کسی اور کے لئے (اور) اسی طرح (مجتہد کا اپنے ہی جیسے شخص سے) اخذ کرنا۔ یہ حکم اس مذہب جمہور پر ہے کہ ایک مجتہد کے لئے دوسرے مجتہد کی تقلید جائز نہیں۔ یہ اس لئے کہ جب وہ اصل سے اخذ کرنے پر قادر ہے تو اس کے حق میں حجت وہی اصل ہے۔ اسے چھوڑ کر اپنے ہی جیسے شخص کے گمان کی جانب رجوع کرنا ایسی چیز کی طرف رجوع ہے جو اس کے حق میں حجت نہیں، تو یہ بھی تقلید حقیقی ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ "مثلہ" میں ضمیر عامی اور مجتہد ہر ایک کی جانب راجع ہے، صرف مجتہد کی طرف نہیں۔

ع كما لا يخفى على كل ذي ذوق فضلا عن النظر الى ما يلزمه ١٢ منه

جیسا کہ ہر صاحب ذوق پر ظاہر ہے، قطع نظر اس خرابی سے جو صرف مجتہد کی جانب راجع ٹھہرانے میں لازم آتی ہے ۱۲ منہ (ت)

ت: معروضة عليه

واذا عرفت ان التقليد الحقيقي يعتمد انتفاء الحجة راسًا (فالرجوع الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او الى الاجماع) وان لم تعرف دليل ما قاله صلى الله تعالى عليه وسلم او قاله اهل الاجماع تفصيلا (ليس منه) اى من التقليد الحقيقي لوجود الحجة الشرعية ولو اجمالا (وكذا) رجوع (العامي) من ليس مجتهدا (الى المفتي) وهو المجتهد (و) رجوع (القاضي الى) الشهود (العدول) واخذهما بقولهم ليس من التقليد في شيئ لا نفس الرجوع و لا العمل بعده (لايجاب النص) ذلك الرجوع والعمل (عليهما) فيكون عملا بحجة و لو اجمالية كما عرفت ـ هذا هو حقيقة التقليد (لكن العرف) عه (على ان العامي مقلد للمجتهد) فجعل عمله بقوله من دون معرفة دليله التفصيلي تقليدا له وان كانت انما

جب یہ معلوم ہوگیا کہ تقلید حقیقی کا مدار اس پر ہے کہ سرے سے کوئی دلیل نہ ہو (تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا اجماع کی طرف رجوع) اگرچہ ہمیں تفصیلی طور پر اس کی دلیل معلوم نہ ہو جو رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے فرمایا یا جو اہل اجماع نے کہا (اس سے نہیں) یعنی تقلید حقیقی نہیں اس لئے کہ حجت شرعیہ موجود ہے اگرچہ اجمالاً ہے (اسی طرح عامی) جو مجتہد نہیں (کا مفتی) مفتی ـ وہی ہے جو مجتہد ہو (کی طرف) رجوع (اور قاضی کا عادل) گواہوں (کی طرف) رجوع اور ان کا قول لینا کسی طرح تقلید نہیں، نہ ہی نفس رجوع اور نہ ہی اس کے بعد عمل ـــ کوئی بھی تقلید نہیں ـــ (اس لئے کہ ان دونوں پر) یہ رجوع وعمل (نص نے واجب کیا ہے) تو یہ ایک دلیل پر عمل ہوگا اگرچہ اجمالی دلیل پر، جیسا کہ معلوم ہوا ـــ تقلید کی حقیقت تو یہی ہے (لیکن عرف اس پر) جاری (ہے کہ عامی، مجتہد کا مقلد ہے) قول مجتہد کی دلیل تفصیلی سے آشنائی کے بغیر اس پر عامی کے عمل کو اس کی تقلید قرار دیا گیا ہے۔ اگرچہ مجتہد کی طرف عامی

عه تقديره اولى من تقدير دل كما لا يخفى ا ه منه غفرله ـ

یہ لفظ یہاں مقدر ماننا لفظ دلالت مقدر ماننے سے اولیٰ ہے جیسا کہ ظاہر ہے ۱۲ منہ (ت)

ف: معروضة عليه ـ

يرجع اليه لانه مامور شرعا بالرجوع اليه والاخذ بقوله فكان عن حجة لا بغيرها وهذا اصطلاح خاص بهذه الصورة فالعمل بقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبقول اهل الاجماع لا يسميه العرف ايضا تقليدا (قال الامام) هذا عرف العامة (و) مشى (عليه معظم الاصوليين) ف والاصطلاحات سائغة لا محل فيها للتذييل بان هذا ضعيف وذالك معتمد كما لا يخفى هذا هو التقرير الصحيح لهذا الكلام والله تعالى ولى الانعام۔

الثالثة اقول حيث علمت ان الجمهور على منع اهل النظر من تقليد غيره وعندهم اخذه بقوله من دون معرفة دليله التفصيلي يرجع الى التقليد الحقيقي المحظور اجماعا بخلاف العامي فانه عند معرفته الدليل التفصيلي يوجب عليه تقليد المجتهد والا لزم

اسی لئے رجوع کرتا ہے کہ اسے شرعاً اس کی جانب رجوع کرنے اور اس کا قول لینے کا حکم دیا گیا ہے، تو یہ رجوع دلیل کے تحت ہے بلا دلیل نہیں —— یہ ایک اصطلاح ہے جو اسی صورت سے خاص ہے اور قول رسول صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم اور قول اہل اجماع پر عمل کو تو عرف میں بھی تقلید نہیں کہا جاتا (امام نے فرمایا) یہ عرف عام ہے (اور اسی پر اکثر اہل اصول) گام زن (ہیں) اصطلاح کوئی بھی قائم کرنے کی گنجائش ہوتی ہے تو سبھی اصطلاحیں روا ہوتی ہیں ان سے متعلق یہ نوٹ لگانا بے محل ہے کہ فلاں اصطلاح ضعیف ہے اور فلاں معتمد ہے، جیسا کہ مخفی نہیں —— یہ ہے کلام مذکور کی صحیح تقریر —— اور خدائے تعالٰی ہی فضل و انعام کا مالک ہے۔

مقدمہ سوم: اقول معلوم ہو چکا کہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اہلِ نظر و اجتہاد کے لئے یہ جائز نہیں کہ دوسرے کسی مجتہد کی تقلید کرے اور وہ اگر دوسرے کا قول اس کی دلیل تفصیلی سے آگاہی کے بغیر لیتا ہے تو جمہور کے نزدیک یہ تقلید حقیقی میں شامل ہے جو بالاجماع حرام ہے۔ عامی کا حکم اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ دلیل تفصیلی سے ناآشنائی اس پر واجب کرتی ہے کہ وہ مجتہد کی تقلید کرے ورنہ لازم آئیگا

ف: معروضة عليه.

التكليف بما ليس في الوسع او تركه سدى ظهر ان عدم معرفة الدليل التفصيلي له اثران تحريم التقليد في حق اهل النظر وايجابه في حق غيرهم ولا غرو ان يكون شئ واحد موجبا ومحرما معا لشئ آخر باختلاف الوجه فعدم المعرفة لعدم الاهلية موجب للتقليد ومعها محرم له۔

کرا سے ایسے امر (دلیل تفصیلی سے آگاہی) کا مکلف کیا جائے جو اس کے بس میں نہیں یا یہ کہ اسے بیکار چھوڑ دیا جائے ـــ اس سے ظاہر ہوا کہ دلیل تفصیلی سے ناآشنائی کے دو اثر ہیں (۱) صاحب نظر کے لئے وہ تقلید کو حرام ٹھہراتی ہے (۲) اور غیر اہل نظر کے لئے وہی ناآشنائی تقلید کو واجب قرار دیتی ہے ـــ اور یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ ایک ہی چیز کسی دوسری چیز کو الگ الگ وجہوں کے تحت واجب بھی ٹھہرائے اور حرام بھی ـــ تو یہی ناآشنائی فقدان اہلیت کے باعث تقلید کو واجب قرار دیتی ہے، اور اہلیت ہوتے ہوئے تقلید کو حرام قرار دیتی ہے۔

الرابعة الفتوى حقيقية وعرفية (ف) فالحقيقية هو الافتاء عن معرفة الدليل التفصيلي واولئك الذين يقال لهم اصحاب الفتوى ويقال بهذا افتى الفقيه ابو جعفر والفقيه ابو الليث واضرابهما رحمهم الله تعالى، والعرفية اخبار العالم باقوال الامام جاهلا عنها تقليدا له من دون تلك المعرفة كما يقال فتاوى ابن نجيم والغزي و الطوري والفتاوى الخيرية وهلم

مقدمہ چہارم: ایک حقیقی فتویٰ ہوتا ہے، ایک عرفی ـــ فتوائے حقیقی یہ ہے کہ دلیل تفصیلی کی آشنائی کے ساتھ فتویٰ دیا جائے۔ ایسے ہی حضرات کو اصحاب فتویٰ کہا جاتا ہے اور اسی معنیٰ میں یہ بولا جاتا ہے کہ فقیہ ابو جعفر، فقیہ ابو اللیث اور ان جیسے حضرات رحمہم اللہ تعالیٰ نے فتویٰ دیا۔ اور فتوائے عرفی یہ ہے کہ اقوال امام کا علم رکھنے والا اس تفصیلی آشنائی کے بغیر ان کی تقلید کے طور پر کسی نہ جاننے والے کو بتائے۔ جیسے کہا جاتا ہے فتاوی ابن نجیم، فتاوی غزی، فتاوی طوری، فتاوی خیریہ، اسی طرح زمانہ

ف: الفتوى قسمان حقيقة مختصة بالمجتهد وعرفية۔

تعزلا تي ماناورتبة الى الفتاوى الرضوية جعلها الله تعالى مُرضية مرضية آمين!

الخامسة اقول وبالله التوفيق،

القول قولان صوري وضروري فالصوري هو المقول المنقول والضروري مالو يقله القائل نصا بالخصوص لكنه قائل به في ضمن العموم الحاكم ضرورة بانه لو تكلم في هذا الخصوص لتكلم كذا أو ربما يخالف الحكم الضروري الحكم الصوري وح يقضي عليه الضروري حتى ان الاخذ بالصوري يعد مخالفة للقائل والعدول عنه الى الضروري موافقة او اتباعا له كأن كان زيد صالحا فامر عمرو خدامه باكرامه نصا جهارا وكرر ذلك عليهم مرارا وقد كان قال لهم ايا كم ان تكرموا فاسقا ابدا فبعد

ترجمہ میں ان سے فرو تر فتاوی رضویہ تک چلے آئیے ـــ اللہ تعالیٰ اُسے اپنی رضا کا باعث اور اپنا پسندیدہ بنائے۔ آمین!

مقدمہ پنجم: اقول وباللہ التوفیق،

قول کی دو قسمیں ہیں: (۱) قول صوری (۲) قول ضروری ـــ قول صوری وہ ہے جو کسی نے صراحۃً کہا اور اس سے نقل ہوا ـــ اور قول ضروری وہ ہے جسے قائل نے صراحۃً اور خاص طور پر نہ کہا ہو مگر وہ کسی ایسے عموم کے ضمن میں اس کا قائل ہو جس سے ضروری طور پر یہ حکم برآمد ہوتا ہے کہ اگر وہ اس خصوص میں کلام کرتا تو اس کا کلام ایسا ہی ہوتا۔ کبھی حکم ضروری، حکم صوری کے خلاف بھی ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں حکم صوری کے خلاف حکم ضروری راجح و حاکم ہوتا ہے یہاں تک کہ صوری کو لینا قائل کی مخالفت شمار ہوتا ہے اور حکم صوری چھوڑ کر حکم ضروری کی طرف رجوع کو قائل کی موافقت یا اس کی پیروی کہا جاتا ہے۔ مثلاً زید نیک اور صالح تھا تو عمرو نے اپنے خادموں کو صراحۃً علانیۃً زید کی تعظیم کا حکم دیا اور بار بار ان کے سامنے اس حکم کی تکرار بھی کی ـــ اور اس سے ایک زمانہ پہلے ان خدام کو ہمیشہ کیلئے کسی فاسق کی تکریم سے ممانعت بھی کر چکا تھا۔ پھر

ف: القول قولان صوری وضروری وھو یقتضی علی الصوری ولہ ستۃ وجوہ۔

ثم ان فسق زيد علانية فان اكرمه بعده خدامه عملا بنصه المكرر المقرر كانوا عاصين. وان تركوا اكرامه كانوا مطيعين.

ومثل ذلك يقع في اقوال الائمة اما لحدوث ضرورة او حرج او عرف او تعامل او مصلحة مهمة تجلب او مفسدة مهمة تسلب.

وذلك لان استثناء الضرورات ودفع الحرج ومراعاة المصالح الدينية الخالية عن مفسدة ترجح عليها ودرء المفاسد والاخذ بالعرف والعمل بالتعامل كل ذلك قواعد كلية معلومة من الشرع ليس احد من الائمة الا مائلا اليها وقائلا بها ومعولا عليها فاذا كان في مسألة نص للامام ثم حدث احد تلك المغيرات علمنا قطعا انه لو حدث على عهده

کچھ دنوں بعد زید فاسق معلن ہوگیا — اب اگر عمرو کے خدام اس کے مکرر ثابت شدہ صریح حکم پر عمل کرتے ہوئے زید کی تعظیم کریں تو عمرو کے نافرمان شمار ہوں گے اور اگر اس کی تعظیم ترک کردیں تو اطاعت گزار ٹھہریں گے۔

اسی طرح اقوالِ ائمہ میں بھی ہوتا ہے (کہ ان کے حکمِ صوری کے خلاف کوئی حکم ضروری پایا جاتا ہے) اس کے درج ذیل اسباب پیدا ہوتے ہیں:
(۱) ضرورت (۲) حرج (۳) عرف (۴) تعامل
(۵) کوئی اہم مصلحت جس کی تحصیل مطلوب ہے
(۶) کوئی بڑا مفسدہ جس کا ازالہ مطلوب ہے۔

یہ اس لئے کہ ضرورتوں کا استثناء، حرج کا دفعیہ، ایسی دینی مصلحتوں کی رعایت جو کسی ایسی خرابی سے خالی ہوں جو ان سے بڑھی ہوئی ہے، مفاسد کو دور کرنا، عرف کا لحاظ کرنا، اور تعامل پر کاربند ہونا یہ سب ایسے قواعد کلیہ ہیں جو شریعت سے معلوم ہیں۔ ہر امام ان کی جانب مائل، ان کا قائل اور ان پر اعتماد کرنے والا ہی ہے۔ اب اگر کسی مسئلے میں امام کا کوئی صریح حکم رہا ہو پھر حکم تبدیل کرنے والے مذکورہ امور میں سے کوئی ایک پیدا ہو تو ہمیں قطعاً یقین ہوگا کہ یہ

ف: چھ باتیں ہیں جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے لہٰذا قولِ ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے اور وہ چھ باتیں: ضرورت، دفعِ حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود یا مظنون بظنِ غالب کا ازالہ، ان سب میں بھی حقیقۃً قولِ امام ہی پر عمل ہے۔

فان قوله على مقتضاه لا على خلافه ويردكما العمل ح بقوله الضروري الغير المنقول عنه هو العمل بقوله لا الجمود على المأثور من لفظه۔

امر اگر ان کے زمانے میں پیدا ہوتا تو ان کا قول اسی کے تقاضے کے مطابق ہی ہوتا اسے رد نہ کرتا اور اس کے برخلاف نہ ہوتا۔ ایسی صورت میں ان سے غیر منقول قول ضروری پر عمل کرنا ہی در اصل ان کے قول پر عمل ہے۔ ان سے نقل شدہ الفاظ پر جم جانا ان کی پیروی نہیں۔

وقد عد في العقود مسائل كثيرة من هذا الجنس ثم احال بيان كثير أخر على الاشباه، ثم قال (فهذه) كلها قد تغيرت احكامها لتغير الزمان اما للضرورة واما للعرف واما لقرائن الاحوال، قال وكل ذلك غير خارج عن المذهب لان صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها ولو حدث هذا التغير في زمانه لم ينص على خلافها، قال وهذا الذي جرأ المجتهدين في المذهب واهل النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية بناء على ما كان في زمنه كما تصريحهم به[1] الخ۔

عقود میں ایسے بہت سے مسائل شمار کرائے اور بکثرت دیگر مسائل کے لئے اشباہ کا حوالہ دیا۔ پھر یہ لکھا کہ یہ سارے مسائل ایسے ہیں جن کے احکام تغیر زمان کی وجہ سے بدل گئے۔ یا تو ضرورت کے تحت، یا عرف کی وجہ سے، یا قرائن احوال کے سبب — فرمایا: اور یہ سب مذہب سے باہر نہیں، اس لئے کہ صاحب مذہب اگر اس دور میں ہوتے تو ان ہی کے قائل ہوتے۔ اور اگر یہ تبدیلی ان کے وقت میں رونما ہوتی تو ان احکام کے برخلاف صراحت نہ فرماتے — فرمایا: اسی بات نے حضرات مجتہدین فی المذہب اور متاخرین میں اصحاب نظر صحیح کے اندر یہ جرأت پیدا کی کہ وہ اس حکم کی مخالفت کریں جس کی تصریح خود صاحب مذہب سے کتب ظاہر الروایہ میں موجود ہے، یہ تصریح ان کے زمانے کے حالات کی بنیاد پر ہے جیسا کہ اس سے متعلق ان کی تصریح گزر چکی ہے الخ۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسائل من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۵

اقول بل ربما یقع نظیر ذلك فی نص الشارع ف صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فقد قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا استأذنت احدکم امرأتہ الی المسجد فلا یمنعها رواہ احمد[1] والبخاری ومسلم والنسائی وفی لفظ لاتمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ رواہ احمد[2] ومسلم کلهم عن ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنهما، وبالثانی رواہ احمد وابوداود عن ابی هریرة رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بزیادة ولیخرجن تفلات[3]

اقول بلکہ اس کی نظیر خود نص شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام میں بھی ملتی ہے ـــ خود حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے، جب تم میں سے کسی کی بیوی مسجد جانے کی اجازت مانگے تو وہ ہرگز اسے نہ روکے۔ (احمد، بخاری، مسلم، نسائی)۔ اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: اللہ کی بندیوں کو مسجدوں سے نہ روکو ـــ اس کے راوی امام احمد ومسلم ہیں اور یہ سبھی حضرات ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ہیں ـ اور بلفظ دوم: ولیخرجن تفلات (اور وہ خوشبو لگائے بغیر نکلیں) کے اضافے کے ساتھ امام احمد وابوداود نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ

ف: انھیں وجوہ سے صحیح وموکد احادیث کا خلاف کیا جاتا ہے اور وہ خلاف نہیں ہوتا جیسے عورتوں کا جماعت وجمعہ وعیدین میں حاضر ہونا کہ زمانہ رسالت میں حکم تھا اور اب مطلقاً منع ہے۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الاذان باب استیذان المرأۃ زوجها الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۰
صحیح مسلم کتاب الصلوٰۃ باب خروج النساء الی المساجد الخ " " " ۱/۱۸۳
مسند احمد بن حنبل عن ابن عمر المکتب الاسلامی بیروت ۲/۷
سنن النسائی کتاب المساجد النهی عن منع النساء الخ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/۱۱۵
[2] صحیح مسلم کتاب الصلوٰۃ باب خروج النساء الی المساجد قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۸۳
مسند احمد بن حنبل عن ابن عمر المکتب الاسلامی بیروت ۲/۱۶
[3] سنن ابی داؤد کتاب الصلوٰۃ باب ماجاء فی خروج النساء الی المساجد آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۸۴
مسند احمد بن حنبل عن ابی هریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲/۴۳۸ و ۴۷۵ و ۵۲۸

9 وقد امر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم باخراج الحیض وذوات الخدور یوم العیدین فیشهدن جماعة المسلمین ودعوتهم وتعتزل الحیض المصلی قالت امرأة یا رسول اللہ احدانا لیس لها جلباب قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لتلبسها صاحبتها من جلبابها رواہ البخاری[1] ومسلم واٰخرون عن ام عطیة رضی اللہ تعالٰی عنها۔ ومع ذلک نهی الائمة الشواب مطلقا والعجائز نهارا ثم عمموا النهی عملا بقوله صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الضروری المستفاد من قول ام المؤمنین الصدیقة رضی اللہ تعالٰی عنها لو ان رسول اللہ

تعالٰی عنہ سے انھوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کی ۔۔۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے یہ بھی حکم دیا کہ روز عیدین حیض والی اور پردہ نشین عورتوں کو باہر لائیں تاکہ وہ مسلمانوں کی جماعت و دُعا میں شریک ہوں، اور حیض والی عورتیں عیدگاہ سے الگ رہیں۔ ایک خاتون نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہماری بعض عورتوں کے پاس چادر نہیں ۔۔۔ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: ساتھ والی عورت اسے اپنی چادر کا ایک حصہ اُڑھا دے۔ اسے بخاری ومسلم اور دیگر محدثین نے حضرت اُمِ عطیہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کیا۔ اس کے باوجود ائمہ کرام نے جوان عورتوں کو مطلقاً اور بوڑھی عورتوں کو صرف دن میں مسجد جانے سے منع فرمایا۔ پھر سب کے لئے ممانعت عام کردی۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے اُس "قولِ ضروری" پر عمل کے تحت کیا جو ام المؤمنین حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کے درج ذیل بیان سے مستفاد ہے "اگر رسول اللہ

ف: مسئلہ رات ہو یا دن، عورت جوان ہو یا بوڑھی، جمعہ ہو یا عید، یا جماعت پنجگانہ یا مجلسِ وعظ، مطلقاً عورتوں کا جانا منع ہے۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الحیض باب شہود الحائض العیدین قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۶
صحیح مسلم کتاب العیدین فصل فی اخراج العواتق وذوات الخدور الخ " " ۱/۲۹۱

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رأی من النساء ما رأینا لمنعھن من المسجد کما منعت بنو اسرائیل نساءھا[1] رواہ احمد والبخاری ومسلم۔

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ان عورتوں کا وہ حال مشاہدہ کرتے جو ہم نے مشاہدہ کیا تو انھیں مسجد سے روک دیتے جیسے بنی اسرائیل نے اپنی عورتوں کو روک دیا۔" (احمد، بخاری، مسلم)

قال فی التنویر والدر (یکرہ حضورھن الجماعۃ) ولو لجمعۃ وعید ووعظ (مطلقا) ولو عجوزا لیلا (علی المذھب) المفتی بہ لفساد الزمان واستثنی الکمال بحثا العجائز المتفانیۃ[2] اھ۔

تنویر الابصار اور اس کی شرح درمختار میں ہے: (قوسین میں متن کے الفاظ ہیں ۱۲م) (جماعت میں) اگرچہ جمعہ یا عید اور وعظ کی ہو (عورتوں کی حاضری مطلقاً) اگرچہ بڑھیا ہو اگرچہ رات ہو (مکروہ ہے ہمارے مذہب پر) اس مذہب پر جس پر فسادِ زمان کی وجہ سے فتوٰی ہے۔ اور کمال ابن الہمام نے بطور بحث فنا کے قریب پہنچنے والی بوڑھی عورتوں کا استثنا کیا ہے اھ۔

والمراد بالمذھب مذھب المتاخرین ولما رد علیہ البحر بان ھذہ الفتوی مخالفۃ لمذھب الامام وصاحبیہ جمیعا فانھما اباحا للعجائز الحضور مطلقا والامام فی غیر الظھر والعصر والجمعۃ فالافتاء بمنع العجائز فی الکل مخالف

مذہب سے مراد مذہبِ متاخرین ہے۔ اس پر صاحبِ بحر نے یوں رَد کیا ہے کہ یہ فتوٰی حضرات امام وصاحبین سبھی کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ صاحبین نے بوڑھی عورتوں کے لئے مطلقاً جواز رکھا ہے اور امام نے ظہر، عصر اور جمعہ کے علاوہ میں جائز کہا ہے۔ تو بوڑھی عورتوں کے لئے سبھی نمازوں میں ممانعت کا

---

[1] صحیح البخاری کتاب الاذان باب خروج النساء الی المساجد باللیل قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۰
صحیح مسلم کتاب الصلوٰۃ " " " " " " " " " ۱/۱۸۳
مسند احمد بن حنبل عن عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا المکتب الاسلامی بیروت ۶/۹۱ و ۱۹۳ و ۲۳۵

[2] الدرالمختار شرح تنویر الابصار کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۸۳

للکل فالمعتمد مذهب الامام اھ
بمعناه اجاب عنه فی النهر قائلا
فیه نظر بل هو ماخوذ من قول
الامام وذلك انه انما منعها القیام
الحامل وهو فرط الشهوة بناء
علی ان الفسقة لاینتشرون
فی المغرب لانهم بالطعام
مشغولون وفی الفجر والعشاء
نائمون فاذا فرض انتشارهم
فی هذه الاوقات لغلبة
فسقهم کما فی زماننا بل
تحریهم ایاها کان المنع
فیها اظهر من الظهر اھ
قال الشیخ اسمٰعیل وهو
کلام حسن الی الغایة اھ ش۔

السادسة حامل اٰخر علی
العدول عن قول الامام مختص
باصحاب النظر وهو ضعف دلیله
اقول ای فی نظرهم وذلك لانهم

فتوٰی دینا سبھی کے خلاف ہے۔ معتمد مذہب امام
ہے اھ۔ نہر میں اس تردید پر جواباً یہ تحریر ہے:
یہ محلِ نظر ہے اس لئے کہ زیرِ بحث فتوٰی قولِ امام
سے ہی ماخوذ ہے وہ اس طرح کہ امام نے جن اوقات
میں منع فرمایا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ باعثِ منع
موجود ہے وہ ہے زیادتیِ شہوت، اس لئے کہ
فساق کھانے میں مشغولیت کی وجہ سے مغرب کے
وقت راہوں میں منتشر نہیں رہتے اور فجر وعشاء کے
وقت سوئے ہوتے (اور دیگر اوقات میں منتشر
رہتے ہیں) تو جب فرض کیا جائے کہ وہ غلبۂ فسق کی وجہ
ان تینوں اوقات میں بھی منتشر رہتے ہیں جیسے ہمارے
زمانے کا حال ہے بلکہ وہ خاص ان ہی اوقات
میں نکلنے کی تاک میں رہتے ہیں، تو ان اوقات
میں عورتوں کے لئے ممانعت، ظہر کی ممانعت
سے زیادہ ظاہر وواضح ہوگی۔ اھ شیخ اسمٰعیل
فرماتے ہیں: یہ نہایت عمدہ کلام ہے اھ۔ (شامی)
مقدمہ ششم: قولِ امام چھوڑنے کا ایک
اور باعث ہے جو اصحابِ نظر کے لئے خاص ہے
وہ یہ کہ اس کی دلیل کمزور ہو۔ **اقول** یعنی
ان حضرات کی نظر میں کمزور ہو ۔۔۔ ان کے سے

ف: العدول عن قوله بدعوی ضعف دلیله خاص بالمجتهدین فی المذهب وهم لا یخرجون به عن المذهب۔

ل ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۸۰
البحرالرائق باب الامامۃ ۱/۳۵۹ و نہر الفائق باب الامامۃ ۱/۲۵۱ قدیمی کتب خانہ کراچی

مأمورون باتباع مایظھر لھم قال تعالٰی فاعتبروا یااولی الابصار[۱] ولاتکلیف الابالوسع فلایسعھم الاالعدول ولایخرجون بذلک عن اتباع الامام بل متبعون لمثل قولہ العام اذاصح الحدیث فھو مذھبی، ففی شرح الھدایۃ لابن الشحنۃ ثم شرح الاشباہ لبیری ثم ردالمحتار[۲] اذا صح الحدیث وکان علی خلاف المذھب عمل بالحدیث ویکون ذٰلک مذھبہ ولایخرج مقلدہ عن کونہ حنفیا بالعمل بہ فقد صح عنہ انہ قال اذا صح الحدیث فھو مذھبی اھ۔

اقول ف یرید الصحۃ فقھا ویستحیل معرفتھا الا للمجتھد

یہاں قولِ امام چھوڑنے کا جواز اس لئے ہے کہ انھیں اسی کی اتباع کا حکم ہے جو ان پر ظاہر ہو — باری تعالٰی کا ارشاد ہے: اے بصیرت والو! نظر و اعتبار سے کام لو۔ اور تکلیف بقدرِ وسعت ہی ہوتی ہے۔ تو ان کے لئے چھوڑنے کے سوا کوئی گنجائش نہیں۔ اور وہ اس کے باعث اتباعِ امام سے باہر نہ ہوں گے، بلکہ امام کے اس طرح کے قولِ عام کے متبع رہیں گے، اذا صح الحدیث فھو مذھبی جب حدیث صحیح ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔ ابن شحنہ کی شرح ہدایہ پھر بیری کی شرح اشباہ پھر ردالمحتار میں ہے: جب حدیث صحیح ہو اور مذہب کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل ہوگا، اور وہی امام کا بھی مذہب ہوگا، اس پر عمل کی وجہ سے ان کا مقلد حنفیت سے باہر نہ ہوگا اس لئے کہ خود امام سے بروایتِ صحیح یہ ارشاد ثابت ہے کہ جب حدیث صحیح مل جائے تو وہی میرا مذہب ہے اھ۔

اقول یہاں صحت سے صحتِ فقہی مراد ہے جس کی معرفت غیرِ مجتہد کے لئے محال ہے۔

ف: المراد فی اذا صح الحدیث فھو مذھبی ھی الصحۃ الفقھیۃ و لاتکفی الاثریۃ۔

---

[۱] القرآن الکریم ۵۹/۲

[۲] ردالمحتار مقدمۃ الکتاب مطلب صح عن الامام انہ قال اذا صح الحدیث الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۶

و الصحة المصطلحة عند المحدثين كما بينته في الفضل الموهبي بدلائل قاهرة يتعين استفادتها۔

اصطلاحِ محدثین والی صحت مراد نہیں۔ جیسا کہ میں نے الفضل الموہبی میں اسے ایسے قاہر دلائل سے بیان کیا ہے جن سے آگاہی ضروری ہے۔

قال ش فاذا نظر اهل المذهب في الدليل وعملوا به صح نسبته الى المذهب لكونه صادرا باذن صاحب المذهب اذ لا شك انه لو علم ضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الاقوى ولذا رد المحقق ابن الهمام على بعض المشائخ حيث افتوا بقول الامامين بانه لا يعدل عن قول الامام الا لضعف دليله اھ۔[1]

علامہ شامی فرماتے ہیں، جب اہلِ مذہب نے دلیل میں نظر کی اور اس پر کاربند ہوئے تو مذہب کی جانب اسے منسوب کرنا بجا ہے اس لئے کہ یہ صاحبِ مذہب کے اذن ہی سے ہوا کیونکہ انھیں اگر اپنی دلیل کی کمزوری معلوم ہوتی تو یقیناً وہ اس سے رجوع کرکے اس سے زیادہ قوی دلیل کی پیروی کرتے۔ اسی لئے جب بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر فتوٰی دیا تو محقق ابن الہمام نے ان کی تردید فرمائی کہ امام کے قول سے انحراف نہ ہوگا سوا اس صورت کے کہ اس کی دلیل کمزور ہو اھ۔

اقول هذا[ف] غير معقول ولا مقبول وكيف يظهر ضعف دليله في الواقع لضعفه في نظر بعض مقلديه وهؤلاء اجلة ائمة الاجتهاد المطلق مالك والشافعي واحمد ونظراؤهم رضي الله تعالى عنهم

اقول یہ ناقابلِ فہم اور ناقابلِ قبول ہے ــــ بعض مقلدین کی نظر میں دلیل کے کمزور ہونے سے دلیلِ امام کا فی الواقع کمزور ہونا کیسے ظاہر ہوسکتا ہے؟ ــــ اجتہادِ مطلق کے حامل یہ بزرگ ائمہ مالک، شافعی، احمد اور ان کے ہم پایہ حضرات رضی اللہ تعالٰی عنہم

ف: معروضة على العلامة ش۔

---

[1] رد المحتار مقدمۃ الکتاب مطلب صح عن الامام انہ قال اذا صح الحدیث الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۶

يطبقون كثيرا على خلاف الامام
وهو اجماع منهم على ضعف دليله
ثم لا يظهر بهذا ضعفه ولا ان
مذهب هؤلاء مذهبه فكيف
بمن دونهم ممن لم يبلغ
مرتبتهم نعم هم عاملون
في نظرهم بقوله العام
فيعذرون بل ماجورون
ولا يتبدل بذلك المذهب
الاترى ان تحديد الرضاع
بثلثين شهرا دليله
ضعيف بل ساقط عند اكثر
المرجحين ولا يجوز لاحد
ان يقول الاقتصار على
عامين مذهب الامام وتحريم
حليلة الاب والابن رضاعا
نظر فيه الامام البالغ رتبة الاجتهاد
المحقق على الاطلاق وزعم ان
لا دليل عليه بل الدليل قاض
بحلهما ولم ار من اجاب
عنه وقد تبعه عليه
ش فهل يقال ان
تحليلهما مذهب الامام

بارہا مخالفتِ امام پر متفق نظر آتے ہیں، یہ ان
حضرات کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس جگہ
دلیلِ امام کمزور ہے۔ پھر بھی اس سے واقعۃً
اس کا کمزور ہونا ثابت نہیں ہوتا، نہ ہی یہ
ثابت ہوتا کہ ان حضرات کا جو مذہب ہے وہی
امام کا بھی مذہب ہے — جب ان کا یہ معاملہ
ہے تو اُن کا کیا حکم ہوگا جو ان سے فروتر ہیں
جنھیں ان کے منصب تک رسائی حاصل نہیں؛
ہاں وہ اپنی نظر میں امام کے قولِ عام پر عامل
ہیں اس لئے معذور بلکہ ماجور اور مستحقِ ثواب
ہیں — مگر اس وجہ سے مذہبِ امام بدل
نہ جائے گا — دیکھئے مدتِ رضاعت تیس ماہ
ٹھہرانے کی دلیل اکثر مرجحین کے نزدیک ضعیف
بلکہ ساقط ہے۔ پھر بھی کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ دو سال
پر اکتفا کرنا ہی مذہبِ امام ہے۔ یوں ہی رضاعی
باپ اور رضاعی بیٹے کی بیوی کے حرام ہونے کے
حکم میں رتبۂ اجتہاد تک رسائی پانے والے امام
محقق علی الاطلاق کو کلام ہے۔ ان کا خیال ہے
کہ اس پر کوئی دلیل نہیں بلکہ دلیل یہ حکم کرتی ہے
کہ دونوں حلال ہیں — میں نے اس کلام کا
جواب کسی کتاب میں نہ دیکھا — علامہ شامی نے
بھی انہی کی پیروی کی ہے — پھر بھی کیا یہ کہا
جاسکتا ہے کہ ان دونوں کی حلت ہی مذہبِ امام

ف: لا يتبدل المذهب بتصحيحات المرجحين خلافه۔

كلا بل بحث من ابن الهمام.

ہے؟ — ہرگز نہیں! بلکہ صرف ابن الہمام کی ایک بحث ہے۔

وليس فيما[ف1] ذكر عن ابن الهمام المام الى ما ادعى من صحة جعله مذهب الامام انما فيه جواز العدول لهم اذا استضعفوا دليله واين هذا من ذالك.

علامہ شامی نے جو دعویٰ کیا کہ صاحبِ نظر جس پر عمل کرے اُسے مذہبِ امام قرار دینا بجا ہوگا اس کا امام ابن الہمام سے نقل کردہ کلام میں کوئی اشارہ بھی نہیں اس میں تو بس اس قدر ہے کہ اہلِ نظر کو جب قولِ امام کی دلیل کمزور معلوم ہو تو ان کے لئے اس سے انحراف جائز ہے — کہاں یہ، اور کہاں وہ؟

نعم في الوجوه السابقة تصح النسبة الى المذهب لاحاطة العلم بانه لو وقع في زمنه لقال به كما قال في التنوير لمسألة نهي النساء مطلقا عن حضور المساجد على المذهب وهذه نكتة غفل[ف2] منها المحقق ش ففسر المذهب بمذهب المتأخرين.

ہاں سابقہ چھ صورتوں میں مذہبِ امام کی طرف انتساب بجا ہے اس لئے کہ وہاں اس بات کا پورے طور سے یقین ہے کہ وہ حالت اگر ان کے زمانے میں واقع ہوتی تو وہ بھی اسی کے قائل ہوتے — جیسا کہ تنویر الابصار میں مسجدوں کی حاضری سے عورتوں کی مطلقاً ممانعت کے مسئلے میں "علی المذہب" (بربنائے مذہب) فرمایا — محقق شامی کو اس نکتے سے غفلت ہوئی اس لئے انہوں نے مذہب کی تفسیر میں "مذہبِ متاخرین" لکھ دیا — یہ ذہن نشین رہے۔

هذا واما نحن فلو نؤمر بالاعتبار كاولي الابصار

اُوپر کی گفتگو اہلِ نظر سے متعلق تھی، رہے ہم لوگ تو ہمیں اہلِ نظر کی طرح نظر و اعتبار کا

ف1: معروضة عليه
ف2: معروضة عليه

بل بالسؤال والعمل بما یقوله الامام غیر باحثین عن دلیل سوی الاحکام فان کان العدول للوجوه السابقة اشترك فیه الخواص والعوام اذ لا عدول حقیقة بل عمل بقول الامام و ان کان لدعوی ضعف الدلیل اختص بمن یعرفه ولذا قال فی البحر قد وقع للمحقق ابن الھمام فی مواضع الرد علی المشائخ فی الافتاء بقولهما بانه لا یعدل عن قوله الا لضعف دلیله، لکن هو (ای المحقق) اهل للنظر فی الدلیل و من لیس باهل للنظر فیه فعلیه الافتاء بقول الامام[1] اھ۔

السابعة اذا اختلف التصحیح تقدم قول الامام الاقدم فی رد المحتار قبیل ما یدخل فی البیع تبعا اذا اختلف

حکم نہیں بلکہ ہم اس کے مامور ہیں کہ احکام کے سوا کسی دلیل کی جستجو اور چھان بین میں نہ جا کر صرف قولِ امام دریافت کریں اور اس پر کاربند ہو جائیں ـــــ اب اگر قولِ امام سے عدول و انحراف سابقہ چھ وجہوں کے تحت ہے تو اس میں خواص وعوام سب شریک ہیں کیونکہ حقیقۃً یہاں انحراف نہیں بلکہ قولِ امام پر عمل ہے ـــــ اور اگر ضعفِ دلیل کے دعوے کی وجہ سے انحراف ہو تو یہ اہلِ معرفت سے خاص ہے۔ اسی لئے بحر میں رقم طراز ہیں کہ: محقق ابن الہمام کے قلم سے متعدد مقامات پر قولِ صاحبین پر فتوٰی دینے کی وجہ سے مشایخ کا رَد ہوا ہے وہ لکھتے ہیں کہ قول امام سے انحراف نہ ہوگا بجز اس صورت کے کہ اس کی دلیل کمزور ہو ـــــ لیکن وہ محقق موصوف دلیل میں نظر کی اہلیت رکھتے ہیں ـــــ جو اس کا اہل نہ ہو اس پر تو یہی لازم ہے کہ قولِ امام پر فتوٰی دے اھ۔

مقدمہ ہفتم: جب تصحیح میں اختلاف ہو تو امام اعظم کا قول مقدم ہوگا ـــــ رد المحتار میں "ما یدخل فی البیع تبعا" (بیع میں تبعًا داخل ہونے والی چیزوں کے بیان) سے

ف: عند اختلاف التصحیح یقدم قول الامام.

---

[1] البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ٦/٢٧٠

التصحیح اخذ بما ھو قول الامام لانه صاحب المذھب[1] اھ۔

وقال فی الدر فی وقف البحر وغیرہ متی کان فی المسألة قولان مصححان جاز القضاء والافتاء باحدھما[2] اھ فقال العلامة ش لاتخییر لوکان احدھما قول الامام والاٰخر قول غیرہ لانه لما تعارض التصحیحان تساقطا فرجعنا الی الاصل وھو تقدیم قول الامام بل فی شھادات الفتاوی الخیریة المقرر عندنا انه لایفتی ولایعمل الا بقول الامام الاعظم ولایعدل عنه الی قولھما او قول احدھما او غیرھما الا لضرورة کمسألة المزارعة وان صرح المشایخ بان الفتوی علی قولھما لانه صاحب المذھب والامام المقدم[3] اھ ومثله فی البحر

پہلے یہ تحریر ہے، جب تصحیح میں اختلاف ہو تو اسی کو لیا جائے گا جو امام کا قول ہے اس لئے کہ صاحبِ مذہب وہی ہیں اھ۔

درمختار میں ہے کہ البحرالرائق کتاب الوقف وغیرہ میں لکھا ہوا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں دو قول تصحیح یافتہ ہوں تو دونوں میں سے کسی پر بھی قضا و افتا جائز ہے اھ۔ اس پر علامہ شامی نے لکھا کہ یہ تخییر اس صورت میں نہیں جب دونوں قولوں میں ایک قولِ امام ہو اور دوسرا کسی اور کا قول ہو۔ اس لئے کہ جب دونوں تصحیحوں میں تعارض ہوا تو دونوں ساقط ہوگئیں اب ہم نے اصل کی جانب رجوع کیا، اصل یہ ہے کہ قولِ امام مقدم ہوگا بلکہ فتاوٰی خیریہ کتاب الشہادات میں ہے کہ ہمارے نزدیک طے شدہ امر یہ ہے کہ فتوٰی اور عمل امامِ اعظم ہی کے قول پر ہوگا اسے چھوڑ کر صاحبین یا ان میں سے کسی ایک، یا کسی اور کا قول اختیار نہ کیا جائے گا بجز صورت ضرورت کے، جیسے مسئلۂ مزارعت میں ہے۔ اگرچہ مشایخ نے تصریح فرمائی ہو کہ فتوٰی قولِ صاحبین پر ہے۔ اس لئے کہ وہی صاحبِ مذہب اور امامِ مقدم ہیں اھ۔ اسی کے مثل بحر میں

---

[1] ردالمحتار کتاب البیوع داراحیاء التراث العربی بیروت ۴/ ۳۳

[2] الدرالمختار رسم المفتی مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۴

[3] ردالمحتار " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۹

وفیه یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال[1] اھ۔

بھی ہے۔ اسی میں یہ بھی ہے کہ قولِ امام پر افتا جائز بلکہ واجب ہے اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ ان کی دلیل اور ماخذ کیا ہے اھ۔

اذا عرفت ھذا وضح لك کلام البحر وطاح کل ما رد به علیه وان شئت التفصیل المزید، فالق السمع وانت شهید۔

ان مقدمات وتفصیلات سے آگاہی کے بعد آغازِ رسالہ میں نقل شدہ کلامِ بحر کا مطلب روشن وواضح ہوگیا اور جو کچھ اس کی تردید میں لکھا گیا بیکار وبے ثبات ٹھہرا۔ مزید تفصیل کا اشتیاق ہے تو گوشِ ہوش سماعت ہو۔

قول ش رحمه الله تعالٰی لایخفی علیك مافی ھذا الکلام من عدم الانتظام[2]۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی: اس کلام کی بے نظمی ناظرین پر مخفی نہیں۔

اقول بل ھو متسق النظام اخذ بعضه بحجز بعض کما ستری۔

اقول نہیں بلکہ پورا کلام مربوط ومبسوط، ایک دوسرے کی گرہ تھامے ہوئے ہے جیسا کہ ابھی عیاں ہوگا۔

قول العلامة الخیر قوله مضاد لقول الامام[3]۔

علامہ خیر رملی: اس کلام اور کلامِ امام میں تضاد ہے۔

اقول تعرفت ف بالرابعة ان قول الامام فی الفتوی الحقیقیة فیختص باھل النظر لا محمل له غیره والا کان تحریما للفتوی العرفیة مع

اقول مقدمہ چہارم سے معلوم ہوا کہ قولِ امام فتوائے حقیقی سے متعلق ہے، تو وہ قول صرف اہلِ نظر کے حق میں ہے، اس کے سوا ان کے کلام کا اور کوئی معنی ومحمل نہیں ورنہ لازم آئیگا کہ امام نے فتوائے عرفی کو حرام کہا، حالانکہ وہ

ف: تطفل علی العلامة الخیر الرملی وعلی ش۔

---

[1] البحر الرائق کتاب القضاء، فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

[2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

[3] ” ” ” ” ” ” ” ” ”

حلها بالاجماع وفی قضاء منحة الخالق عن الفتاوی الظهیریة روی عن ابی حنیفة رضی اللّٰه تعالٰی عنه انه قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا مالم یعلم من این قلنا وان لم یکن اهل الاجتهاد لا یحل له ان یفتی الا بطریق الحکایة اھ۔[1]

وقول البحر فی الفتوی العرفیة لا محمل له سواہ لقوله اما فی زماننا فیکتفی بالحفظ وقوله وان لم نعلم و قوله یجب علینا الافتاء بقول الامام و قوله اما نحن فلنا الافتاء فاین التضاد ولم یرد امورد ا واحد ا۔

قوله هو صریح فی عدم جواز الافتاء لغیر اهل الاجتهاد فکیف یستدل به علی وجوبه[2]

اقول نعم صریح فی

بالاجماع جائز وحلال ہے ——— منحۃ الخالق کتاب القضاء میں فتاوٰی ظہیریہ سے منقول ہے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: کسی کے لئے ہمارے قول پر فتوٰی دینا روا نہیں جب تک یہ نہ جان لے کہ ہم نے کہاں سے کہا۔ اور اگر اہلِ اجتہاد نہ ہو تو اس کے لئے فتوٰی دینا جائز نہیں مگر نقل و حکایت کے طور پر فتوٰی دے سکتا ہے اھ۔

اور بحر کا کلام فتوائے عرفی سے متعلق ہے، اس کے سوا اس کا کوئی اور معنی و محمل نہیں؛ دلیل میں ان کے یہ الفاظ دیکھیں (ا) لیکن ہمارے زمانے میں بس یہی کافی ہے کہ ہمیں امام کے اقوال حفظ ہوں (ب) اگرچہ ہمیں دلیل معلوم نہ ہو۔ (ج) قولِ امام پر فتوٰی دینا ہم پر واجب ہے۔ (د) اما نحن فلنا الافتاء — مگر ہم فتوٰی دے سکتے ہیں الخ ——— اب بتائے جب دونوں کلام کا مورد و محل ایک نہیں ہے تو تضاد کہاں سے ہوا!

خیر علی: قولِ امام سے صراحۃً واضح ہے کہ اہلیتِ اجتہاد کے بغیر فتوٰی دینا ناجائز ہے، پھر اس سے وجوبِ افتاء پر استدلال کیسے؟

اقول ہاں اس سے فتوائے حقیقی کا

ف: تطفل علی البحر وعلی ش۔

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

[2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

عدم جواز الحقيق ونشوء الحرمة والجواز معا عن شيء واحد فرغنا عنه في الثالثة۔

عدم جواز صراحۃً واضح ہے (اور بحر میں فتوائے عرفی کا وجوب مذکور ہے) اب رہا یہ کہ ایک ہی چیز سے دوسری چیز کی حرمت وحلت دونوں کیسے پیدا ہوسکتی ہیں؟ اس کی تحقیق ہم مقدمۂ سوم میں کر آئے ہیں۔

قوله فنقول ما يصدر من غير الاهل ليس بافتاء حقيقة[1]

خیر رملی: ہم یہ کہتے ہیں کہ غیر اہل اجتہاد سے جو حکم صادر ہوتا ہے وہ حقیقۃً افتا نہیں۔

اقول فيه[ف۱] كان الجواب عن التضاد لو التفتم اليه۔

اقول آپ کی اسی عبارت میں اعتراض کا جواب بھی تھا، اگر آپ نے التفات فرمایا ہوتا۔

قوله وانما هو حكاية عن المجتهد[2]

خیر رملی: وہ تو امام مجتہد سے صرف نقل و حکایت ہے۔

اقول لا[ف۲] وانظر الاولى۔

اقول ایسا نہیں ـــ ملاحظہ ہو مقدمۂ اول۔

قوله تجوز حكاية قول غير الامام[3]

خیر رملی: غیر امام کے قول کی نقل وحکایت بھی جائز ہے۔

اقول لا حجر[ف۳] فى الحكاية ولو قولا خارجا عن المذهب انما الكلام فى التقليد والمجتهد

اقول نقل وحکایت سے کوئی رکاوٹ نہیں اگرچہ مذہب سے باہر کسی کا قول ہو ـــ یہاں گفتگو تقلید سے متعلق ہے ـــ اور مجتہد مطلق

ف۱: تطفل على الخير وعلى ش

ف۲: تطفل على الخير وعلى ش

ف۳: تطفل على الخير وعلى ش۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

[2] " " " " " " " " " "

[3] " " " " " " " " " "

المطلق احق به ممن دونه فلم لا تجيزون الافتاء باقوال الائمة الثلثة بل ومن سوى الاربعة رضى الله تعالٰى عنهم فان اجزتم ففيم التمذهب وتلك المشاجرات بل سقط البحث رأسا وانهدم النزاع بنفس النزاع كما سياتى بيانه ان شاء الله تعالٰى۔

اپنے سے فروتر حضرات سے زیادہ اس کا مستحق ہے کہ اس کی تقلید کی جائے ـــــ پھر آپ ائمہ ثلاثہ (مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ تعالٰی) بلکہ ائمہ اربعہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے علاوہ دیگر ائمہ کے اقوال پر فتوٰی دینے کو جائز کیوں نہیں کہتے ؟ ـــــ اگر آپ اجازت دیتے ہیں تو مذہب امام کی پابندی کس بات میں! اور یہ سارے اختلافات کیسے؟ بلکہ صرف اسی نزاع ہی سے سارا نزاع ختم اور پوری بحث ہی سرے سے ساقط ہو گئی۔ جیسا کہ اس کی وضاحت ان شاء اللہ تعالٰی آگے آئے گی۔

قوله فكيف يجب علينا الافتاء بقول الامام۔ف۱

خیر رملی، تو قول امام پر فتوٰی دینا ہم پر واجب کیسے؟

اقول لاناف۲ قلدناه لا من سواه وقد اعترف به السيد الناقل فى عدة مواضع منها صدر رد المحتار قبيل رسم المفتى انا التزمنا تقليد

اقول اس لئے کہ تقلید ہم نے انہی کی کی ہے دوسرے کی نہیں، اور سید ناقل (علامہ شامی) نے تو متعدد مقامات پر خود اس کا اعتراف کیا ہے۔ ان میں دو مقام یہ ہیں: (۱) رسم المفتی سے ذرا پہلے شروع رد المحتار میں لکھتے ہیں، ہم

ف۱: علی الخیر وعلی ش۔

ف۲: علامہ شامی فرماتے ہیں ہم نے صرف تقلید امام اعظم اپنے اوپر لازم کی ہے نہ کسی اور کی۔ ولہذا ہمارا مذہب حنفی کہا جاتا ہے نہ یوسفی وغیرہ امام ابو یوسف وغیرہ کی نسبت سے۔

۱؎ شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

مذهبه دون مذهب غيره ولذا نقول ان مذهبنا حنفي لا يوسفي ونحوه اھ ای الشيباني نسبة الى ابی يوسف او محمد رضی الله تعالٰی عنهم وقال فی شرح العقود الحنفی انما قلد اباحنيفة ولذا نسب اليه دون غيره اھ[2]

نے انہی کے مذہب کی تقلید کا التزام کیا ہے دوسرے کے مذہب کا نہیں۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ ہمارا مذہب حنفی ہے یوسفی وغیرہ نہیں اھ — یعنی شیبانی بھی نہیں۔ یہ امام ابو یوسف اور امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما کی طرف نسبت ہے۔ (۲) شرح عقود میں لکھتے ہیں: حنفی نے بس امام ابوحنیفہ کی تقلید کی ہے اسی لئے وہ انہی کی طرف منسوب ہوتا ہے کسی اور کی طرف نہیں اھ۔

قوله وانما نحكی فتواهم لاغير[3]

خیر رملی: حالانکہ ہم تو صرف فتوائے مشائخ کے ناقل ہیں کچھ اور نہیں۔

اقول سبحٰن الله[ف1] بل انما نقلد امامنا لاغيره ثم[ف2] ليس افتاؤنا عندكم الاحكاية قول غيرنا فمن ذاالذی حرم علينا حكاية قول امامنا واوجب حكاية قول غيره من اهل مذهبنا

اقول سبحان اللہ! بلکہ ہم صرف امام اعظم کے مقلد ہیں کچھ اور نہیں — پھر آپ کے نزدیک ہمارے افتاء کی حقیقت کیا ہے؟ صرف دوسروں کے اقوال کی نقل و حکایت! — تو وہ کون ہے جس نے ہم پر اپنے امام کے قول کی حکایت حرام کردی اور اہلِ مذہب میں سے دیگر حضرات کے قول کی حکایت واجب کردی؟

ف۱: تطفل علی الخیر وعلی ش
ف۲: تطفل علی الخیر وعلی ش

[1] ردالمحتار مطلب صح عن الامام اذا صح الحدیث الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۶
[2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۴
[3] " " " " " " " " " " " " " "

فان كانوا مرجحين بالكسر فليسوا
مرجحين على الامام بالفتح .

قولش المشائخ اطلعوا على
دليل الامام وعرفوا من اين
قال ؎۱

اقول ف۱ من اين عرفتم هذا وباى
دليل اطلعتم عليه ف۲ انما المنقول
عن الامام المسائل دون الدلائل
واجتهد الاصحاب فاستخرجوا
لها دلائل كل حسب مبلغ
علمه ومنتهى فهمه ولم يدركوا
شاوه ولا معشار معشاره ولربما
لم يلحقوا غباره، فان
قلتم فقولوا اطلعوا على
دليل قول الامام ولا تقولوا
على دليل الامام ورحم
الله سيدى ط اذ قال
فى قضاء حواشى الدر قد يظهر قوة
قوله (اى لاهل النظر

اگر وہ ترجیح دینے والے حضرات ہیں تو وہ امام پر
ترجیح یافتہ نہیں ہو سکتے۔

علامہ شامی: مشایخ کو "دلیلِ امام" سے آگاہی
ہوئی اور انھیں یہ معرفت حاصل ہوئی کہ قولِ
امام کا ماخذ کیا ہے!

اقول یہ آپ کو کہاں سے معلوم ہوا؟
اور کس دلیل سے آپ کو اس کی دریافت ہوئی؟
— امام سے تو صرف مسائل منقول ہیں، دلائل منقول
نہیں — اصحاب نے اجتہاد کرکے ان مسائل
کی دلیلوں کا استخراج کیا — یہ بھی ہر ایک نے
اپنے مبلغِ علم اور منتہائے فہم کے اعتبار سے کیا
اور کوئی بھی امام کی منزل کو نہ پا سکا بلکہ ان کے
دسویں حصے کو بھی نہ پہنچا، اور زیادہ تر تو یہ ہے
کہ یہ حضرات ان کی گردِ پا کو بھی نہ پا سکے —
اگر کہنا ہے تو یوں کہئے کہ ہاں مشایخ کو "قولِ امام
کی دلیل" سے آگاہی ملی یہ نہ کہئے کہ "امام کی
دلیل" سے آگاہ ہوئے — سیدی طحطاوی پر
خدا کی رحمت ہو وہ حواشی درمختار کتاب القضاء
میں رقم طراز ہیں، قولِ امام کے خلاف کسی قول

ف۱: معروضة على العلامة ش .

ف۲: فائدہ: امام سے مسائل منقول ہیں جو دلائل مشایخ نے استنباط کئے ہیں اُن کا ضعف اگر ثابت بھی ہو تو قولِ امام کا ضعف لازم آنا درکنار دلیلِ امام کا بھی ضعف ثابت نہیں ہوتا، ممکن کہ امام نے اور دلیل سے فرمایا ہو۔

؎۱ شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

فی قول خلاف قول الامام) بحسب ادراکہ ویکون الواقع بخلافہ او بحسب دلیل ویکون لصاحب المذھب دلیل أخر لم یطلع علیہ[1] اھ۔

میں اہلِ نظر کو کیسی قوت نظر آتی ہے ۔ یہ اس صاحبِ نظر کے علم وادراک کے لحاظ سے ہوتی ہے اور واقع میں اس کے برخلاف ہوتا ہے، یا کسی ایک دلیل کے لحاظ سے اسے ایسا معلوم ہوتا ہے جبکہ صاحبِ مذہب کے پاس کوئی اور دلیل ہوتی ہے جس سے یہ آگاہ نہیں ۔ اھ۔

قولہ ولایظن بھم انھم عدلوا عن قولہ لجھلھم بدلیلہ[2]

علامہ شامی : حضرات مشایخ کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ انھوں نے قولِ امام سے انحراف اس لئے اختیار کیا کہ انھیں ان کی دلیل کا علم نہ تھا۔

اقول اولا اقیظن بہ[1] انہ لم یدرک ما ادرکوا فاعتمد شیئا اسقطوہ لضعفہ فیالا تصاف ای الظنین ابعد۔

اقول اولا توکیا حضرتِ امام کے متعلق یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ انھیں وہ دلیل نہ مل سکی جو مشایخ کو مل گئی، اس لئے انھوں نے ایک ایسی چیز پر اعتماد کرلیا جسے مشایخ نے ضعیف ہونے کی وجہ سے ساقط کردیا؟ خدارا انصاف! دونوں میں سے کون سا گمان زیادہ بعید ہے؟

وثانیا لیس فیہ[2] ازراء بھم ان لم یبلغوا مبلغ امامھم

ثانیا یہ مشایخ اگر اپنے امام کے مبلغ علم کو نہ پاسکے تو اس میں ان کی کوئی بے عزتی نہیں۔

ف[1]: معروضۃ علیہ

ف[2]: معروضۃ علیہ

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب القضاء المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۳/۱۷۶

[2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

ف

10 وقد ثبت ذلك عن اعظم المجتهدين في المذهب الامام الثاني فضلا عن غيره في الخيرات الحسان للامام ابن حجر المكي الشافعي روى الخطيب عن ابي يوسف ما رأيت احدا اعلم بتفسير الحديث ومواضع النكت التي فيه من الفقه من ابي حنيفة وقال ايضا ما خالفته في شئ قط فتدبرته الا رأيت مذهبه الذي ذهب اليه انجى في الأخرة، وكنت ربما ملت الى الحديث فكان هو ابصر بالحديث الصحيح مني، وقال كان اذا صمم على قول درت على مشائخ الكوفة هل اجد في تقوية قوله حديثا او اثرا؟ فربما وجدت الحديثين والثلثة فاتيته بها فمنها ما يقول فيه هذا غير صحيح او غير معروف فاقول

اُس پایۂ بلند تک نارسائی تو مجتہدین فی المذہب میں سب سے عظیم شخصیت امام ثانی قاضی ابویوسف سے ثابت ہے، کسی اور کا کیا ذکر وشمار؟ — امام ابن حجر مکی شافعی کی کتاب "الخیرات الحسان" میں ہے: (۱) خطیب امام ابویوسف سے راوی ہیں کہ مجھے کوئی ایسا شخص نظر نہ آیا جو ابوحنیفہ سے زیادہ حدیث کی تفسیر اور اس میں پائے جانے والے فقہی نکات کی جگہوں کا علم رکھتا ہو — (۲) یہ بھی فرمایا: کسی بھی مسئلے میں جب میں نے ان کی مخالفت کی پھر اس میں غور کیا تو مجھے یہی نظر آیا کہ امام نے جو مذہب اختیار کیا وہی آخرت میں زیادہ نجات بخش ہے۔ بعض اوقات میرا میلان حدیث کی طرف ہوتا تو بعد میں یہی نظر آتا کہ امام کو صحیح حدیث کی بصیرت مجھ سے زیادہ ہے۔ (۳) یہ بھی فرمایا: جب امام کسی قول پر پختہ حکم کر دیتے تو میں مشائخ کوفہ کے پاس دورہ کرتا کہ دیکھوں ان کے قول کی تائید میں کوئی حدیث یا کوئی اثر ملتا ہے یا نہیں؟ بعض مرتبہ دو تین حدیثیں مل جاتیں، میں لے کر امام کے پاس آتا تو ان میں سے کسی حدیث کے بارے میں وہ فرماتے کہ یہ صحیح نہیں یا غیر معروف ہے، میں عرض

ف: فائدہ جلیلہ: اجلّۂ اکابر ائمۂ دین معاصران امام اعظم وغیرہم رضی اللہ تعالٰی عنہ وعنہم کی تصریح کہ امام ابوحنیفہ کے علم وعقل کو اوروں کا علم وعقل نہیں پہنچتا، جس نے اُن کا خلاف کیا اُن کے مدارک تک نارسائی سے کیا۔

10/10

له وما علمك بذلك مع انه يوافق
قولك؟ فيقول انا عالم بعلم اهل
الكوفة، وكان عند[1] الاعمش فسئل
عن مسائل فقال لابي حنيفة
ما تقول فيها؟ فاجابه قال
من اين لك هذا؟ قال
من احاديثك التي
رويتها عنك وسرد له
عدة احاديث بطرقها
فقال الاعمش حسبك ما
حدثتك به في مائة
يوم تحدثني به في ساعة
واحدة ما علمت انك تعمل
بهذه الاحاديث يا معشر الفقهاء
انتم الاطباء ونحن الصيادلة وانت
ايها الرجل اخذت بكلا الطرفين[1] اه۔

اقول وانما قال ما علمت الخ لانه
لم ير في تلك الاحاديث موضعا
لتلك الاحكام التي استنبطها
منها الامام فقال ما علمت

کرتا یہ آپ کو کیسے معلوم ہوا، یہ تو آپ کے قول
کے موافق بھی ہے؟ وہ فرماتے ہیں اہل کوفہ کے
علم سے اچھی طرح باخبر ہوں۔ (۴۴) امام اعمش
کے پاس حاضر تھے، حضرت اعمش سے کچھ مسائل
دریافت کئے گئے، انھوں نے امام ابوحنیفہ سے
فرمایا: تم ان مسائل میں کیا کہتے ہو؟ امام نے جواب
دیا۔ حضرت اعمش نے فرمایا: یہ جواب کہاں سے
اخذ کیا؟ عرض کیا: آپ کی انہی احادیث سے
جو آپ سے میں نے روایت کیں۔ اور متعدد
حدیثیں مع سندوں کے پیش کردیں۔ اس پر
حضرت اعمش نے فرمایا: کافی ہے، میں نے سو
دنوں میں تم سے جو حدیثیں بیان کیں وہ تم ایک ساعت
میں مجھے سنائے دے رہے ہو، مجھے علم نہ تھا
کہ ان احادیث پر تمھارا عمل بھی ہے۔ اے فقہا!
تم طبیب ہو اور ہم عطار ہیں۔ اور اے مرد کامل!
تم نے تو دونوں کنارے لئے۔ اھ۔

اقول "مجھے معلوم نہ تھا کہ ان احادیث
پر تمھارا عمل بھی ہے" امام اعمش نے یہ اس
لئے فرمایا کہ احادیث میں انھیں امام کے استنباط کردہ
احکام کی کوئی جگہ نظر نہ آئی تو فرمایا کہ مجھے علم نہ تھا

ف: استاذ المحدثین امام اعمش شاگرد حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ واستاذ امام اعظم نے امام سے کہا: اے گروہ فقہا! تم طبیب ہو اور ہم محدثین عطار، اور اے ابوحنیفہ! تم نے دونوں کنارے لئے۔

---

[1] الخیرات الحسان الفصل الثلاثون ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱۴۳ و ۱۴۴

انك تأخذ هذه من هذه.
وقد قال الامام الاجل سفيٰن الثوری لامامنا رضی الله تعالیٰ عنهما انه ليكشف لك من العلم عن شیء كلنا عنه غافلون[5]، وقال ايضاً ان الذی يخالف اباحنيفة يحتاج الی ان يكون اعلی منه قدرا واوفر علما وبعيد ما يوجد ذلك[6]، وقال له ابن شبرمة عجزت النساء ان يلدن مثلك ما عليك فی العلم كلفة[7]، وقال ابوسليمٰن كان ابوحنيفة رضی الله تعالیٰ عنه عجبا من العجب وانما يرغب عن كلامه من لم يقو عليه[8]، وعن علی بن عاصم

کہ یہ احکام تم ان احادیث سے اخذ کرتے ہو۔
(۵) امام اجل حضرت سفیان ثوری نے ہمارے امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: آپ پر تو وہ علم منکشف ہوتا ہے جس سے ہم سبھی غافل ہوتے ہیں (۶) یہ بھی فرمایا: جو ابوحنیفہ کی مخالفت کرے اُسے اس کی ضرورت ہوگی کہ مرتبہ میں ابوحنیفہ سے بلند اور علم میں ان سے زیادہ ہو — اور ایسا ہونا بہت بعید ہے۔
(۷) ابن شبرمہ نے امام سے کہا: عورتیں آپ کے مثل پیدا کرنے سے عاجز ہیں، آپ کو علم میں ذرا بھی تکلف نہیں (۸) ابوسلیمان نے فرمایا: ابوحنیفہ ایک حیرت انگیز شخصیت تھے، ان کے کلام سے وہی اعراض کرتا ہے جسے اس کی قدرت نہیں ہوتی (۹) علی بن عاصم نے

ف۱: امام اجل سفیٰن ثوری نے ہمارے امام سے کہا آپ کو وہ علم کھلتا ہے جس سے ہم سب غافل ہوتے ہیں اور فرمایا ابوحنیفہ کا خلاف کرنے والا اس کا محتاج ہے کہ اُن سے مرتبہ میں بڑا اور علم میں زیادہ ہو اور ایسا ہونا دُور ہے۔

ف۲: امام شافعی نے فرمایا: تمام جہان میں کسی کی عقل ابوحنیفہ کے مثل نہیں۔ امام علی بن عاصم نے کہا: اگر ابوحنیفہ کی عقل تمام روئے زمین کے نصف آدمیوں کی عقلوں سے تولی جائے ابوحنیفہ کی عقل غالب آئے۔ امام بکر بن حبیش نے کہا: اگر اُن کے تمام اہل زمانہ کی مجموع عقلوں کے ساتھ وزن کریں تو ایک ابوحنیفہ کی عقل ان تمام ائمہ و اکابر و مجتہدین و محدثین و عارفین سب کی عقل پر غالب آئے۔

۵	الخیرات الحسان	الفصل الثانی	ایچ ایم سعید کمپنی	کراچی		ص	۱۱۴
۶	" "	الفصل الثالث	"	"	"	"	۷۶
۷	" "	" الثانی	"	"	"	"	۱۰۹
۸	" "	" الثالث	"	"	"	"	۸۲

قال لو وزن عقل ابي حنيفة بعقل
نصف اهل الارض لرجح بهم[۱]،
وقال[۱۰] الشافعي رضي الله تعالىٰ عنه
ما قامت النساء عن رجل اعقل
من ابي حنيفة[۲]، وقال
بكر بن جيش لو جمع عقله
وعقل اهل زمنه لرجح
عقله على عقولهم[۳]، الكل من
الخيرات الحسان، وعن[۱۲]
محمد بن رافع عن يحيى
بن آدم قال ما كان شريك
و داؤد الا اصغر غلمان
ابي حنيفة وليتهم كانوا
يفقهون ما يقول[۴]، وعن[۱۳] سهل
بن مزاحم وكان من ائمة مرو
انما خالفه من خالفه لانه
لم يفهم قوله[۵]، هذان عن
مناقب الامام الكردري، و[۱۴] في
ميزان الشريعة الكبرى لسيدي العارف

فرمایا: اگر نصف اہل زمین کی عقلوں کے مقابلہ میں
امام ابوحنیفہ کی عقل تولی جائے تو یہ ان سب پر
بھاری پڑ جائے۔ (۱۰) امام شافعی رضی اللہ
تعالیٰ عنہ نے فرمایا: ابوحنیفہ سے زیادہ صاحبِ
عقل عورتوں کی گود میں نہ آیا یعنی جب ان میں
کسی کی عقل ان کے مثل نہیں (۱۱) بکر بن جیش
نے کہا: اگر ابوحنیفہ کی عقل اور ان کے زمانے
والوں کی عقل جمع کی جائے تو ان سب کی عقلوں
کے مجموعہ پر ان کی عقل غالب آجائے ـــــ
یہ سبھی اقوال الخیرات الحسان سے نقل ہوئے۔
(۱۲) محمد بن رافع راوی ہیں کہ یحییٰ بن آدم فرماتے
ہیں: شریک اور داؤد حضرت ابوحنیفہ کی بارگاہ
کے سب سے کمسن طفلِ مکتب ہی تو تھے، کاش
لوگ ان کے اقوال کو سمجھ پاتے۔ (۱۳) مرو کے
امام بزرگ سہل بن مزاحم فرماتے ہیں: جس نے
بھی ان کی مخالفت کی، اس کا سبب یہی ہے
کہ ان کے اقوال کو سمجھ نہ سکا۔ یہ دونوں قول
مناقب امام کردری سے منقول ہیں (۱۴) سیدی
عارف باللہ امام شعرانی کی میزان الشریعۃ الکبریٰ

---

۱ الخیرات الحسان — الفصل العشرون — ایچ ایم سعید کمپنی کراچی — ص ۱۰۲
۲ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۱۰۳
۳ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃
۴ مناقب الامام الاعظم للکردری مقولہ الامام جعفر الصادق الخ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۱/۹۸
۵ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۱/۱۰۸

الامام الشعرانی سمعت سیدی[ف۱] علیا الخواص رضی اللہ تعالٰی عنہ یقول مدارك الامام ابی حنیفۃ دقیقۃ لایکاد یطلع علیہا الا اھل الکشف من اکابر الاولیاء[۱] اھ۔

میں ہے میں نے سیدی علی خواص کو فرماتے سنا کہ امام ابوحنیفہ کے مدارک اتنے دقیق ہیں کہ اکابر اولیا میں سے اہل کشف کے سوا کسی کو ان کی اطلاع نہیں ہو پاتی اھ۔

قولہ شحنوا کتبہم بنصب الادلۃ[۲]۔

علامہ شامی: حضرات مشایخ نے دلائل قائم کرکے اپنی کتابیں بھردی ہیں۔

اقول[ف۲] درایۃ لا روایۃ و این الروایۃ من الدرایۃ۔

اقول ساری دلیلیں درایۃً قائم کی ہیں روایۃً نہیں، اب ان کی درایت کو امام کی درایت سے کیا نسبت!

قولہ ثم یقولون الفتوٰی علی قول ابی یوسف مثلا[۳]۔

علامہ شامی: اس کے بعد بھی یہ لکھتے ہیں کہ فتوٰی مثلاً امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔

اقول[ف۳] لانہم لم یظہر لہم ما ظہر للامام وہم اھل النظر فلم یسعہم الا اتباع ما ظہر لہم وذٰلک قول الامام لایحل لاحد ان یفتی الخ

اقول یہ اس لئے کہ ان پر وہ دلیل ظاہر نہ ہوئی جو امام پر ظاہر تھی۔ اور یہ حضرات اہل نظر ہیں اس لئے انہیں اسی دلیل کی پیروی کرنی تھی جو ان پر ظاہر ہوئی۔ کیونکہ خود امام کا ارشاد ہے

ف۱: امام شعرانی شافعی اپنے پیر و مرشد حضرت سیدی علی خواص شافعی سے راوی کہ امام ابوحنیفہ کے مدارک اتنے دقیق ہیں کہ اکابر اولیا کے کشف کے سوا کسی کے علم کی وہاں تک رسائی معلوم نہیں ہوتی۔

ف۲: معروضۃ علی العلامۃ ش

ف۳: معروضۃ علیہ

۱؎ میزان الشریعۃ الکبرٰی فصل فیما نقل عن الامام احمد من ذمۃ الرای الخ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/۶۰

۲؎ شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

۳؎ " " " " " " " " " " " " "

ولو ظهر لهم ما ظهر له لاتوا اليه مذعنين۔

کہ ہمارے ماخذ کی دریافت کے بغیر کسی کو ہمارے قول پر اقدام روا نہیں۔ اگر ان مشایخ پر بھی وہ دلیل ظاہر ہوتی جو امام پر ظاہر ہوئی تو بلاشبہہ یہ تابعدار ہوکر حاضر ہوتے۔

قوله فعلينا حكاية ما يقولونه[1]۔

علامہ شامی: تو ہمارے ذمے یہی ہے کہ حضرات مشایخ کے اقوال نقل کردیں۔

اقول هذا[ف1] على من ترك تقليده الى تقليدهم اما من قلده فعليه حكاية ما قاله والاخذ به۔

اقول یہ اس کے ذمے ہوگا جس نے امام کی تقلید چھوڑ کر مشایخ کی تقلید اختیار کر لی ہو۔ مقلدِ امام کے ذمے تو وہی نقل کرنا اور اسی کو لینا ہے جو امام نے فرمایا۔

قوله لانهم هم اتباع المذهب[2]۔

علامہ شامی: اس لئے کہ یہی حضرات مذہب کے متبع ہیں۔

اقول فالمتبوع[ف2] احق بالاتباع من الاتباع۔

اقول ایسا ہے تو متبوع، تابع سے زیادہ مستحقِ اتباع ہے۔

قوله نصبوا انفسهم لتقريره[3]۔

علامہ شامی: ان حضرات نے مذہب کے اثبات و تقریر کی ذمہ داری اٹھا رکھی ہے۔

اقول على[ف3] الرأس والعين وانما الكلام في تغييره۔

اقول بسر و چشم! یہاں تو کلام تغیرِ مذہب سے متعلق ہے۔

ف1: معروضة عليه

ف2: معروضة عليه

ف3: معروضة عليه

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

[2] " " " " " " " " " " " "

[3] " " " " " " " " " " " "

قولہ عن العلامۃ قاسم کما لو افتوا فی حیاتہم[1]۔

اقول اولا[ف۱] رحمک اللہ ارأیت ان کان الامام حیا فی الدنیا وھؤلاء احیاء وافتی وافتوا فمن کنت تقلد۔

وثانیا[ف۲] انما کلام العلامۃ فیما فیہ الرجوع الی فتوی المشائخ حیث لا روایۃ عن الامام او اختلفت الروایۃ عنہ او وجد شیئ من الحوامل الست المذکورۃ فی الخامسۃ فانہ عین تقلید الامام۔

وانا[ف۳] اتی علیہ ببینۃ عادلۃ منکم ومن نفس العلامۃ قاسم فہو اعلم بمرادہ قلتم فی شرح[ف۴] عقودکم: قال العلامۃ المحقق الشیخ قاسم فی تصحیحہ ان المجتہدین لم یفقدوا حتی

علامہ شامی: بقول علامہ قاسم جیسے ان حضرات کے اپنی حیات میں فتوی دینے کی صورت میں ہوتا۔

اقول: اولاً خدا آپ پر رحم فرمائے، بتائیے اگر امام دنیا میں باحیات ہوتے اور یہ حضرات بھی باحیات ہوتے، پھر امام بھی فتوی دیتے اور یہ بھی فتوی دیتے تو آپ کس کی تقلید کرتے؟

ثانیاً علامہ قاسم کا کلام صرف ان مسائل سے متعلق ہے جن میں فتوائے مشائخ کی جانب ہی رجوع کرنا ہے اس لئے کہ ان مسائل میں امام سے کوئی روایت ہی نہیں ــــ یا امام سے روایت مختلف آئی ہے ــــ یا ان چھ اسباب میں سے کوئی سبب موجود ہے جن کا ذکر مقدمہ پنجم میں گزرا کہ یہ تو خود امام ہی کی تقلید ہے۔

میں اس پر آپ ہی کی اور خود علامہ قاسم کی شہادت عادلہ پیش کرتا ہوں انھیں اپنی مراد کا زیادہ علم ہے ــــ شرح عقود میں آپ رقم طراز ہیں: علامہ محقق شیخ قاسم نے اپنی تصحیح میں لکھا ہے مجتہدین ہمیشہ ہوتے رہے یہاں تک کہ انھوں نے

ف۱: معروضۃ علیہ

ف۲: معروضۃ علیہ

ف۳: معروضۃ علیہ

ف۴: معنی کلام العلامۃ قاسم علینا اتباع ما رجحوہ۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۹

نظروا في المختلف ورجحوا وصححوا فشهدت مصنفاتهم بترجيح قول ابي حنيفة والاخذ بقوله الا في مسائل يسيرة اختاروا الفتوى فيها على قولهما او قول احدهما وان كان الآخر مع الامام كما اختاروا قول احدهما فيما لا نص فيه للامام للمعاني التي اشار اليها القاضي بل اختاروا قول زفر في مقابلة قول الكل لنحو ذلك وترجيحاتهم وتصحيحاتهم باقية فعلينا اتباع الراجح والعمل به كما لو افتوا في حياتهم[1] اھ۔

مقامِ اختلاف میں نظر کر کے ترجیح وتصحیح کا کام انجام دیا۔ ان کی تصنیفات شاہد ہیں کہ ترجیح امام ابو حنیفہ ہی کے قول کو حاصل ہے اور ان ہی کا قول ہر جگہ لیا گیا ہے مگر صرف چند مسائل ہیں جن میں ان حضرات نے صاحبین کے قول پر، یا صاحبین میں سے کسی ایک کے قول پر — اگرچہ دوسرے صاحب امام کے ساتھ ہوں — فتویٰ اختیار کیا ہے جیسے انھوں نے صاحبین میں سے کسی ایک کا قول اس مسئلے میں اختیار کیا ہے جس میں امام سے کوئی صراحت وارد نہیں۔ اس اختیار کے اسباب وہی ہیں جن کی جانب قاضی نے اشارہ کیا، بلکہ کسی ایسی ہی وجہ کے تحت انھوں نے سب کے قول کے مقابلہ میں امام زفر کا قول اختیار کیا ہے۔ ان حضرات کی ترجیحیں اور تصحیحیں آج بھی باقی ہیں تو ہمارے ذمے یہی ہے کہ راجح کی پیروی کریں اور اسی پر کاربند ہوں جیسے ان حضرات کے اپنی حیات میں ہمیں فتوے دینے کی صورت میں ہوتا اھ۔

وكلام الامام القاضي سيأتي عند سرد النقول بتوفيق الله تعالى صرح فيه ان العمل بقوله رضي الله تعالى عنه وان خالفاه الا لتعامل بخلافه او تغير الحكم بتغير الزمان

امام قاضی کا کلام جلد ہی بیانِ نقول کے سلسلے میں بتوفیقہٖ تعالیٰ آرہا ہے۔ اس میں یہ تصریح ہے کہ عمل قولِ امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ہوگا اگرچہ صاحبین ان کے خلاف ہوں — مگر اس صورت میں جب کہ تعامل اس کے برخلاف ہو — یا تغیرِ زمان کی وجہ سے حکم بدل گیا ہو —

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۷

فتبین و للّٰہ الحمد ان قول العلامۃ قاسم علینا اتباع ما رجحوہ انما ھو فیما لا نص فیہ للامام ویلحق بہ ما اختلفت فیہ الروایۃ عنہ او فقد احدی الحوامل الست فاحفظہ حفظا جیدا ففیہ ارتفاع الحجب عن اٰخرھا وللّٰہ الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ ابدا۔

تو بحمدہ تعالٰی یہ روشن ہوگیا کہ علامہ قاسم کا ارشاد (ہمارے ذمہ اسی کی پیروی ہے جسے ان حضرات نے راجح قرار دے دیا) صرف اس صورت سے متعلق ہے جس میں امام سے کوئی صراحت وارد نہ ہو — اور اسی سے ملحق وہ صورت بھی ہے جس میں امام سے روایت مختلف آئی ہو — یا ان چھ اسباب میں سے کوئی ایک موجود ہو — اسے خوب اچھی طرح ذہن نشین کرلینا چاہئے اس لئے کہ اس سے سارے پردے بالکل اٹھ جاتے ہیں۔ اور خدا ہی کے لئے حمد ہے کثیر، پاکیزہ، بابرکت، دائمی حمد۔

وھذہ عبارۃ العلامۃ قاسم التی اوردھا السید ھٰھنا ملتقطا من اولھا و اٰخرھا لو تأملھا تماما لما کان لیخفی علیہ الامر وکثیرا ما تحدث امثال الامور لاجل الاقتصار وباللّٰہ العصمۃ۔

علامہ قاسم کی عبارت جو علامہ شامی نے اس مقام پر اول آخر سے التقاط کرکے نقل کی ہے اگر ان کی کامل عبارت پر غور کرلیتے تو حقیقت امر ان پر پوشیدہ نہ رہ جاتی — بارہا اس طرح کا خلل محض اقتصار کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے وباللّٰہ العصمۃ — اور محفوظ رکھنا خدا ہی سے ہے۔

وثالثا علی فرض الغلط (ف) لو اراد العلامۃ قاسم ما تریدون و لکان محجوجا بقول شیخہ المحقق حیث اطلق الذی نقلتموہ و قبلتموہ من ردہ مرار اعلی

ثالثا بفرض غلط اگر علامہ قاسم کا مقصود وہی ہوتا جو آپ مراد لے رہے ہیں تو یہ ان کے استاد محقق علی الاطلاق کے اس ارشاد کے مقابلہ میں مرجوح ہوتا جسے آپ نے بھی نقل کیا اور قبول کیا کہ انھوں نے قول صاحبین پر افتا کے

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

المشائخ افتاءهم بقولهما قاشلا انه لايعدل عن قوله الا لضعف دليله۔

قوله عن العلامة ابن الشلبی الا اذا صرح احد من المشائخ بان الفتوٰی علی قول غیرہ[1] ا۔

اقول اولاً سائرهم موافقون لهذا المفتی او مخالفون له او ساکتون فلم یرجحوا شیئا حتی فی التعلیل والجدل و لا یوضعه متنا او الاقتصار او التقدیم او غیر ذٰلك من وجوه الاختیار۔

الثالث لم یقع والثانی ظاهر المنع وکیف یعدل عن قول الامام المرجح من عامة اصحاب الترجیح بفتوٰی رجل واحد قال فی الدر فی تنجس البئر قالا من وقت العلم فلا یلزمهم

باعث بارہا مشائخ کا رَد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ، قولِ امام سے عدول نہ ہوگا سوا اس صورت کے کہ اس کی دلیل کمزور ہو۔

علامہ شامی، علامہ ابن شلبی سے نقل کرتے ہوئے، مگر اس صورت میں جب کہ مشائخ میں سے کسی نے یہ صراحت کر دی ہو کہ فتوٰی امام کے سوا کسی اور کے قول پر ہے۔

اقول، اولاً (۱) دیگر مشائخ اس مفتی کے موافق ہیں (۲) یا اس کے مخالف ہیں۔ (۳) یا ساکت ہیں کہ انھوں نے کسی قول کو ترجیح نہ دی — یہاں تک کہ کسی قول کی نہ علت پیش کی، نہ اس پر بحث کی، نہ اسے اپنی تصنیف میں متن بنایا، نہ کسی ایک پر اقتصار کیا، نہ وجوہ اختیار و ترجیح میں سے کوئی اور صورت اپنائی —

یہ تیسری صورت (سکوت) واقع ہی نہیں — اور دوسری صورت میں کلامِ ابن شلبی پر منع ظاہر ہے — (یہ وہ صورت ہے کہ ایک شخص نے قول امام کے بجائے قول دیگر پر فتوٰی دیا باقی تمام حضرات قولِ امام ہی پر فتوے دیتے ہیں اور اس مفتی کے مخالف ہیں) تمام اصحابِ ترجیح کی جانب سے ترجیح یافتہ قولِ امام سے محض ایک شخص کے

ف: معروضة علی العلامة ش۔

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

شئ قبله قيل وبه يفتى[1] اھ۔

فتوے کے باعث انحراف کیوں ہوگا؟ ــــــ درمختار کے اندر کنواں ناپاک ہونے کے مسئلے میں ہے، صاحبین فرماتے ہیں جب سے علم ہوا اس وقت سے ناپاک مانا جائے گا تو اس سے قبل لوگوں پر کچھ لازم نہ ہوگا ــــ کہا گیا، اسی پر فتوٰی ہے۔ اھ۔

قال ش قائله صاحب الجوهرة[عـه] وفي فتاوى العتابي قولهما هو المختار[2] اھ۔

علامہ شامی فرماتے ہیں، اس کے قائل صاحب جوہرہ ہیں ــــ فتاوٰی عتابی میں ہے قولِ صاحبین ہی مختار ہے۔ اھ۔

قال ط وانما عبر بقيل لرد العلامة قاسم له لمخالفته لعامة الكتب فقد رجح دليله في كثير منها وهو الاحوط نهر[3] اھ۔

طحطاوی فرماتے ہیں، قیل (کہا گیا) سے تعبیر اس لئے فرمائی کہ علامہ قاسم نے اس کی تردید کی ہے کیونکہ یہ عامہ کتب کے خلاف ہے۔ کثیر کتابوں میں دلیلِ امام کو ترجیح دی گئی ہے ــ وہی احوط بھی ہے ــ نہر ــ اھ۔

بل قال في الدر لاحد بشبهة العقد عند الامام كوطء محرم نكحها وقالا ان علم الحرمة حد وعليه الفتوى

بلکہ درمختار میں ہے، امام کے نزدیک شبہۂ عقد کی وجہ سے حد نہیں جیسے اس محرم سے وطی کی صورت میں جس سے نکاح کرلیا ہو۔ صاحبین فرماتے ہیں، اگر حُرمت سے آگاہ ہے

عـه اقول لم اره فيها لعله في سراجه الوهاج، والله تعالٰی اعلم ۱۲ منه۔

اقول میں نے جوہرہ میں اسے نہ دیکھا، شاید یہ ان کی سراج وہاج میں ہو ۱۲ منہ (ت)

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ فصل فی البئر مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۴۰

[2] ردالمحتار " " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۴۲

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار " " المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۱۱۹

خلاصة لکن الراجح فی جمیع الشروح قول الامام فکان الفتوی علیہ اولٰی، قالہ قاسم فی تصحیحہ لکن فی القہستانی عن المضمرات علٰی قولہما الفتوی[1] اھ قال ش

توحد ہوگی۔ اسی پر فتوٰی ہے خلاصہ۔ لیکن تمام شروح میں ترجیح یافتہ قول امام ہی ہے تو اسی پر فتوٰی اولٰی ہے۔ یہ علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں لکھا ــــ لیکن قہستانی میں مضمرات سے نقل ہے کہ صاحبین ہی کے قول پر فتوٰی ہے اھ۔

قال ش الاستدراک علی قولہ فی جمیع الشروح فان المضمرات من الشروح وفیہ ان ما فی عامۃ الشروح مقدم[2] اھ

علامہ شامی فرماتے ہیں: ان کے لفظ "تمام شروح" پر یہ استدراک ہے اس لئے کہ مضمرات بھی شروح میں سے ہے ــ اس پر کلام یہ ہے کہ جو عامہ شروح میں ہے مقدم وہی ہوگا۔ اھ۔

فہھنا جعلت الفتاوی علی قولہما الفتوی ووافقہا بعض الشروح المعتمدۃ ولم یقبل لان عامۃ الشروح رجحت دلیلہ۔

یہاں کتب فتاوٰی نے فتوٰی قول صاحبین پر رکھا، بعض معتمد شروح نے بھی ان کی موافقت کی مگر اسے قبول نہ کیا گیا اس لئے کہ عامۂ شروح نے دلیل امام کو ترجیح دی۔

بقی الاول وھو مسلم لاشک ولا یوجد الا فی احدی الصور الست وح یکون عدولا الی قولہ لاعنہ کما علمت۔

رہ گئی پہلی صورت (کہ دیگر مشائخ بھی اس مفتی کے ہمنوا ہیں جس نے بتایا کہ فتوٰی امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر ہے) یہ بلا شبہہ مسلّم ہے۔ اور اس کا وجود ان ہی چھ صورتوں میں سے کسی ایک میں ہوگا۔ اس صورت میں خود قول امام کی جانب رجوع ہوتا ہے۔ اس سے انحراف نہیں ہوتا جیسا کہ معلوم ہوا۔

وثانیا بوجہ اٰخر ف ارأیت ان قال

ثانیًا بطرز دیگر۔ بتائیے اگر امام نے کوئی

ف: معروضہ علیہ

---

[1] الدرالمختار کتاب الحدود باب الوطء الذی یوجب الحد مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۱۹

[2] ردالمحتار " " " " " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۱۵۴

الامام قولا وخالفه احد صاحبيه ولا رواية عن الآخر فافتى احد من المشائخ بقول الصاحب فان وافقه الباقون فقد مر او خالفوه فظاهر۔ وكذا ان خالف بعضهم ووافق بعضهم لما مر في السابعة ۔

بات کہی اور صاحبین میں سے ایک نے ان کی مخالفت کی، دوسرے سے کوئی روایت نہ آئی ۔ اب مشائخ میں سے کسی نے اُس ایک صاحب کے قول پر فتویٰ دیا، تو اگر باقی مشائخ نے بھی موافقت فرمائی تو اس کا بیان گزرا ۔۔۔ یا دیگر حضرات نے مخالفت فرمائی تو اس کا حال ظاہر ہے ۔۔۔ یوں ہی اگر بعض نے مخالفت کی اور بعض نے موافقت کی، وجہ مقدمۂ سابعہ میں بیان ہوئی ۔

اما ان لم يرد عن الباقين شئ وهي الصورة التي انكرنا وقوعها فهل يجب اتباع تلك الفتوى ام لا على الثاني اين قولكم علينا اتباع ما صححوه كما لو افتوا في حياتهم فان فتوى الحياة واجبة العمل على المستفتي و ان كان المفتي واحدا لم يخالفه غيره و ليس له التوقف عن قبولها حتى يجتمعوا او يكثروا ۔

لیکن اگر باقی حضرات سے کچھ وارد ہی نہ ہوا، یہی وہ صورت ہے جس کے وقوع سے ہم نے انکار کیا ۔۔۔ تو اس وقت اس فتوے کا اتباع واجب ہے یا نہیں؟ ۔۔۔ برتقدیر ثانی آپ کا وہ قول کہاں گیا کہ ہمارے ذمہ اسی کی پیروی ہے جسے مشائخ نے صحیح قرار دے دیا جیسے اس صورت میں ہوتا جب وہ ہمیں اپنی حیات میں فتویٰ دیتے، اس لئے کہ زندگی کا فتویٰ مستفتی پر واجب العمل ہے اگرچہ مفتی ایک ہی ہو، جس کا دوسرا کوئی مخالف نہ ہو ۔ اور مستفتی کو یہ حق حاصل نہیں کہ اس فتوے کو قبول کرنے سے توقف کرے یہاں تک کہ سب فتویٰ دینے والے مجتمع ہو جائیں یا کثیر ہو جائیں تب مانے ۔

وعلى الاول لم يجب العدول عن قول الامام الى قول صاحبه الا لترجح رأي صاحبه بانضمام رأي

برتقدیر اول (یعنی قول امام کو چھوڑ کر دیگر کو ترجیح دینے والے فتوے کی اتباع واجب ہے) ۔۔۔ قولِ امام چھوڑ کر ان کے شاگرد کے قول کر لینا کیوں واجب ہوا؟ صرف اس لئے کہ

هذا المفتي اليه اذ ليس هذا الافتاء قضاء يرفع الخلاف بل ولا افتاء مفت لمن اتاه من مستفت انما حاصله ان الرأي الفلاني ارجح عندي فاذن ترجح رأي احد الصاحبين بانضمام رأي الآخر اعلى واعظم لان كلا منهما اعلم واقدم من جميع من جاء بعدهما من المرجحين فكل ما خالف فيه الامام صاحباه وجب فيه ترك قوله الى قولهما وهو خلاف الاجماع ۔

ان کے شاگرد کی رائے اس مفتی کی رائے سے مل کر راجح ہوگئی۔ کیونکہ یہ فتویٰ کوئی اختلاف ختم کرنے والا فیصلۂ قاضی نہیں، بلکہ اس کی حیثیت اس افتا کی بھی نہیں جو آکر سوال کرنے والے کسی مستفتی کے لئے کسی مفتی سے صادر ہوا ___ اس فتوے کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ فلاں رائے میرے نزدیک زیادہ راجح ہے۔ جب ایسا ہے تو اگر صاحبین میں سے ایک صاحب کی رائے کے ساتھ دوسرے صاحب کی رائے بھی مل جائے تو اس کا راجح ہونا (کسی بعد کے مفتی کی رائے ملنے والی صورت کی بہ نسبت) زیادہ بالاتر اور عظیم تر ہوگا ___ اس لئے کہ صاحبین میں سے ہر ایک اپنے بعد آنے والے تمام مرجحین سے زیادہ علم والے اور زیادہ مقدم ہیں ___ تو یہ کہئے کہ جہاں بھی صاحبین نے امام کی مخالفت کی ہو وہاں امام کا قول چھوڑ کر صاحبین کا قول لینا واجب ہے، یہ خلاف اجماع ہے (کوئی اس کا قائل نہیں)۔

وثالثا علی التسلیم (ف) معكم ابن الشلبي وانظر من معنا آخر الکلام۔

ثالثاً بر تقدیر تسلیم آپ کے ساتھ صرف ابن الشلبی ہیں اور آخر کلام میں دیکھئے ہمارے ساتھ کون لوگ ہیں۔

قوله فليس للقاضي ان يحكم بقول غير ابي حنيفة في مسألة لم يرجح فيها قول غيره ورجحوا فيها دليل ابي حنيفة على دليله[1]

علامہ شامی: قاضی کو غیر امام کے قول پر کسی ایسے مسئلہ میں فیصلہ کرنے کا حق نہیں جس میں غیر امام کے قول کو ترجیح نہ دی گئی ہو اور خود امام ابو حنیفہ کی دلیل کو دوسرے کی دلیل پر ترجیح ہو۔

ف: معروضہ علیہ

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۹

اقول هذا ف۱ اتعب فوق ما مر فان مفاده ان ما لم یرجح فیه دلیل الامام فللقاضی و مثله المفتی العدول عنه الی قول غیرہ وان لم یدلل ایضا بترجیح فانه بنی الحکم بعدم العدول علی وجود وعدم وجود ترجیح دلیله وعدم ترجیح قول غیرہ فما لم یجتمعا حل العدول ولم یقل باطلاقه الثقات العدول فانه یشمل ما اذا رجحا او لم یرجح شیئ منهما والعمل فیهما بقول الامام لاشك من الاول فی السابعة و قال ف۲ سیدی ط فی زکاة الغنم مسألة صرف الهالك الی العفو من المعلوم انه عند عدم التصحیح لایعدل عن قول صاحب المذهب[1] اھ۔

اقول پہلے جو گزر چکا یہاں اس سے بھی آگے تجاوز کیا۔ کیوں کہ اس کا مفاد یہ ہے کہ جہاں دلیل امام کو ترجیح نہ دی گئی وہاں قاضی اور اسی طرح مفتی کو قولِ امام سے دوسرے کے قول کی طرف عدول جائز ہے اگرچہ اس دوسرے پر بھی ترجیح کا نشان نہ ہو ــــ یہ مفاد اس طرح ہوا کہ انھوں نے عدمِ عدول کے حکم کی بنیاد ایک وجود اور ایک عدم پر رکھی ہے (۱) دلیل امام کی ترجیح کا وجود ہو (۲) اور قولِ غیر کی ترجیح کا عدم ہو ــــ تو جب تک دونوں چیزیں جمع نہ ہوں عدول جائز ہوگا ــــ حالانکہ ثقاتِ عدول (معتمد و مستند حضرات) اس اطلاق کے قائل نہیں۔ کیوں کہ یہ ان دو صورتوں کو بھی شامل ہے: (۱) قولِ امام اور قولِ غیر دونوں کو ترجیح ملی ہو (۲) دونوں میں سے کسی کو ترجیح نہ دی گئی ہو ــــ بلاشبہہ ان دونوں صورتوں میں قولِ امام پر ہی عمل ہوگا۔ اول کا بیان مقدمۂ ہفتم میں گزرا۔ دوم سے متعلق ملاحظہ ہو، سیدی طحطاوی باب زکاۃ الغنم میں مسائل صرف الہالک الی العفو کے تحت رقم طراز ہیں: معلوم ہے کہ عدمِ تصحیح کی صورت میں صاحبِ مذہب کے قول سے عدول نہ ہوگا اھ۔

ف۱: معروضة علیه وعلی العلامة ابن الشلبی۔

ف۲: فائدہ: حیث لا تصحیح لایعدل عن قول الامام۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الزکوۃ باب زکوۃ الغنم المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۴۰۲

قوله فی المنحة اصحاب المتون قد یمشون علی غیر مذهب الامام[1]

علامہ شامی، منحۃ الخالق میں: متون مذہب کے مصنفین بعض اوقات مذہب امام کے سوا کوئی اور اختیار کرتے ہیں۔

اقول نعم[ف1] فی احدی الوجوہ الستة وھو عین قول الامام اما فی[ف2] غیرھا فان مشی بعضهم لم یقبل کما سیأتی فی مسألة الشفق ومثلها تفسیر المصر کما یعلم من الغنیة شرح المنیة وقد فصلناہ فی فتاونا بما لا مزید علیه، اما ان یمشوا قاطبة علی خلاف قوله من دون الحوامل الست فحاشا، ومن ادعی فلیبرز مثالا له ولو واحدا۔

اقول: ہاں چھ صورتوں میں سے کسی ایک میں ایسا کرتے ہیں ــــ یہ بعینہٖ قولِ امام ہوتا ہے ــــ ان کے علاوہ صورتوں میں اگر کوئی مصنف کسی دوسرے مذہب پر چلے تو قبول نہ کیا جائے گا ــــ جیسا کہ مسألہ شفق میں اس کا بیان آرہا ہے۔ اسی طرح تفسیر "مصر" کا مسئلہ ہے۔ جیسا کہ غنیہ شرح منیہ سے معلوم ہوتا ہے۔ اور ہم نے اپنے فتاوٰی میں اس کی اتنی تفصیل کی ہے جس پر اضافے کی گنجائش نہیں ــــ اب رہی یہ صورت کہ اُن چھ اسباب کے بغیر تمام اصحابِ متون قولِ امام کی مخالفت پر گامزن ہوں تو ایسا نہیں ہوسکتا ــــ اگر کوئی دعوٰی رکھتا ہے تو اس کی کوئی ایک ہی مثال پیش کرے۔

قوله واذا افتی المشائخ بخلاف قوله لفقد الدلیل فی حقهم فنحن نتبعهم اذ هم اعلم[2]

علامہ شامی: جب مشائخ مذہب نے اس دلیل کے فقدان کی وجہ سے جو ان کے حق میں شرط ہے قولِ امام کے خلاف فتوٰی دے دیا تو ہم ان ہی کا اتباع کریں گے اس لئے کہ انھیں زیادہ علم ہے۔

ف1: معروضة علی العلامة ش۔

ف2: فائدہ مشی متون علی خلاف قول الامام لا یقبل۔

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

[2] " " " " " " " " " " " " "

11 اقول اولاً[ف١] ھو اعلم منھم ومن اعلم من اعلم من اعلم منھم فای الفریقین احق بالاتباع۔

اقول اولاً امام کو ان سے بھی زیادہ علم ہے۔ اور ان سے اَعلَم سے اَعلَم سے اَعلَم سے بھی زیادہ۔ تو زیادہ قابلِ اعتماد کون ہے؟

وثانیا[ف٢] انظر الثانیۃ الدلیل فی حقھم التفصیلی وقد فقدوہ وفی حقنا الاجمالی وقد وجدناہ فکیف نتبعھم ونعدل عن الدلیل الی فقدہ۔

ثانیاً مقدمۂ دوم ملاحظہ ہو۔ ان کے حق میں دلیل تفصیلی ہے جو انھیں نہ ملی۔ اور ہمارے حق میں اجمالی ہے جو ہمارے پاس موجود ہے تو کیسے ہم ان کی پیروی کریں اور دلیل چھوڑ کر فقدانِ دلیل کی طرف جائیں؟

قولہ کیف یقال یجب علینا الافتاء بقول الامام لفقد الشرط وقد اقر انہ قد فقد الشرط ایضا فی حق المشائخ[١]۔

علامہ شامی: یہ بات کیسے کہی جاتی ہے کہ ہمارے اوپر قولِ امام پر ہی فتوٰی دینا واجب ہے اس لئے کہ ہمارے حق میں (قولِ امام پر افتاء کی) شرط مفقود ہے۔ حالاں کہ یہ بھی اقرار ہے کہ وہ شرط مشائخ کے حق میں بھی مفقود ہے۔

اقول شبھۃ[ف٣] کشفناھا فی الثالثۃ۔

اقول یہ محض ایک شبہہ ہے جسے ہم مقدمۂ سوم میں منکشف کر آئے ہیں۔

قولہ فھل تراھم ارتکبوا منکرا[٢]۔

علامہ شامی: تو کیا یہ خیال ہے کہ ان حضرات نے کسی ناروا امر کا ارتکاب کیا؟

اقول[ف٤] مبنی علی الذھول عن فرق الموجب فی حقنا وحقھم

اقول واجب کرنے والی چیز ہمارے حق میں اور ہے ان کے حق میں اور، اعتراض مذکور اسی

ف١: معروضہ علیہ

ف٢: معروضہ علیہ

ف٣: معروضہ علیہ

ف٤: معروضہ علیہ

١؎ منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ٦/ ٢٦٩

٢؎ ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،،

وان شئت الجمع مكان الفرق فالجامع ان كل من فارق الدليل فقد اتى منكرا فدليلنا قول امامنا وخلافنا له منكر ودليلهم ما عن لهم في المسألة فمصيرهم اليه لا ينكر۔

فرق سے ذہول پر مبنی ہے۔ اگر مقام فرق کو جمع کرنا چاہیں تو جامع یہ ہے کہ جو بھی دلیل سے الگ ہُوا وہ منکر و ناروا کا مرتکب ہوا۔ اب ہماری دلیل ہمارے امام کا قول ہے اور ہمارے لئے اس کی مخالفت ناروا ہے۔ اور اُن حضرات کی دلیل وہ ہے جو کسی مسائل میں ان پر منکشف ہُو تو اس دلیل کی طرف ان کا رجوع ناروا نہیں۔

قوله وقد مشى عليه الشيخ علاء الدين[1]۔

علامہ شامی: اسی پر شیخ علاء الدین گامزن ہیں۔

اقول انما مشى [ف] في صدر الكتاب وفي كتاب القضاء معا على ان الفتوى على قول الامام مطلقا كما سيأتي و قوله اما نحن فعلينا اتباع ما رجحوه فماخوذ من التصحيح كما افدتموه في رد المحتار[2] وقد كان صدر كلام الدر هذا وحاصل ما ذكره الشيخ قاسم في تصحيحه[3] الخ وقد علمت ما هو مراد التصحيح الصحيح والحمد لله على حسن التنقيح۔

اقول دُرِّ مختار کے شروع میں اور کتاب القضاء میں دونوں جگہ وہ اسی پر گامزن ہیں کہ فتوٰی مطلقاً قولِ امام پر ہے۔ جیسا کہ آگے اُن کا کلام آرہا ہے ــــ رہی ان کی یہ عبارت "اما نحن فعلینا اتباع مارجحوہ ــ ہمیں تو اسی کی پیروی کرنی ہے جسے ان حضرات نے راجح قرار دیا" ــ تو یہ تصحیح علامہ قاسم سے ماخوذ ہے جیسا کہ رد المحتار میں آپ نے افادہ فرمایا ــــ خود دُرِّ مختار ابتدائے کلام اس طرح ہے: اور اس کا حاصل جو شیخ قاسم نے اپنی تصحیح میں بیان کیا الخ ــ عبارت تصحیح کا صحیح مطلب کیا ہے یہ پہلے معلوم ہو چکا۔ اس خوبی تنقیح پر ساری حمد خدا ہی کے لئے ہے۔

ف: معروضہ علیہ

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

[2] رد المحتار خطبۃ الکتاب داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۵۳

[3] الدر المختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۵

اتينا على ما وعدنا من سرد النقول على ما قصدنا۔

اقول وبالله التوفيق، ما هو المقرر عندنا قد ظهر من مباحثنا وتفصيله ان المسألة اما ان يحدث فيها شيء من الحوامل الست اولا۔

على الاول الحكم للحامل وهو قول الامام الضروري المعتمد على الاطلاق سواء كان قوله الصوري بل وقول اصحابه وترجيحات المرجحين موافقة له اولا علما منا ان لو حدث هذا في زمانهم لحكموا به فقول الامام الضروري شيء لا نظر معه الى رواية ولا ترجيح بل هو القول الضروري للمرجحين ايضا ولا[ف] يتقيد ذلك بزمان دون زمان قال في شرح العقود فان قلت العرف يتغير مرة بعد مرة فلو حدث عرف اخر لم يقع في الزمان السابق فهل يسوغ للمفتي مخالفة المنصوص

اب ہم اپنے مقصود موعود، ذکر نقول ونصوص پر آتے ہیں۔

اقول وباللہ التوفیق، ہمارے نزدیک جو مقرر اور طے شدہ ہے وہ ہماری بحثوں سے ظاہر ہوگیا — اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ میں ان چھ اسباب تغیر سے کوئی رونما ہے یا نہیں —

اور **برتقدیر اول** حکم اس سبب کے تحت ہوگا۔ اور یہ امام کا قول ضروری ہوگا جس پر مطلقاً اعتماد ہے۔ خواہ ان کا قول صوری — بلکہ ان کے اصحاب کا قول اور مرجحین کی ترجیحات بھی — اس کے موافق ہوں یا نہ ہوں — کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے اگر یہ سبب ان حضرات کے زمانے میں رونما ہوتا تو وہ بھی اسی پر حکم دیتے۔ امام کا قول ضروری ایسا امر ہے جس کے ہوتے ہوئے نہ روایت پر نظر ہوگی نہ ترجیح پر — بلکہ وہی مرجحین کا بھی قول ضروری ہے اس میں کسی زمانے کی پابندی بھی نہیں (کہ فلاں زمانے میں سبب رونما ہو تو قول ضروری ہوگا اور فلاں زمانے میں نہ ہوگا) علامہ شامی کی شرح عقود میں ہے، اگر یہ سوال ہو کہ عرف بار بار بدلتا رہتا ہے۔ اگر کوئی ایسا عرف پیدا ہو جو زمانۂ سابق میں نہ تھا تو کیا مفتی کے لئے یہ روا ہے کہ منصوص کی مخالفت کرے

ف: حدث وحکم ضروری لاحدی الحوامل الست لا یتقید بزمان۔

واتباع العرف الحادث قلت نعم
فان المتأخرين الذين خالفوا
النصوص في المسائل السابقة لم يخالفوها
الا لحدوث عرف بعد زمن الامام
فللمفتي اتباع عرفه الحادث في
الالفاظ العرفية وكذا في الاحكام
التي بناها المجتهد على
ما كان في عرف زمانه و
تغير عرفه الى عرف اٰخر اقتداء بهم لكن
بعد ان يكون المفتي ممن له رأي و
نظر صحيح و معرفة بقواعد الشرع
حتى يميز بين العرف الذي يجوز
بناء الاحكام عليه وبين غيره۔[1]

قال وكتبت في رد المحتار في
باب القسامة فيما لو ادعى الولي على
رجل من غير اهل المحلة و
شهد اثنان منهم عليه لم تقبل
عنده وقالا تقبل الخ، نقل
السيد الحموي عن العلامة
المقدسي انه قال توقفت
عن الفتوى بقول الامام
ومنعت من اشاعته
لما يترتب عليه من الضرر
العام فان من عرفه
من المتمردين يتجاسر على قتل

اور عرف جدید کا اتباع کرے؟ — میں جواب
دوں گا کہ ہاں — اس لئے کہ گزشتہ مسائل میں
جن متاخرین نے منصوص کی مخالفت کی ہے ان کی
مخالفت کی وجہ یہی ہے کہ زمانۂ امام کے بعد کوئی
اور عرف رُونما ہو گیا — تو ان کی اقتداء میں مفتی کا
بھی یہ حق ہے کہ عرفی الفاظ میں اپنے عرف جدید
کا اتباع کرے اسی طرح ان احکام میں بھی جن
کی بنیاد مجتہد نے اپنے زمانے کے عرف پر رکھی تھی
اور وہ عرف کسی اور عرف سے بدل گیا — لیکن
یہ حق اس وقت ملے گا جب مفتی صحیح رائے و نظر
اور قواعد شرعیہ کی معرفت کا حامل ہو تاکہ یہ تمیز
کر سکے کہ کس عرف پر احکام کی بنیاد ہو سکتی ہے
اور کس پر نہیں ہو سکتی۔

فرماتے ہیں: میں نے رد المحتار باب
القسامۃ میں — اس مسئلے کے تحت کہ اگر
غیر اہل محلہ کے کسی شخص پر قتل کا دعوٰی ہوا اور
اہل محلہ میں سے دو مردوں نے اس پر گواہی
دی تو حضرت امام کے نزدیک یہ گواہی قبول
نہ کی جائے گی، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ قبول
کی جائے گی الخ — یہ لکھا ہے کہ سید حموی،
علامہ مقدسی سے نقل فرماتے ہیں کہ ان کا بیان ہے
کہ میں نے قولِ امام پر فتوٰی دینے سے توقف کیا
اور اس قول کی اشاعت سے منع کیا، کیوں کہ
اس سے عام نقصان و ضرر پیدا ہوتا، اس لئے
کہ جو سرکش اسے جان لے گا وہ ان محلوں میں جو

۱؎ شرح عقود رسم المفتی، مجموعہ رسائل ابن عابدین، سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۵

النفس في المحلات الخالية من غير اهلها معتمدا على عدم قبول شهادتهم عليه حتى قلت ينبغي الفتوى على قولهما لاسيما والاحكام تختلف باختلاف الايام[1] انتهى۔

غیر اہلِ محلہ سے خالی ہوں جان مارنے میں جری اور بے باک ہو جائے گا اس اعتماد پر کہ اس کے خلاف خود اہلِ محلہ کی شہادت قبول نہ ہوگی یہاں تک کہ میں نے یہ کہا کہ فتویٰ قولِ صاحبین پر ہونا چاہیے خصوصاً جب کہ احکام زمانے کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ انتہی۔

وقالوا اذا زرع صاحب الارض ارضه ماهو ادنى مع قدرته على الاعلى وجب عليه خراج الاعلى، قالوا وهذا يعلم ولا يفتى به كيلا يتجرأ الظلمة على اخذ اموال الناس، قال في العناية ورد بانه كيف يجوز الكتمان ولو اخذوا كان في موضعه لكونه واجبا، واجيب بانا لو افتينا بذلك لادعى كل ظالم في ارض ليس شأنها ذلك انها قبل هذا كانت تزرع الزعفران مثلا فياخذ خراج ذلك وهو ظلم وعدوان[2] انتهى۔

ائمہ نے فرمایا: جب زمین والا اپنی زمین کے اندر اعلیٰ چیز کی کاشت پر قدرت رکھنے کے باوجود ادنیٰ چیز کی کاشت کرے تو اس کے اوپر اعلیٰ کا خراج واجب ہوگا ـــــ علماء نے فرمایا: یہ حکم جاننے کا ہے، فتویٰ دینے کا نہیں تاکہ ظالم حکام لوگوں کا مال لینے کی جرأت نہ کریں۔ عنایہ میں ہے: اس قول پر یہ رد کیا گیا ہے کہ علم کا چھپانا کیونکر جائز ہوگا جب کہ وہ اگر لے ہی لیں تو بجا ہوگا کیوں کہ یہی واجب ہے ـــــ اس کے جواب میں یہ کہا گیا کہ اگر ہم اس پر فتویٰ دے دیں تو ہر ظالم ایسی زمین میں جو اعلیٰ کے قابل نہ ہو یہ دعویٰ کرتے ہوئے کہ پہلے تو اس میں زعفران وغیرہ کی کاشت ہوتی تھی، زعفران کا خراج وصول کرلے گا اور یہ ظلم وعدوان ہوگا۔ انتہی۔

وكذا في فتح القدير قالوا لايفتى بهذا لما فيه من تسلط الظلمة على اموال المسلمين اذ يدعى كل ظالم ان الارض تصلح لزراعة الزعفران ونحوه

اسی طرح فتح القدیر میں ہے کہ اس پر فتویٰ نہیں دیا جاتا کیونکہ اس کے تحت مسلمانوں کے مال پر ظالموں کی چیرہ دستی ہوگی اس لئے کہ ہر ظالم دعویٰ کرے گا کہ یہ زمین زعفران وغیرہ بوئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور اس ظلم کا

[1] و [2] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۶ و ۴۷

وعلاجه صعب انتهى. فقد ظهر لك ان جمود المفتي او القاضي على ظاهر المنقول مع ترك العرف والقرائن الواضحة والجهل باحوال الناس يلزم منه تضييع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين[1] اھ.

علاج دشوار ہے۔ انتہی۔
اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ اگر مفتی یا قاضی عرف اور قرائن واضحہ چھوڑ کر اور لوگوں کے حالات سے بے خبر ہو کر نقل شدہ حکم کے ظاہر پر جمود اختیار کرے تو اس سے بہت سے حقوق کی بربادی اور بے شمار مخلوق پر ظلم و زیادتی لازم آئے گی اھ۔

اقول ومن ذلك افتاء السيد بنقل انقاض مسجد خرب ما حوله واستغنى عنه الى مسجد اخر.

اقول اسی میں سے یہ بھی ہے کہ علامہ شامی نے فتوی دیا کہ ایسی مسجد جس کے اردگرد آبادی نہ رہی اور اس کے سامان بے کار ہو گئے جن کی اب ضرورت نہ رہی تو وہ دوسری مسجد میں دیے جا سکتے ہیں۔

قال في رد المحتار وقد وقعت حادثة سئلت عنها في امير اراد ان ينقل بعض احجار مسجد خراب في سفح قاسيون بدمشق ليبلط بها صحن الجامع الاموي فافتيت بعدم الجواز متابعة للشرنبلالي ثم بلغني ان بعض المتغلبين اخذ تلك الاحجار لنفسه

رد المحتار میں فرماتے ہیں، ایک نیا مسئلہ درپیش آیا جس سے متعلق مجھ سے یہ استفتا ہوا کہ دمشق کے اندر جبل قاسیون کے دامن میں ایک ویران مسجد ہے جس کے کچھ پتھروں کو امیر جامع اموی کے صحن میں فرش بنانے کی خاطر لے جانا چاہتا ہے۔ میں نے علامہ شرنبلالی کی متابعت میں فتوی دیا کہ ناجائز ہے ـــ کچھ دنوں بعد مجھے معلوم ہوا کہ ایک چیرہ دست ظالم ان پتھروں کو اپنے لئے

ف: **مسئلہ** جو مسجد ویران ہو اور اس کی آبادی کی کوئی صورت نہ ہو اور اس کے آلات کی حفاظت نہ ہو سکے تو اب فتوی اس پر ہے کہ اس کے کڑی تختے وغیرہ دوسری مسجد میں دیے جا سکتے ہیں۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۴۴

فندمت علی ما افتیت به اھ۔[1]

اٹھالے گیا۔ یہ سن کر اپنے فتوے پر ندامت ہوئی اھ۔

ومن ذلك[ف] افتاء جد المقدسی بجواز اخذ الحق من خلاف جنسه حذار تضییع الحقوق۔

اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ علامہ مقدسی کے نانا نے بربادی حقوق سے بچانے کے لئے یہ فتویٰ دیا کہ صاحبِ حق اپنا حق خلافِ جنس سے لے سکتا ہے (مثلاً کسی ظالم نے کسی کے سَو روپے دبالئے اور ملنے کی امید نہیں تو مظلوم بجائے سو روپے کے اتنے ہی کی کوئی اور چیز جو ظالم کے مال سے ہاتھ آئے لے سکتا ہے)۔

قال فی ردالمحتار قال القھستانی وفیه ایماء الی ان له ان یاخذ من خلاف جنسه عند المجانسة فی المالیة وھذا اوسع فیجوز الاخذ به وان لم یکن مذھبنا فان الانسان یعذر فی العمل به عند الضرورة کما فی الزاھدی اھ قلت وھذا ما قالوا انه لا مستند له لکن رأیت فی شرح نظم الکنز للمقدسی من کتاب الحجر قال ونقل

ردالمحتار میں ہے، قہستانی نے کہا اس میں یہ اشارہ ہے کہ وہ خلافِ جنس سے بھی لے سکتا ہے جب کہ مالیت یکساں ہو، اس حکم میں زیادہ گنجائش ہے تو ہمارے مذہب میں اگرچہ یہ حکم نہیں مگر اسے لیا جاسکتا ہے اس لئے کہ انسان وقتِ ضرورت اس پر عمل کرلینے میں معذور ہے، جیسا کہ زاہدی میں ہے اھ ـــ میں کہتا ہوں اس حکم سے متعلق لوگوں نے کہا کہ اس کی کوئی سند نہیں، لیکن میں نے علامہ مقدسی کی شرح نظم الکنز، کتاب الحجر میں دیکھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ میرے

ف: مسئلہ جس کے کسی پر مثلاً سَو روپے آتے ہوں کہ اس نے دبالئے یا اور کسی وجہ سے ہوتے اور اسے اس سے روپیہ ملنے کی امید نہیں تو سَو روپے کی مقدار تک اس کا جو مال ملے لے سکتا ہے آجکل اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے مگر سچے دل سے بازار کے بھاؤ سے سَو ہی روپے کا مال ہو، زیادہ ایک پیسہ کا ہو تو حرام در حرام ہے۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الوقف دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۳۶۲

جد والدی لامہ الجمال الاشقر فی شرحہ للقدوری ان عدم جواز الاخذ من خلاف الجنس کان فی زمانہم لمطاوعتہم فی الحقوق والفتوی الیوم علی جواز الاخذ عند القدرۃ من ای مال کان لاسیما فی دیارنا لمداومتہم للعقوق اھ[1]۔

والد کے نانا جمال اشقر نے اپنی شرح قدوری میں نقل کیا ہے کہ خلافِ جنس سے نہ لینے کا حکم اُن حضرات کے دور میں تھا کیوں کہ اس وقت حقوق کے معاملے میں شریعت کی فرمانبرداری ہوتی تھی اور آج فتوٰی اس پر ہے کہ جب قدرت مل جائے تو کسی بھی مال سے لینا جائز ہے خصوصاً ہمارے دیار میں۔ کیونکہ اب پیہم نافرمانی ہو رہی ہے اھ۔

ومن ذلک افتائی مرارًا بعدم انفساخ نکاح امرأۃ مسلم بارتدادھا لما رأیت من تجاسرھن مبادرۃ الی قطع العصمۃ مع عدم امکان استرقاقھن فی بلادنا ولا ضربھن وجبرھن علی الاسلام کما بینتہ فی السیر من فتاوٰینا وکم لہ من نظیر۔

اسی میں سے یہ بھی ہے کہ میں نے بارہا فتوٰی دیا کہ کسی مسلمان کی بیوی مرتد ہوجائے تو نکاح سے نہ نکلے گی کیوں کہ میں نے یہ دیکھا کہ رشتۂ نکاح منقطع کرنے کی جانب پیش قدمی میں ان کے اندر ارتداد کی جسارت پیدا ہوجاتی ہے اور ہمارے بلاد میں نہ انھیں باندی بنایا جاسکتا ہے نہ مار پیٹ کر اسلام لانے پر مجبور کیا جاسکتا ہے — جیسا کہ اسے ہم نے اپنے فتاوٰی کی کتاب السیر میں بیان کیا ہے — اور اس کی دوسری بہت سی نظیریں ہیں۔

وعلی الثانی ان لم تکن فیہا روایۃ عن الامام فخارج عما نحن فیہ

برتقدیر ثانی (اس مسئلے میں اسباب ستہ میں سے کوئی سبب نہیں) اگر اس میں امام سے کوئی روایت ہی نہ آئی تو یہ صورت ہمارے

ف: مسئلہ اب فتوٰی اس پر ہے کہ مسلمان عورت معاذ اللہ مرتدہ ہو کر بھی نکاح سے نہیں نکل سکتی وہ بدستور اپنے شوہر مسلمان کے نکاح میں ہے مسلمان ہو کر یا بلا اسلام دوسرے سے نکاح نہیں کرسکتی۔

---

[1] رد المحتار کتاب السرقۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۲۰۰

ولا شك ان المرجع اذ ذاك الى المجتهدين فى المذهب . وان كانت فاما مختلفا عنه اولا .

بحث سے خارج ہے ـــ اور بلاشبہ اس صورت میں مجتہدین فی المذہب کی جانب رجوع ہوگا، اگر روایت ہے تو امام سے روایت مختلف آئی ہے یا بلا اختلاف آئی ہے۔

على الاول المرجوع اليهم وكيف ما كان لا يكون خروجا عن قوله رضى الله تعالٰى عنه ولا اعنى بالاختلاف مجئ النوادر على خلاف الظاهر فان ماخرج عن ظاهر الرواية مرجوع عنه كما نص عليه البحر والخير والشامى[1] وغيرهم وما رجع عنه لم يبق قولا له فتثبت .

پہلی صورت میں رجوع ان ہی حضرات کی جانب ہوگا ـــ اور جیسے بھی ہو قول امام رضی اللہ تعالٰی عنہ سے خروج نہ ہوگا۔ اور اختلاف سے میری مراد یہ نہیں کہ روایات نوادر، ظاہر الروایہ کے خلاف آئی ہوں۔ اس لئے کہ جو ظاہر الروایہ سے خارج ہے مرجوع عنہ ہے (اس سے خود امام نے رجوع کرلیا ہے) جیسا کہ بحر، خیر رملی، شامی وغیرہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ اور امام نے جس سے رجوع کرلیا وہ ان کا قول نہ رہ گیا ـــ اس تحقیق پر ثابت قدم رہو۔

وعلى الثانى اما وافقه صاحباه او احدهما او خالفاه .

بصورت دوم (جب کہ روایت، امام سے بلا اختلاف آئی ہے) (۱) یا تو صاحبین امام کے موافق ہوں گے (۲) یا صرف ایک صاحب موافق ہوں گے (۳) یا دونوں حضرات مخالف ہوں گے۔

على الاول العمل بقوله قطعا ولا يجوز لمجتهد فى المذهب

پہلی صورت میں قطعاً قولِ امام پر عمل ہوگا ـــ اور کسی مجتہد فی المذہب کے لئے ان حضرات کی

ف : فائدۃ ماخرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه .

---

[1] رد المحتار مقدمۃ الکتاب دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۶

ان يخالفهم الا في صور الثنيا اعني الحوامل الست فانه ليس خلافهم بل في خلافه خلافهم۔

مخالفت روا نہیں ـــ مگر استثنا یعنی اسباب ستّہ والی صورتوں میں ـــ کہ یہ ان حضرات کی مخالفت نہیں، بلکہ اس کے خلاف جانے میں ان کی مخالفت ہے۔

وكذلك على الثاني كما نصوا عليه ايضا۔

یہی حکم دوسری صورت کا بھی ہے ـــ جیسا کہ اس کی بھی مذکورہ حضرات نے تصریح فرمائی ہے۔

وعلى الثالث اما ان يتفقا على شئ واحد او يخالفا وتخالفا ـ على الثاني العمل بقوله مطلقا ـ وعلى الاول اما ان يتفق المرجحون على ترجيح قولهما او قوله اولا ولا بان يختلفوا فيه اولا يأتي ترجيح شئ منهما۔

بصورت سوم ـ (۱) یا تو صاحبین کسی ایک حکم پر متفق ہوں گے (۲) یا امام کے مخالفت کرنے کے ساتھ باہم بھی مختلف ہوں گے۔ بصورت دوم مطلقاً قولِ امام پر عمل ہوگا ـــ اور بصورت اول (۱) یا تو مرجحین قولِ صاحبین کی ترجیح پر متفق ہوں گے (۲) یا قولِ امام کی ترجیح پر متفق ہوں گے (۳) یا یہ دونوں صورتیں نہ ہوں گی ـــ اس طرح کہ ترجیح کے معاملے میں وہ باہم اختلاف رکھتے ہوں یا سرے سے کسی کی ترجیح ہی نہ آئی ہو۔

الاول لاكان ولا يكون قط ابدا الا في احدى الحوامل الست، وحينئذ نتبعهم لانه قول امامنا بل ائمتنا الثلثة رضي الله تعالى عنهم صوريا لهما وضروريا له، وان جهد احد غاية جهده ان يستخرج فرعا من غير الست

پہلی صورت (صاحبین امام کے مخالف، باہم متفق ہوں اور تمام مرجحین بھی ان ہی کی ترجیح پر متفق ہوں) نہ کبھی ہوئی نہ کبھی ہو سکتی ہے مگر ان ہی چھ اسباب میں سے کسی ایک سبب کی صورت میں ـــ اگر ایسا ہے تو ہم مرجحین کا اتباع کریں گے کیونکہ یہی ہمارے امام کا بلکہ ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا قول ہے ـــ صاحبین کا قول صوری بھی ہے ـــ اور امام کا قول ضروری۔ اور اگر کوئی اپنی انتہائی کوشش اس بات کے لئے

اجمع فيه المرجحون عن آخرهم على ترك قوله واختيار قولهما فلن يجده ابدا، ولله الحمد۔

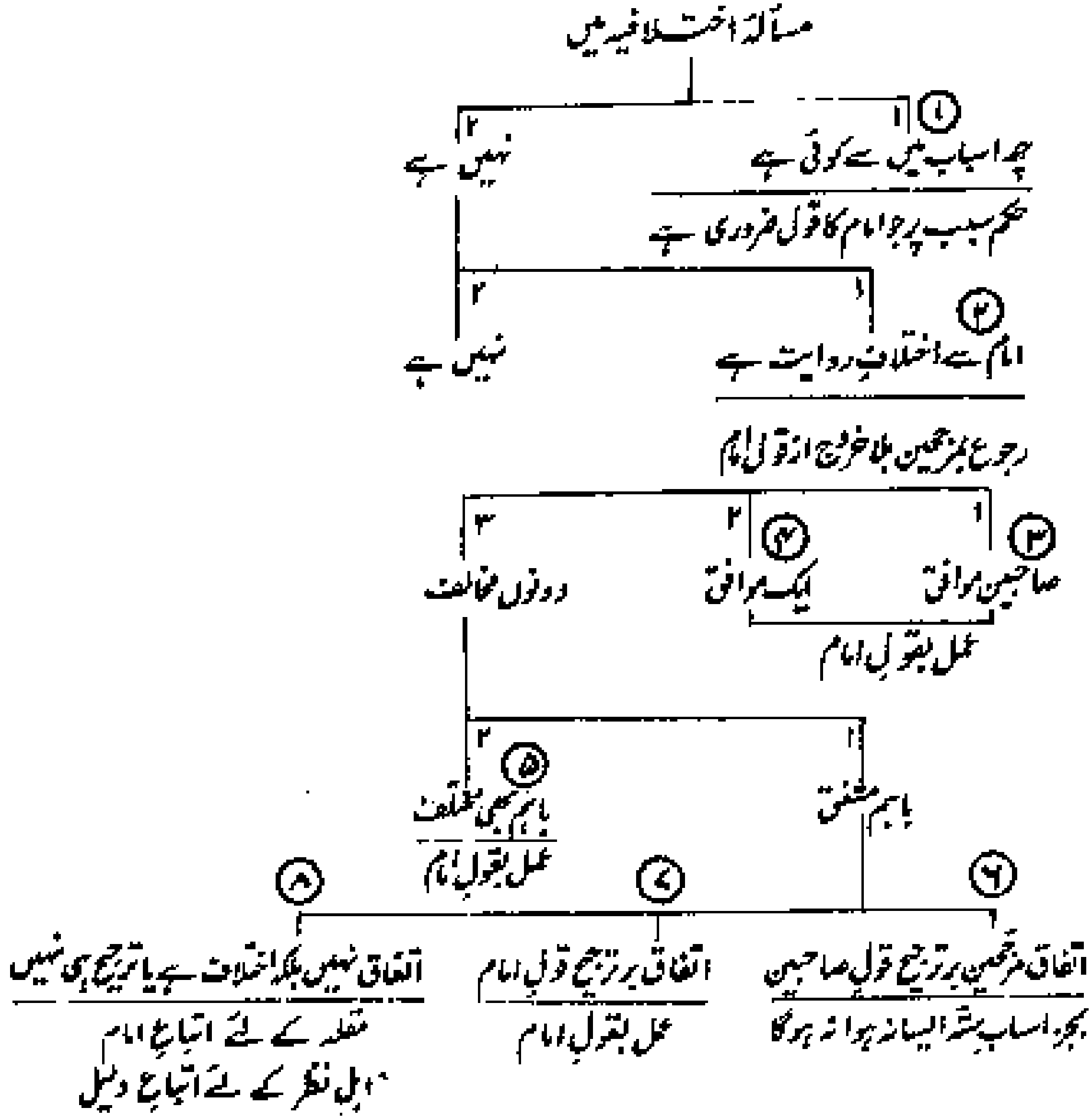
صرف کر ڈالے کہ اسبابِ ستہ والی صورتوں کے علاوہ کوئی ایک جزئیہ ایسا نکال لے جس میں سب کے سب مرجحین نے قولِ امام کے ترک اور قولِ صاحبین کی ترجیح پر اجماع کر رکھا ہو تو ہرگز ہرگز کبھی ایسا کوئی جزئیہ نہ پا سکے گا، وللہ الحمد۔

والثاني ظاهر ان العمل بقوله اجماعا لاينبغي ان ينتطح فيه عنزان فالمسائل الى هنا لاخلاف فيها و فيها جميعا العمل بقول الامام مهما وجد۔

دوسری صورت (صاحبین مخالفِ امام ہیں، مرجحین قولِ امام کی ترجیح پر متفق ہیں) میں ظاہر ہے کہ قولِ امام پر عمل ہو گا، بالاجماع اس میں کسی دو فرد کا بھی باہم نزاع نہیں ہو سکتا ـــ یہاں تک جو مسائل بیان ہوئے ان میں کوئی اختلاف نہیں اور سب میں یہی ہے کہ عمل قولِ امام ہی پر ہے جہاں بھی قولِ امام موجود ہو۔

بقي الثالث وهو ثامنة ثمانية من هذه الشقوق فهو الذي اتى فيه الخلاف فقيل هنا ايضا لاتخيير حتى للمجتهد بل يتبع قول الامام وان ادى اجتهاده الى ترجيح قولهما وقيل بل يتخير مطلقا ولو غير مجتهد والذي اتفقت كلماتهم على تصحيحه التفصيل بان المقلد يتبع قول الامام واهل النظر قوة الدليل۔

تیسری صورت رہ گئی ـــ یہ ان شقوں کی آٹھ صورتوں میں سے آٹھویں صورت ہے ـــ اسی میں اختلاف وارد ہے ـــ ایک قول ہے کہ یہاں بھی کوئی تخییر نہیں یہاں تک کہ مجتہد کے لئے بھی نہیں، بلکہ اسے قولِ امام ہی کی پیروی کرنا ہے اگرچہ اس کا اجتہاد قولِ صاحبین کو ترجیح دیتا ہو ـــ ایک قول ہے کہ مطلقاً تخییر ہے اگرچہ غیر مجتہد ہو ـــ اور کلماتِ علما جس کی تصحیح پر متفق ہیں وہ یہ ہے کہ مجتہد اور غیر مقلد کا حکم یہاں الگ الگ ہے۔ مقلد قولِ امام کی پیروی کرے گا اور صاحبِ نظر قوتِ دلیل کی پیروی کرے گا۔



فقد التأمت الكلمات الصحيحة
المعتمدة جميعا على ان المقلد
ليس له الا تقليد الامام وان
افتى بخلافه مفت او مفتون،
فان افتاءهم جميعا بخلافه فرض صور الثنيا
ما كان وما يكون، والحمد لله رب العلمين
وصلوته الى ائمة على عالم ما كان

تو تمام صحیح معتمد کلمات اس پر متفق ثابت ہوئے
کہ مقلد کو بہر صورت امام ہی کی تقلید کرنا ہے اگرچہ
کسی ایک مفتی یا چند مفتیوں نے اس کے خلاف
فتویٰ دیا ہو کیونکہ سب کے سب مفتیوں کا خلافِ امام
افتا ـــ بجز صُوَرِ استثنا ـــ نہ کبھی ہوا ہے
نہ ہوگا ـــ اور تمام تر ستائش خدا کے لئے جو سارے
جہانوں کا پروردگار ہے ـــ اور اس کا دائمی درود

یکون، وعلی اٰلہ وصحبہ وابنہ وحزبہ افضل ما سأل السائلون۔

ھذا ما تلخص لنا من کلماتھم وھو المنھل الصافی الذی وردہ البحر۔

فاستمع نصوص العلماء کشف اللہ تعالٰی بھم العماء، وجلا بھم عنا کل بلاء وعناء۔

جو عالم ماکان ومایکون پر، اور ان کی آل، اصحاب، فرزند اور گروہ پر، ان درودوں میں سب سے افضل درود جن کا سائلوں نے سوال کیا۔

یہ ہے وہ جو کلمات علما کی تلخیص سے ہمیں حاصل ہوا اور یہی وہ چشمۂ صافی ہے جس پر "بحر" اترے۔

اب علما کے نصوص ملاحظہ ہوں، ان حضرات کے طفیل اللہ تعالٰی نابینائی زائل کرے اور ان کے صدقے میں ہم سے ہر تکلیف وبلا دور کرے۔

خمسۃ واربعون نصا علی المدعی

مدعا پر ۴۵ نصوص

فی محیط الامام السرخسی

ثم الفتاوی الھندیۃ[1] لابد من معرفۃ فصلین احدھما انہ اذا اتفق اصحابنا فی شیئ ابوحنیفۃ وابویوسف ومحمد رضی اللہ تعالٰی عنھم لاینبغی للقاضی ان یخالفھم برأیہ والثانی اذا اختلفوا فیما بینھم قال عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ تعالٰی یؤخذ بقول ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ لانہ کان من التابعین[ف] وزاحمھم فی الفتوی اھ

(۱ ــ ۲) امام سرخسی کی محیط پھر فتاوٰی ہندیہ[1] میں ہے: ان دو ضابطوں کی معرفت ضروری ہے اول یہ کہ جب ہمارے اصحاب ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کسی بات پر متفق ہوں تو قاضی کو یہ نہیں چاہئے کہ اپنی رائے سے ان کی مخالفت کرے ــــ دوم یہ کہ جب ان حضرات میں باہم اختلاف ہو تو عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا قول لیا جائے گا، اس لئے کہ وہ تابعین میں سے تھے اور تابعین کے مقابلہ میں فتوٰی دیا کرتے تھے اھ۔

ف: فائدہ: امامنا رضی اللہ تعالٰی عنہ من التابعین وقد زاحمھم فی الفتوی۔

[1] الفتاوی الہندیۃ بحوالہ محیط السرخسی کتاب ادب القاضی الباب الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۳/ ۳۱۲

زاد العلامة قاسم في تصحيحه
ثم الشامي في رد المحتار فقوله اسد
واقوى ما لم يكن اختلاف عصر
وزمان[1] اه.

اقول وقول السرخسي برأيه
يدل ان النهي للمجتهد ولا ينبغي
اي لا يفعل بدليل قوله لابد
خلافا للمستحب لا يقال لابد من معرفته
اذ ما لا يحتاج الى فعله
لا يحتاج الى معرفته انما
العلم للعمل. وفي فتاوى
الامام الاجل فقيه النفس
قاضي خان المفتي في زماننا
من اصحابنا اذا استفتي في
مسألة وسئل عن واقعة ان
كانت المسألة مروية عن
اصحابنا في الروايات الظاهرة
بلا خلاف بينهم فانه يميل اليهم
ويفتي بقولهم ولا يخالفهم
برأيه وان كان مجتهدا متقنا
لان الظاهر ان يكون الحق
مع اصحابنا ولا يعدوهم و
اجتهاده لا يبلغ اجتهادهم و

(۴-۵) یہاں علامہ قاسم نے تصحیح میں
پھر علامہ شامی نے رد المحتار میں یہ اضافہ کیا:
تو ان کا قول زیادہ صحیح اور زیادہ قوی ہوگا جب کہ
عصر وزمانہ کا اختلاف نہ ہو۔ اھ

اقول امام سرخسی کا لفظ "اپنی رائے
سے" یہ بتاتا ہے کہ ممانعت مجتہد کے لئے ہے۔
اور "نہیں چاہئے" کا معنی یہ ہے کہ "نہ کرے"
اس کی دلیل ان کا لفظ "لابد — ضروری" ہے۔
کیوں کہ مستحب سے متعلق یہ نہ کہا جائے گا کہ "اس
کی معرفت ضروری ہے"۔ اس لئے کہ جس کا ذکر
کرنا ضروری نہیں اس کا جاننا بھی ضروری نہیں۔
علم تو عمل ہی کے لئے ہوتا ہے۔

(۶) امام اجل فقیہ النفس قاضی خاں کے فتاوی
قاضی خاں کے فتاوی میں ہے: ہمارے دور
میں جب ہمارے مسلک کے مفتی سے کسی مسئلہ
میں استفتا اور کسی واقعہ پر سوال ہو تو اگر وہ مسئلہ
ہمارے ائمہ سے ظاہر الروایہ میں بلا اختلاف باہم
مروی ہے تو ان ہی کی طرف مائل ہو، ان ہی کے
قول پر فتوی دے اور اپنی رائے سے ان کی
مخالفت نہ کرے اگرچہ وہ پختہ کار مجتہد کیوں نہ ہو۔
اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ حق ہمارے ائمہ کے
ساتھ ہے اور ان سے متجاوز نہیں۔ اور اس کا
اجتہاد ان کے اجتہاد کو نہیں پا سکتا۔ اور ان کے

---

[1] رد المحتار مقدمۃ الکتاب مطلب رسم المفتی دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۸

لاینظر الی قول من خالفھم و لاتقبل حجته لانھم عرفوا الادلة ومیزوا بین ماصح و ثبت وبین ضدہ فان کانت المسألة مختلفا فیھا بین اصحابنا فان کان مع ابی حنیفة رحمه الله تعالٰی احد صاحبیه یؤخذ بقولھما لوفور الشرائط و استجماع ادلة الصواب فیھما وان خالف اباحنیفة رحمه الله تعالٰی صاحباہ فی ذلك فان کان اختلافھم اختلاف عصر و زمان کالقضاء بظاھر العدالة یؤخذ بقول صاحبیه لتغیر احوال الناس وفی المزارعة والمعاملة و نحوھما یختار قولھما لاجماع المتأخرین علی ذلك وفیما سوی ذلك قال بعضھم یتخیر المجتھد ویعمل بما افضی الیه رأیه وقال عبدالله بن المبارك یأخذ بقول ابی حنیفة رحمه الله تعالٰی اھ۔[1]

مخالف کے قول پر نظر نہ کرے نہ اس کی حجت قبول کرے اس لئے کہ وہ دلائل سے آشنا تھے اور انھوں نے ثابت صحیح اور غیر ثابت صحیح کے درمیان امتیاز بھی کرلیا۔ (۲) اگر مسئلہ میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے تو اگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالٰی کے ساتھ ان کے صاحبین میں سے کوئی ایک ہیں تو ان ہی دونوں حضرات (امام اور صاحبین میں سے ایک) کا قول لیا جائے گا کیوں کہ ان میں شرطیں فراہم، اور دلائل صواب مجتمع ہیں ۔ (۳) اور اگر اس مسئلہ میں صاحبین امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالٰی کے برخلاف ہیں تو یہ اختلاف اگر عصر و زمان کا اختلاف ہے۔ جیسے گواہ کی ظاہری عدالت پر فیصلہ کا حکم۔ تو صاحبین کا قول لیا جائے گا کیونکہ لوگوں کے حالات بدل چکے ہیں۔ اور مزارعت، معاملت اور ایسے ہی دیگر مسائل میں صاحبین کا قول اختیار ہوگا کیونکہ متاخرین اس پر اتفاق کرچکے ہیں ۔ (۴) اور اس کے ماسوا میں بعض نے کہا کہ مجتہد کو اختیار ہوگا اور جس نتیجے تک اس کی رائے پہنچے وہ اس پر عمل کرے گا ۔ اور عبداللہ بن مبارک نے فرمایا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالٰی کا قول لے گا اھ۔

اقول ولوجه ربنا الحمد اتی بکل ما قصدناہ فاستثنی

اقول ہمارے رب ہی کی ذات کے لئے حمد ہے۔ امام قاضی خاں نے ہمارے

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں فصل رسم المفتی مطبع نولکشور لکھنؤ ۱/۲

التعامل وما تغیر فیہ الحکم لتغیر الاحوال فقد جمع الوجوہ الستۃ الذی ذکرناھا، ونص ان اھل النظر لیس لھم خلاف الامام اذا وافقہ احد صاحبیہ فکیف اذا وافقاہ۔

مقصود سے متعلق سب کچھ بیان کر دیا۔ تعامل اور اس مسئلے کا جس میں حالات کے بدلنے سے حکم بدل گیا ہے، استثنا کر کے ہمارے ذکر کردہ اسباب ستہ کو جمع کر دیا ۔۔ یہ صراحت بھی فرمادی کہ صاحبین میں سے کوئی ایک جب امام کے موافق ہوں تو اصحاب نظر کے لئے امام کی مخالفت روا نہیں ۔۔ اگر دونوں ہی ان کے موافق ہیں تو کیونکر روا ہوگی؟

ثم ما ذکر من القولین فیما عداھا لاخلف بینھما فی المقلد فالاول بتقیید التخییر بالمجتھد افاد ان لاخیار لغیرہ و الثانی حیث منع المجتھد عن التخییر فھو للمقلد امنع فاتفق القولان علی ان المقلد لایتخیر بل یتبع الامام وھو المرام۔

پھر ماسوا مسائل میں جو دو قول بیان کئے ہیں ان کے درمیان مقلد کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ۔۔ قول اول میں تخییر کو مجتہد سے مقید کر کے یہ افادہ کر دیا کہ غیر مجتہد کو اختیار نہیں۔ اور قول دوم میں جب مجتہد کو تخییر سے منع کیا تو مقلد کو تو اور زیادہ منع کریں گے ۔۔ اس طرح دونوں قول اس بات پر متفق ٹھہرے کہ مقلد کو تخییر نہیں بلکہ اسے امام ہی کا اتباع کرنا ہے ۔۔ یہی مقصود ہے۔

وفی الفتاوی السراجیۃ[۱] ثم النھر الفائق ثم الھندیۃ و الحموی وکثیر من الکتب واللفظ للسراجیۃ:

(۷ ۔۔ ۱۰) فتاوی سراجیہ، النہر الفائق، پھر ہندیہ وحموی اور بہت سی کتابوں میں ہے: الفاظ سراجیہ کے ہیں،

الفتوی علی الاطلاق علی قول ابی حنیفۃ ثم ابی یوسف ثم محمد ثم زفر و الحسن[ع] و

فتوی مطلقاً قول امام ابو حنیفہ پر ہوگا پھر امام ابو یوسف پھر امام محمد پھر امام زفر ۔۔ اور امام حسن کے قول پر

ع ھکذا نقل عنھا فی شرح العقود وغیرہ والحسن بالواو وھو مفاد الدر لکن فی نسختی السراجیۃ ثم الحسن واللہ تعالی اعلم ۱۲ منہ غفرلہ

سراجیہ سے شرح عقود وغیرہ میں " والحسن " واو کے ساتھ نقل کیا ہے ۔ یہی درمختار کا بھی مفاد ہے لیکن میرے نسخہ سراجیہ میں " ثم الحسن " ہے ۔ واللہ تعالی اعلم ۱۲ منہ (ت)

---

[۱] الفتاوی السراجیۃ کتاب ادب المفتی والتنبیہ علی الجواب مطبع نولکشور لکھنؤ ص ۱۵۷

12 لفظ النھر ثم الحسن[1]۔

اقول وھو حسن فات مکانۃ ترفعہما لاینکر لکن قال ش الواو ھی المشھورۃ فی الکتب[2] اھ ومعنی الترتیب ای اذا لم یجد قول الامام رأیت الشامی صرح بہ[11] فی شرح عقودہ حیث قال اذا لم یوجد للامام نص یقدم قول ابی یوسف ثم محمد الخ قال والظاھر ان ھذا فی حق غیر المجتھد، اما المفتی المجتھد فیتخیر بما یترجح عندہ دلیلہ[3] اھ۔

اقول ای اذا لم یجد قول الامام لایتقید بالترتیب فیتبع قول الثانی وان ادی رأیہ الی قول الثالث کما کان لایتخیر اتفاقا اذا کان مع الامام صاحباہ او احدھما والذی استظھرہ ظاھر ثم قال الاعف السراجیۃ

اور نہر میں ثم الحسن ہے (پھر امام حسن)۔

اقول لفظ نہر "ثم الحسن" عمدہ ہے کیونکہ امام زفر کی ان سے برتری ناقابل انکار ہے ــــ لیکن علامہ شامی لکھتے ہیں کہ "واو" ہی کتابوں میں مشہور ہے اھ ـ اور ترتیب مذکور اس صورت میں مقصود ہے جب امام کا قول نہ ملے۔

(۱۱) پھر میں نے دیکھا کہ علامہ شامی نے شرح عقود میں اس کی صراحت بھی فرمائی ہے وہ فرماتے ہیں: جب امام کا کوئی نص نہ ملے تو امام ابو یوسف کا قول مقدم ہوگا پھر امام محمد کا ۔ الخ ـ اور فرماتے ہیں: ظاہر یہ ہے کہ یہ غیر مجتہد کے حق میں ہے ــ رہا مفتی مجتہد تو یہ اسے اختیار کرے گا جس کی دلیل اس کے نزدیک راجح ہو۔ اھ۔

اقول یعنی جب امام کا قول اسے نہ ملے تو وہ ترتیب کا پابند نہیں کہ امام ثانی ہی کے قول کی پیروی کرے اگرچہ اس کا اجتہاد امام ثالث کے قول پر جائے، جیسے اس صورت میں بالاتفاق اسے اختیار نہیں جب امام کے ساتھ صاحبین یا ان میں سے ایک ہوں۔ اور علامہ شامی نے جس کو ظاہر کہہ کر بیان کیا وہ ظاہر ہے ــ پھر سراجیہ

---

[1] الدر المختار بحوالہ النہر کتاب القضاء مطبع مجتبائی دہلی ۲/۷۲
النہر الفائق شرح کنز الدقائق کتاب القضاء قدیمی کتب خانہ کراچی ۳/۵۹۹

[2] رد المحتار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق " " " " ۴/۳۰۲

[3] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۷

12/12

والنهر وقيل اذا كان ابو حنيفة في جانب وصاحباه في جانب فالمفتي بالخيار والاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا[1] اھ وفي التنوير[12] والدر[13] (يأخذ) القاضي كالمفتي (بقول ابي حنيفة على الاطلاق) وهو الاصح منية[14] وسراجية وصحح في الحاوي اعتبار قوة المدرك والاول اضبط نهر[15] (ولا يخير الا اذا كان مجتهدا) اھ وفي ط[16] ماذكره المصنف صححه في ادب[17] المقال اھ وفي البحر[18] كما مر قد صححوا ان الافتاء بقول الامام[2] اھ وقال ش قوله وهو الاصح مقابله ما ياتي عن الحاوي وما في جامع الفصولين من

اور نہر میں یہ بھی ہے: کہا گیا کہ جب امام ابوحنیفہ ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف تو مفتی کو اختیار ہے — اور قولِ اول اصح ہے جب کہ مفتی صاحبِ اجتہاد نہ ہو اھ۔

(۱۲ — ۱۵) تنویر الابصار اور درمختار میں ہے: (عبارتِ تنویر قوسین میں ہے ۱۲م) مفتی کی طرح قاضی بھی (مطلقاً قول امام کو لے گا) — یہی اصح ہے — منیہ وسراجیہ — اور حاوی میں قوتِ دلیل کے اعتبار کو صحیح کہا ہے — اور قولِ اول زیادہ ضبط والا ہے نہر — (اور تخییر نہ ہوگی مگر جب کہ وہ صاحبِ اجتہاد ہو) — اھ۔

(۱۶ — ۱۷) طحطاوی کے شروع میں ہے: مصنف نے جو ذکر کیا ہے اسی کو ادب المقال میں صحیح کہا ہے اھ۔

(۱۸) بحر میں ہے: جیسا کہ گزرا، علماء نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے کہ فتوٰی قولِ امام پر ہوگا اھ۔

علامہ شامی لکھتے ہیں: عبارتِ درمختار "وھو الاصح" کا مقابل وہ ہے جو حاوی کے حوالے سے آرہا ہے اور وہ جو جامع الفصولین میں ہے

---

[1] الفتاوی السراجیۃ کتاب ادب المفتی والتنبیہ علی الجواب مطبع نولکشور لکھنؤ ص ۱۵۷
النہر الفائق شرح کنز الدقائق کتاب القضاء قدیمی کتب خانہ کراچی ۳/۵۹۹

[2] الدر المختار کتاب القضاء مطبع مجتبائی دہلی ۲/۷۲

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار مقدمۃ الکتاب المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۴۹

[4] البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/۲۶۹

انه لو معه احد صاحبيه اخذ بقوله وان خالفاه قيل كذلك وقيل يخير الا فيما كان الاختلاف بحسب تغير الزمان كالحكم بظاهر العدالة وفيما اجمع المتأخرون عليه كالمزارعة والمعاملة فيختار قولهما[1] اھ وفي صدر الدر الاصح كما في السراجية وغيرها انه يفتى بقول الامام على الاطلاق وصحح في الحاوي القدسي قوة المدرك[2] اھ قال ط قوله والاصح مقابله قوله بعد وصحح في الحاوي[3] اھ۔

کہ اگر صاحبین میں سے کوئی ایک، امام کے ساتھ ہوں تو قولِ امام لیا جائے گا۔ اور اگر صاحبین مخالفِ امام ہوں تو بھی ایک قول یہی ہے دوسرا قول یہ ہے کہ تخییر ہوگی مگر اس مسئلے کے اندر جس میں تبدیلی زمانہ کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوا ہو جیسے ظاہر عدالت پر فیصلہ کرنے کا مسئلہ اور مزارعت ومعاملت جیسے مسائل جن میں متاخرین کا اجماع ہوچکا ہے کہ ان سب میں قولِ صاحبین اختیار کیا جائے گا اھ۔
درمختار کے شروع میں ہے: جیسا کہ سراجیہ وغیرہا میں مذکور ہے اصح یہ ہے کہ مطلقاً قولِ امام پر فتوٰی دیا جائے گا۔ اور حاوی قدسی میں قوتِ دلیل کے اعتبار کو صحیح کہا ہے اھ۔
طحطاوی لکھتے ہیں، درمختار میں مذکور "اصح" کا مقابل وہ ہے جو بعد میں "صحح فی الحاوی ـــ حاوی نے اعتبارِ دلیل کو صحیح کہا" لکھ کر بیان کیا ہے۔ اھ۔

وقال ش بعد نقل عبارة السراجية مقابل الاصح غير مذكور في كلام الشارح فافهم[4] اھ۔

علامہ شامی سراجیہ کی عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں، اصح کا مقابل کلامِ شارح میں مذکور نہیں۔ فافہم (تو سمجھو)۔ اھ۔ اس لفظ

---

[1] ردالمحتار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق دار احیاء التراث العربی بیروت ۴/ ۳۰۲
[2] الدرالمختار رسم المفتی مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۴
[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار " المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۴۹
[4] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۸

يريد به التعريض على ط۔

اقول ههنا امور لابد من التنبه لها:

فاولا[1] اخصم الدر ذكر التصحيحين قبل قول المصنف و لايخير الخ فاوهم الاطلاق في الحكم الاول حتى[2] قال ط قوله صحح في الحاوي مقابل الاطلاق الذي في المصنف[1] مع ان صريح نص المصنف تقييده بما اذا لم يكن مجتهدا۔

وثانيا ماصححه في الحاوي عين ماصححه في السراجية والمنية وادب المقال وغيرها وانما الفرق في التعبير فهم قالوا الاصح ان المقلد لايتخير بل يتبع قول الامام وهو قال الاصح ان المجتهد

سے طحطاوی پر تعریض مقصود ہے۔

اقول یہاں چند امور پر متنبہ ہونا ضروری ہے:

اولاً صاحبِ تنویر کا قول "مطلقاً قولِ امام کو لے گا" غیر مجتہد سے خاص ہے۔ مگر شارح نے عبارتِ متن "اور تخییر نہ ہوگی الخ" سے پہلے دونوں تصحیحوں کا تذکرہ درمیان میں رکھ دیا جس سے یہ وہم پیدا ہُوا کہ حکم اول (اخذِ قولِ امام) میں اطلاق ہے۔ یہاں تک کہ سید طحطاوی نے یہ سمجھ لیا کہ شارح کا قول "صحح فی الحاوی" اُسی اطلاق کا مقابل ہے جو کلامِ مصنف میں ہے حالاں کہ مصنف کی عبارت میں صراحۃً وہ اس سے مقید ہے کہ "جب کہ وہ صاحبِ اجتہاد نہ ہو"۔

ثانیاً حاوی میں جس قول کو صحیح کہا ہے بعینہٖ وہی ہے جسے سراجیہ، منیہ، ادب المقال وغیرہا میں صحیح کہا ہے، فرق صرف تعبیر کا ہے۔ ان حضرات نے یوں کہا کہ مقلد کو تخییر نہیں بلکہ اسے قولِ امام ہی کی پیروی کرنی ہے ___ اور حاوی نے یوں کہا کہ اصح یہ ہے کہ مجتہد کو

ف[1]: تطفل على الدر المختار۔

ف[2]: معروضة على العلامة ط۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب القضاء المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۳/۱۷۶

يتخير لان قوة[ف۱] الدليل انما يعرفها هو فيستحيل ان يكون مقابل الاصح ما صححه في الحاوي بل مقابله التخيير مطلقا اذا خالفاه معا كما هو مفاد اطلاق القيل المذكور في السراجية والتقييد بقول الامام مطلقا وان خالفاه معا والمفتي مجتهد كما هو مفاد اطلاق ما صدر به فيها۔

تخییر ہوگی اس لئے کہ دلیل کی قوت سے آشنا وہی ہوگا۔ جب حقیقت یہ ہے تو محال ہے کہ اصح کا مقابل وُہ ہو جسے حاوی میں اصح کہا، بلکہ اس کا مقابل یہ ہے کہ (۱) مطلقاً تخییر ہوگی جب کہ صاحبین مخالف امام ہوں۔ جیسا کہ سراجیہ میں مذکور "قیل ۔ کہا گیا" کا مفاد ہے۔ (۲) اور یہ کہ مطلقاً قولِ امام کی پابندی ہے اگرچہ صاحبین ان کے مخالف اور مفتی صاحبِ اجتہاد ہو۔ جیسا کہ یہ اس کلام کے اطلاق کا مفاد ہے جسے سراجیہ کے اندر شروع میں ذکر کیا۔ [اس میں پہلے یہ کہا کہ "فتوٰی مطلقاً قولِ امام پر ہے"۔ پھر یہ لکھا: "کہا گیا کہ جب امام ایک جانب اور صاحبین دوسری جانب ہوں تو مفتی کو اختیار ہے"۔ اس کے متصل یہ کہا کہ "اول اصح ہے جب کہ مفتی صاحبِ اجتہاد نہ ہو"۔ آغازِ کلام سے پتا چلا کہ مجتہد غیر مجتہد سب کے لئے قولِ امام کی پابندی ہے، درمیانی قول سے معلوم ہوا کہ مخالفت صاحبین کی صورت میں سب کے لئے تخییر ہے ۔ آخری تصحیح سے معلوم ہوا کہ غیر مجتہد کے لئے تو مطلقاً قولِ امام کی پابندی ہے اور مجتہد کے لئے مخالفتِ صاحبین کی صورت میں اختیار ہے ۱۲م]

فلاوجه[ف۲] لترجيح الاول عليه بانه

جب ایسا ہے تو اول کو "زیادہ ضبط والا" کہہ کر

ف۱: معروضة عليه وعلى العلامة ش۔

ف۲: تطفل على النهر وعلى الدر۔

اضبط۔

وقد قال ح ط ش فی التوفیق
بین ما فی السراجیة والحاوی
ان من کان له قوة ادراك قوة
المدرك یفتی بالقول القوی المدرك
والافالترتیب[1] اھ۔ قال ش
یدل علیه قول السراجیة والاول
اصح اذا لم یکن المفتی
مجتهدا[2] اھ۔ و[ف]
اقول فرق التعبیر لا یکون
خلافاحتی یوفق و بالجملة فتوهم
المقابلة بینهما عجب واعجب[ف۲]
منه ان العلامة ش تنبه له
فی صدر الکتاب ثم وقع فیه
فی کتاب القضاء فسبحن من
لا ینسی۔

تصحیح حاوی پر اسے ترجیح دینے کا کوئی معنی نہیں
[تصحیح حاوی اور تصحیح اول تو بعینہ ایک ہیں ۱۲م]
(۱۹ — ۲۱) حضرات حلبی، طحطاوی و شامی
نے کلام سراجیہ اور کلام حاوی میں تطبیق کے لئے
یہ کہا کہ "جس کے پاس مدرک و دلیل کی قوت سے
آگاہی کی قدرت ہو وہ اپنے دریافت کردہ قوی
قول پر فتوی دے گا ورنہ وہی ترتیب ہوگی اھ۔"
شامی فرماتے ہیں، اس پر سراجیہ کی یہ عبارت
دلالت کر رہی ہے "اور اول اصح ہے جب کہ
مفتی صاحب اجتہاد نہ ہو" اھ۔

اقول فرق تعبیر کوئی معنوی اختلاف
ہے ہی نہیں کہ تطبیق دی جائے — الحاصل
ان دونوں تصحیحوں میں مقابلہ کا توہم بہت عجیب
ہے اور اس سے زیادہ عجیب یہ کہ علامہ شامی
شروع کتاب میں اس پر متنبہ ہوئے پھر
کتاب القضاء میں جاکر اس وہم میں پڑ گئے۔
تو پاکی اس ذات کے لئے جسے فراموشی و
نسیان نہیں۔

ف: معروضة علی العلامة ح وعلی ط وعلی ش۔
ف۲: معروضة علی ش۔

---

[1] حاشیة الطحطاوی علی الدر المختار رسم المفتی المکتبة العربیة کوئٹہ ۱/۴۹
[2] رد المحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۸
[3] " " " " "

ثالثا کذلک لایقابله[ف۱] ما فی جامع الفصولین[۱] فانه عین ما فی الخانیة وانما نقله عنها برمز خ وفیه تقیید التخییر بالمجتهد فالکل ورد واموردا واحدا وانما ینشؤ التوهم لاقتصار وقع فی النقل عنه فان[۲۲] نصه لو مع ح رضی الله تعالٰی عنه احد صاحبیه یأخذ بقولهما ولو خالفه ح صاحباه فلو کان اختلافهم بحسب الزمان یأخذ بقول صاحبیه وفی المزارعة والمعاملة یختار قولهما لاجماع المتأخرین وفیما عدا ذلک قیل یخیر المجتهد وقیل یأخذ بقول ح رضی الله تعالٰی عنه اھ فانکشفت الشبهة۔

ثالثا اسی طرح اس کا مقابل وہ بھی نہیں جو جامع الفصولین میں ہے اس لئے کہ اس کا کلام تو بعینہ وہی ہے جو خانیہ کا ہے، اسی سے "خ" کا رمز دے کر نقل بھی کیا ہے۔ اس اختیار کو اس سے مقید کیا ہے کہ مفتی مجتہد ہو تو سب نے ایک موقف اختیار کیا ہے اور وہم اس اختصار سے پیدا ہوا ہے جو نقل میں واقع ہوا ہے۔ جامع کی عبارت اس طرح ہے:

(۲۲) اگر امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کے ساتھ ان کے صاحبین میں سے کوئی ایک ہوں تو ان ہی دونوں (امام اور وہ ایک صاحب) کے قول کو لے۔ اور اگر صاحبین "ح" کے مخالف ہوں تو اگر ان حضرات کا اختلاف بلحاظ زمانہ ہے تو صاحبین کا قول لے۔ اور مزارعت ومعاملت میں صاحبین ہی کا قول اختیار کرے کیوں کہ اسی پر اجماع متأخرین ہے ـــ ان صورتوں کے ماسوا میں ایک قول یہ ہے کہ مجتہد کو تخییر ہے اور ایک قول یہ ہے کہ امام ح رضی اللہ تعالٰی عنہ کا ہی قول لینا ہے۔ اھ ـــ اس سے شبہہ منکشف ہوگیا۔

ورابعا اہم من الکل[ف۲] دفع ما اوھمه عبارة الدر من ان تصحیح الحاوی اعتبار قوة

رابعاً سب سے اہم اس وہم کو دور کرنا ہے جو عبارت درمختار نے پیدا کیا کہ حاوی کے نزدیک قوتِ دلیل کے اعتبار کو اصح

ف۱: معروضة علیه۔

ف۲: تطفل علی الدر۔

[۱] جامع الفصولین الفصل الاول فی القضاء الخ اسلامی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۵

المدرك مطلق لاقتصاره من نصه على فصل واحد وليس كذلك ففي الحاوي[٢٣] القدسي متى كان قول ابي يوسف ومحمد موافق قوله لايتعدى عنه الا فيما مست اليه الضرورة وعلم انه لو كان ابوحنيفة رأى ما رأوا لافتى به وكذا اذا كان احدهما معه فان خالفاه في الظاهر[عه] قال بعض المشائخ يأخذ بظاهر قوله وقال بعضهم المفتي مخير بينهما ان شاء افتى بظاهر قوله وان شاء افتى بظاهر قولهما والاصح ان العبرة بقوة الدليل اھ[1]۔

فهذا كما ترى عين ما في الخانية لايخالفها في شئ فقد لزم اتباع قول الامام اذا وافقه

قرار دینا مطلقاً ہے یہ وہم پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ درمختار میں عبارتِ حاوی کے صرف ایک ٹکڑے پر اقتصار ہے۔ حقیقت یوں نہیں، کیونکہ حاوی[۲۳] قدسی کی پوری عبارت یہ ہے:

(۲۳) جب امام ابویوسف و امام محمد کا قول، قولِ امام کے موافق ہو تو اس سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر اس صورت میں جب کہ ضرورت درپیش ہو اور معلوم ہو کہ اگر امام ابوحنیفہ بھی اسے دیکھتے جو بعد والوں نے دیکھا تو اسی پر فتوٰی دیتے ——— یہی حکم اُس وقت بھی ہے جب صاحبین میں سے کوئی ایک، امام کے ساتھ ہوں۔ اگر دونوں ہی حضرات ظاہر میں مخالفِ امام ہوں تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ ظاہر قولِ امام کو لے ــــ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ مفتی کو دونوں کا اختیار ہے ــ اگر چاہے تو ظاہر قولِ امام پر فتوٰی دے اور چاہے تو ظاہر قولِ صاحبین پر فتوٰی دے ــــ اور اصح یہ ہے کہ اعتبار قوتِ دلیل کا ہے اھ (حاوی قدسی)

دیکھئے بعینہٖ وہی بات ہے جو خانیہ میں ہے، ذرا بھی اس کے خلاف نہیں۔ کیونکہ حاوی نے بھی امام کے ساتھ موافقت صاحبین کی صورت

عـه المراد بالظاهر في المواضع الاربعة ظاهر الرواية ۱۲ منه۔

عـه چاروں جگہ لفظ "ظاهر" سے مراد ظاہر الروایہ ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] شرح عقود رسم المفتی بحوالہ الحاوی القدسی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۶

صاحباه ولكن اذا وافقه احدهما وانما جعل الاصح العبرة بقوة الدليل اذا خالفاه معا لا مطلقا كما يوهمه الدر ومعلوم ان معرفة قوة الدليل وضعفه خاص باهل النظر فوافق تقديم الخانية تخيير المجتهد لانه [ف۱] انما يقدم الاظهر الاشهر۔

میں، اسی طرح صرف ایک صاحب کی موافقت کی صورت میں قولِ امام ہی کا اتباع لازم کیا ہے۔ اور قوتِ دلیل کے اعتبار کو اصح صرف اُس صورت میں قرار دیا ہے جب دونوں ہی حضرات، مخالفِ امام ہوں ۔۔ اسے مطلقاً اصح نہ ٹھہرایا جیسا کہ عبارتِ درمختار نے وہم پیدا کیا ۔۔ اور معلوم ہے کہ دلیل کی قوت اور ضعف کی معرفت خاص اہلِ نظر کا حصہ ہے ۔۔ تو یہ تصحیح اسی کے مطابق ہے جسے خانیہ نے مقدم رکھا ۔۔ یعنی یہ کہ مجتہد کے لئے تخییر ہے ۔۔ اس لئے کہ قاضی خان اسی کو مقدم کرتے ہیں جو اظہر و اشہر ہو۔

وقد علمت ان لا خلف فاحفظ هذا كيلا تزل في فهم مراده حيث ينقلون عنه القطعة الاخيرة فقط ان العبرة بقوة الدليل فظن عمومه للصور وانما هو في ما اذا خالفاه معا

معلوم ہوچکا کہ دونوں میں کوئی فرق و اختلاف نہیں تو اسے یاد رکھنا چاہئے تاکہ مرادِ حاوی سمجھنے میں لغزش نہ ہو کیوں کہ لوگ ان کا صرف آخری ٹکڑا "اعتبار قوتِ دلیل کا ہے" نقل کرتے ہیں، جس سے خیال ہوتا ہے کہ ان کا یہ حکم تمام ہی صورتوں کے لئے ہے ۔ حالاں کہ یہ صرف اُس صورت کے لئے ہے جب دونوں حضرات مخالفِ امام ہوں۔

وبالمثال [ف۲] ما وقع ههنا في نقل ش كلام جامع الفصولين ونقل الدر كلام الحاوي وما وقع فيهما من

یہاں علامہ شامی نے کلام جامع الفصولین کی نقل میں اور صاحبِ در نے کلام حاوی کی نقل میں جو واقع ہوا اور دونوں میں جو اختصار مخل در آیا

ف۱: ما قدم الامام قاضی خان فهو الاظهر الاشهر۔

ف۲: ليجتنب النقل بالواسطة مهما امكن۔

الاقتصار المخل يتعين انه ينبغی مراجعة المنقول عنه اذا وجد فربما ظهر شیئ لا یظهر مما نقل وان کانت النقلة ثقات معتمدين فاحفظ۔

ایسی ہی باتوں کے پیشِ نظر یہ متعین ہو جاتا ہے کہ منقول عنہ کے موجود اور دستیاب ہونے کی صورت میں اس کی مراجعت کرلینا چاہئے ہوسکتا ہے کہ اس سے کوئی ایسی بات منکشف ہو جو نقل سے ظاہر نہیں ہوتی اگرچہ نقل کرنے والے ثقہ ومعتمد ہیں ۔۔۔ اسے یاد رکھیں ۔

وقد قال فی شرح[۲۳] العقود بعد نقله ما فی الحاوی (الحاصل) انه اذا اتفق ابوحنیفة وصاحباه علی جواب لم یجز العدول عنه الا لضرورة وکذا اذا وافقه احدهما واما اذا انفرد عنهما بجواب وخالفاه فیه فان انفرد کل منهما بجواب ایضا بان لم یتفقا علی شیئ واحد فالظاهر ترجیح قوله ایضا۔[۱]

(۲۳) شرح عقود میں حاوی کا کلام نقل کرنے کے بعد تحریر ہے ۔ حاصل یہ کہ جب امام ابوحنیفہ اور صاحبین کسی حکم پر متفق ہوں تو اس سے عدول جائز نہیں ۔ مگر ضرورت کے سبب ۔۔۔ یوں ہی جب صاحبین میں سے ایک ان کے موافق ہوں لیکن جب امام کسی حکم میں صاحبین سے علیحدہ ہوں اور دونوں حضرات اس میں امام کے برخلاف ہوں تو اگر یہ بھی الگ الگ ایک ایک حکم رکھتے ہوں اس طرح کہ کسی ایک بات پر متفق نہ ہوں تو بھی ظاہر یہی ہے کہ ترجیح قول امام کو ہوگی ۔

اقول وهذه نفیسة افادها وکم له من فوائد اجادها والامر کما قال لقول الخانیة یأخذ بقول صاحبیه و

اقول یہ ایک نفیس نکتہ ہے جس کا افادہ فرمایا اور ان کے ایسے عمدہ افادات بہت ہیں ۔۔۔ اور حقیقت وہی ہے جو انہوں نے بیان کی ۔ اس لئے کہ خانیہ میں ہے : صاحبین کا قول لیا جائے گا ، اور یہ بھی ہے صاحبین

ف : الترجیح لقول الامام ای بلاخلاف اذا خالفاه تخالفا۔

---

[۱] شرح عقود رسم المفتی بحوالہ الحاوی القدسی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۶

قولهما يختار قولهما وقول السراجية
وغيرها وصاحباه في جانب۔
قال واما اذا خالفاه واتفقا
على جواب واحد حتى صار هو
في جانب وهما في جانب فقيل
يترجح قوله ايضا وهذا قول
الامام عبد الله بن المبارك وقيل
يتخير المفتي وقول السراجية و
الاول اصح اذا لم يكن المفتي
مجتهدا يفيد اختيار القول
الثاني ان كان المفتي مجتهدا
ومعنى تخييره انه ينظر في الدليل
فيفتي بما يظهر له ولا يتعين
عليه قول الامام وهذا
الذي صححه في الحاوي
ايضا بقوله والاصح ان العبرة
لقوة الدليل لان اعتبار قوة

کا قول اختیار ہوگا — اور سراجیہ وغیرہا میں ہے
کہ اور صاحبین ایک طرف ہوں[1]۔
علامہ شامی آگے لکھتے ہیں: لیکن جب
صاحبین امام کے مخالف ہوں اور باہم ایک حکم پر
متفق ہوں یہاں تک کہ امام ایک طرف ہو گئے ہوں
اور صاحبین ایک طرف۔ تو کہا گیا کہ اس صورت
میں قولِ امام کو ہی ترجیح ہوگی — یہ امام عبد اللہ
بن مبارک کا قول ہے — اور کہا گیا کہ مفتی کو
اختیار ہوگا — اور سراجیہ کا کلام: ”اول اصح
ہے جب کہ مفتی صاحبِ اجتہاد نہ ہو“۔ یہ مفتی
کے مجتہد ہونے کی صورت میں قولِ ثانی کی ترجیح کا
افادہ کر رہا ہے — تخییرِ مفتی کا معنی یہ ہے کہ
دلیل میں نظر کرنے کے بعد اس پر جو منکشف ہو
اسی پر وہ فتویٰ دے گا اور اس پر قولِ امام کی
پابندی متعین نہ ہوگی اسی کی حاوی میں تصحیح کی ہے
ان الفاظ سے: ”اصح یہ ہے کہ اعتبار قوتِ دلیل کا
ہوگا“ — اس لئے کہ قوتِ دلیل کا اعتبار

---

[1] خانیہ کی دونوں عبارت اس صورت سے مقید ہے جب صاحبین ہم رائے ہونے کے ساتھ
خلافِ امام ہوں اور ان کا یہ اختلاف اسبابِ ستہ کی صورتوں میں سے تغیرِ زمان وعرف کی حالت میں
ہو۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب اسبابِ ستہ کی بنا پر اختلاف نہ ہو اور صاحبین مخالفِ امام ہونے
کے ساتھ ایک رائے پر نہ ہوں تو ان کا قول نہیں لیا جائے گا بلکہ قولِ امام کا اتباع ہوگا۔ اسی طرح
سراجیہ وغیرہا میں تخییرِ مفتی کا حکم اسی صورت میں مذکور ہے جب صاحبین ایک ساتھ ہوں۔ اس کا
مفہوم یہ ہے کہ اگر مخالفتِ امام کے ساتھ ان میں باہم اتفاق نہ ہو تو مفتی کے لئے تخییر نہیں بلکہ قولِ امام
ہی کی پابندی ہے ۱۲ محمد احمد مصباحی۔

الدليل شأن المفتي المجتهد فصار فيما اذا خالفه صاحباه ثلاثة اقوال، الاول اتباع قول الامام بلا تخيير، الثاني التخيير مطلقا، الثالث وهو الاصح التفصيل بين المجتهد وغيره وبه جزم قاضي خان كما يأتي، والظاهر ان هذا توفيق بين القولين بحمل القول باتباع قول الامام على المفتي الذي هو غير مجتهد وحمل القول بالتخيير على المفتي المجتهد اھ۔[1]

کرنا مفتی مجتہد ہی کا کام ہے ۔ تو صاحبین کے مخالف امام ہونے کی صورت میں تین قول ہو گئے، اوّل یہ کہ بلا تخییر قولِ امام ہی کا اتباع ہوگا دوم یہ کہ مطلقاً تخییر ہوگی ۔ سوم ۔ اور وہی اصح ہے ۔ یہ کہ مجتہد اور غیر مجتہد کے درمیان تفریق ہے [مجتہد کے لئے تخییر، غیر کے لئے پابندیٔ امام ۱۲م] ۔ اسی پر امام قاضی خاں نے بھی جزم کیا جیسا کہ آرہا ہے ۔ اور ظاہر یہ ہے کہ یہ پہلے دونوں قولوں میں تطبیق ہے اس طرح کہ اتباعِ امام والے قول کو اس مفتی پر محمول کیا جو غیر مجتہد ہو اور تخییر والے قول کو اس مفتی پر محمول کیا جو مجتہد ہو اھ۔

ثم قال وقد علم من هذا انه لاخلاف في الاخذ بقول الامام اذا وافقه احدهما ولذا قال الامام قاضي خان وان كانت المسألة مختلفا فيها بين اصحابنا[2] الى اخر ما قدمنا عنها۔

آگے فرمایا: اس سے معلوم ہو گیا کہ صاحبین میں سے کسی ایک کے موافقِ امام ہونے کی صورت میں، قولِ امام کی پابندی کے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ۔ اسی لئے امام قاضی خاں نے فرمایا، اگر مسئلہ میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے ۔ یہاں سے آخر عبارت تک جو ہم پہلے (فصل ۲ کے تحت) نقل کر آئے۔

فقد اعترف رحمه الله تعالى بالصواب في جميع تلك الابواب غير انه استدرك على هذا الفصل

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ ان تمام ابواب و ضوابط میں درستی وصواب کے معترف ہیں، سوا اس کے کہ اس اخیر حصے پر یوں استدراک

۱؎ شرح عقود رسم المفتی بحوالہ الحاوی القدسی رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۶-۲۷

۲؎ " " " " " " " " " " " ۱/۲۷

الاخیر بقولہ لکن قدمنا ان ما نقل عن الامام من قولہ اذا صح الحدیث فھو مذھبی محمول علی مالم یخرج عن المذھب بالکلیۃ کما ظھر لنا من التقریر السابق ومقتضاہ جواز اتباع الدلیل و ان خالف ماوافقہ علیہ احد صاحبیہ ، ولھذا قال فی البحر عن التتارخانیۃ اذا کان الامام فی جانب وھما فی جانب خیر المفتی وان کان احدھما مع الامام اخذ بقولھما الا اذا اصطلح المشائخ علی قول الآخر فیتبعھم کما اختار الفقیہ ابو اللیث قول زفر فی مسائل انتھی [1]

فرمایا ہے، لیکن ہم پہلے بتا چکے کہ امام سے نقل شدہ ان کا ارشاد "جب حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مذہب ہے" اُس پر محمول ہے جو مذہب سے بالکلیہ خارج نہ ہو۔ جیسا کہ تقریرِ سابق سے ہم پر منکشف ہوا۔ اور اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ دلیل کا اتباع اُس صورت میں بھی جائز ہے جب دلیل امام کے ایسے قول کے مخالف ہو جس پر صاحبین میں سے کوئی ایک، حضرت امام کے موافق ہوں ۔ اسی لئے بحر میں تاتارخانیہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب امام ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف تو مفتی کو تخییر ہے ۔ اور اگر صاحبین میں سے ایک، امام کے ساتھ ہوں تو ان ہی دونوں حضرات (امام اور ایک صاحب) کا قول لیا جائے گا مگر جب کہ قولِ دیگر پر مشائخ کا اتفاق ہو جائے تو حضرات مشائخ کا اتباع ہوگا۔ جیسا کہ فقیہ ابو اللیث نے چند مسائل میں امام زفر کا قول اختیار کیا ہے۔ انتہی۔

٢٥

وقال فی رسالتہ "رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء" لا یرجح قول صاحبیہ او احدھما علی قولہ الا لموجب وھو اما ضعف دلیل الامام و اما للضرورۃ والتعامل کترجیح قولھما فی المزارعۃ والمعاملۃ

(٢٥) علامہ شامی اپنے رسالہ "رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء" میں رقم طراز ہیں، صاحبین یا ایک کے قول کو قولِ امام پر ترجیح نہ ہوگی مگر کسی مُوجِب کی وجہ سے۔ وہ یا تو دلیلِ امام کا ضعف ہے، یا ضرورت اور تعامل جیسے مزارعت و معاملت میں قولِ صاحبین

---

[1] شرح عقود رسم المفتی بحوالہ الحاوی القدسی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ١/ ٢٧

واما لان خلافهما له بسبب اختلاف العصر والزمان وانه لو شاهد ما وقع فی عصرهما لوافقهما کعدم القضاء بظاهر العدالة (ویوافق) ذلك ما قاله العلامة المحقق الشیخ قاسم فی تصحیحه فذکر ما قدمنا من کلامه فی توضیح مرامه وفیه ان الاخذ بقوله الا فی مسائل یسیرة اختار الفتوٰی فیها علی قولهما او قول احدهما وان کان الاخر مع الامام[1] اھ وهو محل استشهاده۔

کی ترجیح، یا یہ ہے کہ صاحبین کی مخالفت عصر وزمان کے اختلاف کے باعث ہے اگر امام بھی اس کا مشاہدہ کرتے جو صاحبین کے دور میں رونما ہوا تو اُن کی موافقت ہی کرتے۔ جیسے ظاہر عدالت پر فیصلہ نہ کرنے کا مسئلہ۔ اسی کے مطابق وہ بھی ہے جو علامہ محقق شیخ قاسم نے اپنی تصحیح میں فرمایا۔ اس کے بعد ان کا وہ کلام ذکر کیا ہے جو ہم مقصود کلام کی توضیح میں پہلے نقل کر آئے ہیں، اس میں یہ عبارت بھی ہے: ہر جگہ امام ہی کا قول لیا گیا ہے مگر صرف چند مسائل ہیں جن میں ان حضرات نے صاحبین کے قول پر، یا صاحبین میں سے کسی ایک کے قول پر۔ اگرچہ دوسرے صاحب، امام کے ساتھ ہوں۔ فتوٰی اختیار کیا ہے اھ۔ یہی حصہ یہاں علامہ شامی کا محل استشہاد ہے (کلام بالا سے مطابقت کے ثبوت میں یہی عبارت وہ پیش کرنا چاہتے ہیں)۔

اقول قد علمت ان کلام العلامة قاسم فیما یخالف فیه قولهم الصوری جمیعا فضلا عما اذا خالف احدهم

اقول یہ معلوم ہو چکا کہ علامہ قاسم کا کلام مذکور اس صورت سے متعلق ہے جو ان سبھی حضرات کے قول صوری کے برخلاف ہو، کسی ایک کے برخلاف ہوتا تو درکنار۔

ف: معروضة علی العلامة ش۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۷

وکذا[ف۱] کلام التاترخانیة فانه انما استثنٰی ما اجمع فیه المرجوحون علٰی خلاف الامام ومن معه من صاحبیه ولا یوجد قط الا فی احد الوجوه الستة وح[ف۲] لا یتقید بوفاق احد من الائمة الثلثة رضی اللہ تعالٰی عنہم الاتری الٰی ذکر اختیار قول زفر۔

یہی حال کلام تاتارخانیہ کا بھی ہے۔ کیوں کہ اس میں استثنا اس صورت کا ہے جس میں امام اور امام کے ساتھ صاحبین میں جو ہیں دونوں کی مخالفت پر مرجوحین کا اجماع ہو۔ اور اس صورت کا سوا ان چھ صورتوں کے کبھی وجود ہی نہ ہوگا۔ اس صورت کے لئے یہ قید بھی نہیں کہ تینوں ائمہ میں سے کسی ایک کے موافق ہی ہو۔ دیکھئے ایسی صورت میں تینوں ائمہ کو چھوڑ کر امام زفر کا قول اختیار کرنے کا ذکر گزر چکا ہے۔

اما[ف۳] حدیثا[ف۴] اذا صح الحدیث وضعف[ف۵] الدلیل فشاملان مایخالف الثلثة رضی اللہ تعالٰی عنہم الاتری ان الامام الطحاوی خالفھم جمیعا فی عدة مسائل منھا تحریم الضب، و المحقق حیث اطلق فی تحریم حلیلة الاب والابن رضاعا فکیف یخص الکلام بما اذا وافقه احدھما دون الاٰخر۔

اب رہا اذا صح الحدیث اور ضعیف دلیل کا معاملہ تو یہ دونوں بھی اُس صورت کو شامل ہیں جو تینوں ہی ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے برخلاف ہو۔ دیکھئے امام طحاوی نے متعدد مسائل میں ان سبھی حضرات کی مخالفت کی ہے ان ہی میں سے حرمتِ ضب (ایک جانور) کا مسئلہ ہے۔ اور محقق علی الاطلاق نے رضاعی باپ اور رضاعی بیٹے کی بیوی کی حرمت میں سب کی مخالفت کی ہے۔ تو کلام اسی صورت سے خاص کیوں رکھا جائے جس میں صاحبین میں سے کوئی ایک موافقِ امام ہوں؟

ف۱: معروضة علیه
ف۲: معروضة علیه
ف۳: معروضة علیه
ف۴: معروضة علیه
ف۵: معروضة علیه

فان قلت اذا وافقاه فلاخلاف عندنا ان المجتهد فی مذھبہم لایسعہ مخالفتہم فلاجل ھذا الاجماع یخص الحدیثان بما اذا خالفہ احدھما۔

اگر یہ کہئے کہ جب صاحبین موافقِ امام ہوں تو ہمارے یہاں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مجتہد فی المذہب کے لئے ان حضرات کی مخالفت روا نہیں — اسی اجماع کی وجہ سے اذا صح الحدیث اور ضعف دلیل کے مقولے کو اس صورت سے خاص رکھا جائے گا جس میں صاحبین میں سے کوئی ایک مخالفِ امام ہوں۔

قلت کذا الاخلاف فیہ عندنا اذا کان معہ احد صاحبیہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کما اعترفتم بہ تصریحا۔

تو میں کہوں گا اسی طرح ہمارے یہاں اس بارے میں اس صورت میں بھی کوئی اختلاف نہیں جب صاحبین میں سے کوئی ایک موافقِ امام ہوں جیسا کہ آپ نے صراحۃً اس کا اعتراف کیا۔

[الحاصل تفصیلِ بالا سے یہی ثابت ہوا کہ اذا صح الحدیث اور ضعفِ دلیل والی صورتوں میں مجتہد کے لئے جواز ہے کہ وہ اپنی دستیاب حدیث اور اپنی نظر میں قوی دلیل کی رُو سے تینوں ائمہ کے خلاف جا سکتا ہے۔ لیکن اس تحقیق پر یہ اعتراض ضرور پڑے گا کہ اس کے لئے تینوں حضرات کی مخالفت کا جواز کیسے ہو سکتا ہے جبکہ علما نے بالاتفاق یہ قاعدہ رکھا ہے کہ جب تینوں ائمہ متفق ہوں یا امام کے ساتھ صاحبین میں سے کوئی ایک متفق ہوں تو ان کے اتباع سے قدم باہر نکالنے کی گنجائش نہیں — یہ اجماع مطلقاً مجتہد اور غیر مجتہد دونوں کے حق میں ہے۔ اختلاف ہے تو صرف اس صورت میں جب کہ صاحبین باہم متفق اور امام کے مخالف ہوں — اگر وہ تحقیق درست ہے تو اس اجماعی ممانعت کا معنی کیا ہے؟ اور اس کھلے ہوئے تضاد کا حل کیا ہے؟ — اسی کا حل رقم کرتے ہوئے امام احمد رضا علیہ الرحمہ آگے فرماتے ہیں ۱۲ مترجم]

فالاوجہ عندی ان معنی نھی المجتہد عنہ نھی المقلد ان یتبعہ فیہ نھیا وفاقیا بخلاف

تو بہتر جواب اور حل میرے نزدیک یہ ہے کہ اس مخالفت سے مجتہد کی ممانعت کا مطلب مقلد کو اس بارے میں مجتہدِ مخالف کی متابعت سے باز رکھنا ہے [یعنی الفاظ

13 ما اذا خالفاه فان فیه قیلا ان التخییر عام کما سبق فلان یتبع موجها مرجح قولهما اولٰی وربما یلمع الیه قول المحقق حیث اطلق فی مسألة الجھر بالتامین لوکان الیّ فی ھذا شیئ لوفقت بان روایة الخفض یراد بھا عدم القرع العنیف وروایة الجھر بمعنی قولھا فی زیر الصوت وذیلہ[1] الخ، فلم یمتنع عن ابداء ما عن لہ وعلم انہ لایتبع علیہ فقال لو کان الیّ شیئ، واللہ تعالٰی اعلم۔

تو یہ ہیں کہ مجتہد مخالفت نہ کرے مگر مقصود یہ ہے کہ مقلد ایسی مخالفت کی پیروی نہ کرے۔ رہا مجتہد تو جب اس کے خیال میں ائمہ ثلاثہ کے خلاف حدیث صحیح موجود ہے، یا ان کے مذہب کے برخلاف قوی دلیل عیاں ہے تو اسے اپنے اجتہاد کو کام میں لانے اور ائمہ کے خلاف جانے سے روکا نہیں جاسکتا۔ اگر اُسے روکا گیا ہے تو اس سے مقصود مقلد ہے کہ وہ تینوں یا ان دو اماموں کی مخالفت کی صورت میں اُس مجتہد کی پیروی نہ کرے ۱۲ مترجم] بخلاف اس صورت کے جس میں صاحبین باہم متفق اور امام کے مخالف ہوں [کہ اس میں مقلد کے لئے مجتہد مخالف کی پیروی سے بالاجماع ممانعت نہیں] کیونکہ اس صورت میں ایک قول یہ بھی ہے کہ تخییر عام ہے ــــ یعنی مجتہد وغیر مجتہد ہر ایک کو مخالفت کا اختیار ہے، جیسا کہ گزرا، تو اگر مقلد کسی ایسے مرجح کی پیروی کرلے جس نے قولِ صاحبین کو ترجیح دی ہو تو بدرجہ اولٰی اس کا اُسے اختیار ہوگا ــ اس کا کچھ اشارہ آمین بالجہر کے مسئلے میں محقق علی الاطلاق کے اِس کلام میں بھی جھلکتا ہے، وہ فرماتے ہیں، اگر اس بارے میں مجھے کچھ اختیار ہوتا تو یوں تطبیق دیتا کہ آہستہ کہنے والی روایت سے مراد یہ ہے کہ

ف: فائدہ امام محقق علی الاطلاق نے باوصف مرتبہ اجتہاد مسئلہ جہر آمین میں مخالفت مذہب کی جرأت نہ کی اور فرمایا مجھے کچھ اختیار ہوتا تو میں یوں دونوں قولوں میں اتفاق کراتا کہ نہ زور سے ہو نہ بالکل آہستہ۔ مسلمانو! انصاف۔ اِن اکابر کی تو یہ کیفیت، اور جاہلانِ بے تمیز کہ ان اکابر کا کلام بھی نہ سمجھ سکیں وہ امام کے مقابلہ کو تیار۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۵۷

13/13

کہ خفت آواز نہ ہو اور جہر والی روایت کا معنٰی یہ ہے کہ آواز کے انداز اور آواز کے ذیل میں ادا کرے یہاں محقق علیہ الرحمۃ اپنی رائے کے اظہار سے باز رہے۔ اور انھیں معلوم تھا کہ اس بارے میں ان کی متابعت نہ ہوگی اس لئے یہ بھی فرمایا کہ "اگر مجھے کچھ اختیار ہوتا"۔ واللہ تعالٰی اعلم

ومجیئ النھی علی ھذا الاسلوب غیر مستنکرات یتوجہ الی احد والمقصود بہ غیرہ قال تعالٰی فلا یصدنك عنھا من لا یؤمن بھا[1] وقال عزوجل ولا یستخفنك الذین لا یوقنون[2] ای لاتقبل صدہ ولا تنفعل باستخفافھم، واللہ تعالٰی اعلم۔

اور اس طرز پر نہی آتا کہ توجہ کسی کی جانب ہو اور مقصود کوئی اور ہو، کوئی اجنبی و نامعروف چیز نہیں ـــــ باری تعالٰی کا ارشاد ہے: "تو ہرگز تجھے اس کے (قیامت کے) ماننے سے وہ نہ روکے جو اس پر ایمان نہیں لاتا" ـــــ اور رب عزوجل کا فرمان ہے: "اور تمھیں سبک کردیں وہ جو یقین نہیں رکھتے" ـــــ پہلی آیت میں کلمہ نہی ان کے لئے ہے جو ایمان نہیں رکھتے مگر "مقصود یہ ہے کہ ان کی رکاوٹ تم قبول نہ کرو"۔ اسی طرح دوسری آیت میں ہے کہ "وہ سبک نہ کریں" اور مقصود یہ ہے کہ "تم ان کے استخفاف کا اثر نہ لو"۔

وفی[27] کتاب التجنیس والمزید للامام الاجل صاحب الھدایۃ ثم ط من اوقات الصلاۃ الواجب عندی ان یفتی بقول ابی حنیفۃ علی کل حال[3]۔

(۲۷) امام بزرگ صاحب ہدایہ کی کتاب التجنیس والمزید پھر طحطاوی اوقات الصلاۃ میں ہے: میرے نزدیک واجب یہ ہے کہ ہر حال میں امام ابو حنیفہ کے قول پر فتوٰی دیا جائے اھ۔

ف: قد ینھی زید والمقصود نھی غیرہ۔

[1] القرآن الکریم ۲۰/۱۶

[2] " " ۳۰/۶۰

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار بحوالہ التجنیس کتاب الصلوۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۱۷۵

وفی ط منہا قد تعقب نوح[۲۸] افندی ما ذکر فی الدرر من ان الفتوٰی علی قولہما (ای فی الشفق) بانہ لایجوز[۱] الاعتماد علیہ لانہ لایرجح قولہما علٰی قولہ الا بموجب من ضعف دلیل او ضرورۃ او تعامل او اختلاف زمان[۱] اھ۔

(۲۸) طحطاوی اوقات الصلاۃ میں یہ بھی ہے: درر میں جو ذکر کیا ہے کہ شفق کے بارے میں فتوٰی قولِ صاحبین پر ہے، اس پر علامہ نوح آفندی نے یہ تعاقب کیا ہے کہ اس پر اعتماد جائز نہیں اس لئے کہ قولِ امام پر قولِ صاحبین کو ترجیح نہیں دی جاسکتی مگر ضعفِ دلیل، یا ضرورت، یا تعامل، یا اختلافِ زمان جیسے کسی موجب کے سبب۔ اھ۔

وصرح[۲۹] المحقق حیث اطلق علی المشائخ فتواھم بقولہما فی مواضع من کتابہ وانہ قال لایعدل عن قولہ الا لضعف دلیلہ[۲] اھ۔

(۲۹) یہ گزر چکا کہ محقق علی الاطلاق نے قولِ صاحبین پر افتا کے باعث مشائخ پر اپنی کتاب کے متعدد مقامات پر رَد کیا ہے اور انھوں نے فرمایا ہے کہ: قولِ امام سے عدول نہ ہوگا سوا اس صورت کے کہ اس کی دلیل کمزور ہو۔ اھ۔

وقد نقلہ[۳۰] ش واقرہ کالبحر[۳۱]

(۳۰ــ۳۱) اسے علامہ شامی نے بھی بحر کی طرح نقل کیا ہے اور برقرار رکھا ہے ــــ

اقول ولم یستثن ما سواہ لما علمت ان ذٰلک عین العمل بقول الامام لاعدول عنہ فمن[۲] استثناھا

اقول محقق علی الاطلاق نے ضعفِ دلیل کی صورت کے علاوہ اور کسی صورت کا استثنا نہ کیا اس کی وجہ معلوم ہو چکی ہے کہ اور صورتوں میں

ف۱: مسئلہ دربارۂ وقتِ عشا جو قولِ صاحبین پر بعض نے فتوٰی دیا علامہ نوح نے فرمایا اس پر اعتماد جائز نہیں۔

ف۲: توفیق نفیس من المصنف بین عبارات الائمۃ فی تقدیم قول الامام المخالفۃ ظاھرا۔

---

[۱] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الصلوٰۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۱۷۵

[۲] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۴

كالخانية والتصحيح وجامع الفصولين والبحر والخير والرملي ورفع الغشاء ونوح وغيرهم نظر الى الصورة ومن ترك نظر الى المعنى فان استثنى ضعف الدليل كالمحقق فنظره الى المجتهد وان لم يستثن شيئاً كالامام صاحب الهداية والامام الاقدم عبد الله بن المبارك فقوله ماش على اسساله في حق المقلد.

دراصل جیسے قولِ امام پر عمل ہے جس سے عدول نہیں ہوسکتا — تو جن حضرات نے استثنا کیا ہے جیسے خانیہ، تصحیح، جامع الفصولین، بحر، خیر، رفع الغشاء، علامہ نوح وغیرہم — انھوں نے ظاہری صورت پر نظر کی ہے — اور جنھوں نے استثناء نہیں کیا ہے انھوں نے معنی کا لحاظ کیا ہے — پھر اگر ضعفِ دلیل کا استثنا کردیا — جیسے محقق علی الاطلاق نے — تو اس میں مجتہد کا اعتبار کیا ہے — اور اگر کچھ بھی استثنا نہ کیا — جیسے امام صاحب ہدایہ اور امام اقدم عبد اللہ بن مبارک — تو یہ مقلد کے حق میں حکمِ اطلاق پر جاری ہے۔

فظهر ولله الحمد ان الكل انما يرمون عن قوس واحدة ويرومون جميعاً ان المقلد ليس له الا اتباع الامام في قوله الصوري ان لم يخالفه قوله الضروري والا ففي الضروري.

بحمدہ تعالیٰ اس تفصیل و تطبیق سے روشن ہوا کہ سبھی حضرات ایک ہی کمان سے نشانہ لگا رہے ہیں اور سب کا مقصود ہے کہ مقلد کے لئے صرف اتباعِ امام کا حکم ہے۔ یہ اتباع امام کے قولِ صوری کا ہوگا اگر قولِ ضروری اس کے خلاف نہ ہو، ورنہ قولِ ضروری کا اتباع ہوگا۔

وفي شرح[٣٢] العقود رأيت في بعض[٣٣] كتب المتأخرين نقلا عن ايضاح[٣٤] الاستدلال على ابطال الاستبدال لقاضي القضاة شمس الدين الحريري احد شراح الهداية ان صدر[٣٥] الدين سليمن قال ان هذه الفتاوى هي اختيارات المشائخ فلا تعارض كتب المذهب.

(٣٢ — ٣٦) شرح عقود[٣٢] میں ہے: میں نے بعض[٣٣] کتبِ متاخرین میں قاضی القضاۃ شمس الدین حریری شارح ہدایہ کی کتاب ایضاح[٣٤] الاستدلال علی ابطال الاستبدال سے منقول یہ دیکھا کہ صدر الدین[٣٥] سلیمان نے فرمایا: "ان فتاویٰ کی حیثیت یہی ہے کہ یہ مشائخ کی ترجیحات اور ان کے اختیار کردہ اقوال و احکام ہیں تو یہ کتبِ مذہب کے مقابل نہیں ہوسکتے۔"

قال[36] وکذا کان یقول غیرہ من مشائخنا وبہ اقول[1] اھ۔

فرماتے ہیں کہ یہی بات ہمارے دوسرے[36] شیوخ بھی فرماتے تھے اور میں بھی اسی کا قائل ہوں۔ اھ۔

وتقدم قول الخیریۃ[37] ثم ش[38] المقرر عندنا انہ لایفتی ولا یعمل الابقول الامام الاعظم الا لضرورۃ وان صرح المشائخ ان الفتوٰی علٰی قولھما[2] اھ۔

(۳۷ ـــ ۳۸) خیریہ[37] پھر شامی[38] کا کلام گزر چکا کہ ہمارے نزدیک مقرر اور طے شدہ یہی ہے کہ ضرورت کے سوا فتوٰی اور عمل امام اعظم ہی کے قول پر ہوگا ـــ اگرچہ مشائخ تصریح فرمائیں کہ فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے[2] اھ۔

وایضا قول البحر[39] ثم ش[40] یجب الافتاء بقول الامام وان لم یعلم من این قال[3] اھ۔

(۳۹ ـــ ۴۰) بحر[39] پھر شامی[40] کا یہ کلام بھی گزر چکا کہ "قولِ امام پر ہی افتا واجب ہے اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ ان کا ماخذ اور دلیل کیا ہے[3] اھ۔

وفی ردالمحتار[41] قد قال فی البحر[42] لایعدل عن قول الامام الٰی قولھما او قول احدھما الا لضرورۃ من ضعف دلیل او تعامل بخلافہ کالمزارعۃ وان صرح المشائخ بان الفتوٰی علی قولھما[4] اھ وھکذا اقرہ فی منحۃ الخالق[43]۔

(۴۱ ـــ ۴۳) ردالمحتار[41] میں بحر[42] سے نقل ہے: "قولِ امام سے قولِ صاحبین کی جانب ـــ ضعفِ دلیل یا قولِ امام کے خلاف صورتِ مزارعت جیسے تعامل کی ضرورت کے سوا ـــ عدول نہ ہوگا اگرچہ مشائخ کی صراحت یہ ہو کہ فتوٰی صاحبین کے قول پر ہے[4] اھ" ـــ علامہ شامی نے منحۃ الخالق[43] میں بھی اس کلام بحر کو اسی طرح برقرار رکھا ہے۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی   رسائل من رسائل ابن عابدین   سہیل اکیڈمی لاہور   ۱/۳۶
[2] رد المحتار   مطلب اذا تعارض التصحیح   داراحیاء التراث العربی بیروت   ۱/۴۹
الفتاوی الخیریۃ   کتاب الشہادات   دارالمعرفۃ بیروت   ۲/۳۳
[3] البحرالرائق   کتاب القضاء فصل یجوز تقلید من شاء الخ   ایچ ایم سعید کمپنی کراچی   ۶/۲۶۹
رد المحتار   مطلب اذا تعارض التصحیح   داراحیاء التراث العربی بیروت   ۱/۴۹
[4] رد المحتار   کتاب الصلٰوۃ   "   "   "   "   "   ۱/۲۴۰

وفیہ[44] من النکاح قبیل الولی فی مسألۃ دعوی النکاح منہ او منہا ببینۃ الزور وقضاء القاضی بہا عند قول الامام تحل لہ خلافا لہما وفی الشرنبلالیۃ عن المواھب وبقولہما یفتی[1] ما نصہ قال الکمال قول الامام اوجہ، قلت وحیث کان الاوجہ فلا یعدل عنہ لما تقرر انہ لایعدل عن قول الامام الا لضرورۃ او ضعف دلیلہ کما اوضحناہ فی منظومۃ رسم المفتی وشرحہا اھ[2]۔

(۴۴) درمختار کتاب النکاح میں باب الولی سے ذرا پہلے یہ مسئلہ ہے کہ مرد یا عورت نے دعوٰی کیا کہ اس سے میرا نکاح ہوچکا ہے اس دعوے پر جھوٹے گواہ بھی پیش کردئے اور قاضی نے ثبوتِ نکاح کا فیصلہ بھی کردیا تو عورت اس مرد کے لئے حلال ہوجائے گی اور صاحبین کے قول پر حلال نہ ہوگی۔ شرنبلالیہ میں مواہب کے حوالے سے یہ لکھا ہے کہ صاحبین ہی کے قول پر فتوٰی ہے۔ اس کے تحت ردالمحتار میں یہ کلام ہے، کمال نے فرمایا، قولِ امام اَوجَہ ہے (بہتر وبادلیل ہے)۔ میں کہتا ہوں جب قولِ امام اَوجَہ ہے تو اس سے عدول نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ امر طے شدہ ہے کہ ضرورت یا قولِ امام کی دلیل ضعیف ہونے کے سوا اور کسی حال میں قولِ امام سے عدول نہ ہوگا جیسا کہ منظومہ رسم المفتی اور اس کی شرح میں ہم واضح کرچکے ہیں اھ۔

وفیہ[45] من ھبۃ المشاع حیث علمت انہ ظاھر الروایۃ ونص علیہ محمد ورووہ عن ابی حنیفۃ ظھر انہ الذی علیہ العمل وان صرح بان المفتی بہ خلافہ اھ[3]۔

(۴۵) اسی (ردالمحتار) میں ہبۂ مشاع کے بیان میں ہے: جب یہ معلوم ہوگیا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے، اسی پر امام محمد کا نص ہے اور اسی کو ان حضرات نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے تو ظاہر ہوگیا کہ عمل اسی پر ہوگا اگرچہ یہ صراحت کی گئی ہو کہ مفتٰی بہ اس کے خلاف ہے اھ۔

ھذہ نصوص العلماء رحمہم اللہ

یہ ہیں علماء کے نصوص اور ان کی تصریحات

---

[1] الدرالمختار کتاب النکاح فصل فی المحرمات مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۹۰
[2] ردالمحتار کتاب النکاح فصل فی المحرمات داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/۲۹۴
[3] ردالمحتار کتاب الہبہ " " " ۴/۵۱۱

تعالى ورحمنا بهم وهي كما ترى كلها موافقة لما في البحر ولم يتعقبه فيما علمت الاعلام المتأخرات كل منهما عاب وأب وانكر و اقر وفارق ورافق و خالف ووافق وهما العلامة خير الرملي والسيد الشامي رحمهما الله تعالى ولا عبرة بقول مضطرب .

اللہ تعالیٰ ان پر رحمت نازل فرمائے اور ان کے طفیل ہم پر بھی رحمت فرمائے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ تمام نصوص کلام بحر کے موافق ہیں اور میرے علم میں کسی نے بھی اس پر کوئی تعاقب کیا، سوا دو متأخر عالموں کے، دونوں حضرات میں سے ہر ایک نے عیب بھی لگایا اور رجوع بھی کیا — انکار بھی کیا اور اقرار بھی — مفارقت بھی کی اور رفاقت بھی — مخالفت بھی اور موافقت بھی — یہ ہیں علامہ خیر الدین رملی اور سید امین الدین شامی رحمہما اللہ تعالیٰ — اور کسی مضطرب کلام کا یوں ہی کوئی اعتبار نہیں۔

وقد علمت ان لا نزاع في سبع صور انما ورد خلاف ضعيف في الثامنة وهي ما اذا خالفه صاحباه متوافقين على قول واحد ولم يتفق المرجحون على ترجيح شيء منهما ففي ذلك جاء قيل ضعيف مجهول القائل بل مشكوك الثبوت" ان المقلد يتبع ما شاء منهما" و الصحيح المشهور المعتمد المنصور" انه لا يتبع الا قول الامام" والقولان كما ترى مطلقات مرسلات لا نظر في شيء منهما لترجيح

یہ بھی معلوم ہو چکا کہ اس مسئلہ کی سات صورتوں میں کوئی نزاع نہیں — ایک ضعیف اختلاف صرف آٹھویں صورت میں آیا ہے۔ وہ صورت یہ ہے کہ صاحبین باہم ایک قول پر متفق ہوتے ہوئے امام کے خلاف ہوں اور مرجحین دونوں قولوں میں سے کسی کی ترجیح پر متفق نہ ہوں، بس اسی صورت میں ایک ضعیف قول آیا ہے جس کے قائل کا پتا نہیں، بلکہ اس کے وجود میں بھی شبہ ہے، وہ قول یہ ہے کہ مقلد دونوں میں سے جس کی چاہے پیروی کرے — صحیح مشہور معتمد منصور قول یہ ہے کہ مقلد قولِ امام کے سوا کسی کی پیروی نہ کرے — یہ دونوں قول جیسا کہ آپ کے سامنے ہے، مطلق اور ہر طرح کی قید سے آزاد ہیں۔ کسی میں ترجیح یا عدم ترجیح کا

او عدمه.

کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے [ضعیف میں مطلقاً اختیار دیا گیا ہے اور صحیح میں مطلقاً پابند امام رکھا گیا ہے]

لكن المحقق الشامي اختار لنفسه مسلكا جديدا لا اعلم له فيه سندا سديدا وهو ان المقلد لا له التخيير ولا عليه التقييد بتقليد الامام بل عليه ان يتبع المرجحين.

لیکن محقق شامی نے اپنے لئے ایک نیا مسلک اختیار کیا ہے جس کی کوئی صحیح سند میرے علم میں نہیں۔ وہ مسلک یہ ہے کہ مقلد کو نہ اختیار ہے نہ تقلید امام کی پابندی بلکہ اس پر یہ ہے کہ مرجحین کی پیروی کرے۔

قال في صدر رد المحتار قول السراجية الاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا فهو صريح في ان المجتهد يعني من كان اهلا للنظر في الدليل يتبع من الاقوال ما كان اقوى دليلا والا اتبع الترتيب السابق وعن هذا تراهم قد يرجحون قول بعض اصحابه على قوله كما رجحوا قول زفر وحده في سبع عشرة مسألة فنتبع ما رجحوه لانهم اهل النظر في الدليل اه.

ردالمحتار کے شروع میں لکھتے ہیں، سراجیہ کی عبارت "اول اصح ہے جب کہ وہ صاحب اجتہاد نہ ہو" اس بارے میں صریح ہے کہ مجتہد یعنی وہ جو دلیل میں نظر کا اہل ہو، اس قول کی پیروی کرے گا جس کی دلیل زیادہ قوی ہو ورنہ ترتیب سابق کا اتباع کرے گا۔ اسی لئے دیکھتے ہو کہ مرجحین بعض اوقات امام صاحب کے کسی شاگرد کے قول کو ان کے قول پر ترجیح دیتے ہیں جیسے سترہ مسائل میں تنہا امام زفر کے قول کو ترجیح دی ہے تو ہم اسی کی پیروی کریں گے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی کیوں کہ وہ دلیل میں نظر کے اہل تھے۔ اھ۔

وقال في قضائه لا يجوز له مخالفة الترتيب المذكور

اور ردالمحتار کتاب القضاء میں لکھا، اس کے لئے ترتیب مذکور کی مخالفت جائز نہیں

لہ ردالمحتار مطلب رسم المفتی دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۸

الا اذا كان له ملكة يقتدر بها
على الاطلاع على قوة المدرك
وبهذا رجح القول الاول الى ما
في الحاوي من ان العبرة في
المفتي المجتهد لقوة المدرك نعم فيه
زيادة تفصيل سكت عنه الحاوي
فقد اتفق القولان على ان الاصح
هو ان المجتهد في المذهب من
المشائخ الذين هم اصحاب الترجيح
لا يلزمه الاخذ بقول الامام على الاطلاق
بل عليه النظر في الدليل وترجيح ما
رجح عنده دليله ونحن نتبع ما رجحوه
واعتمدوه كما لو افتوا في حياتهم
كما حققه الشارح في اول الكتاب نقلا
عن العلامة قاسم ويأتي قريبا
عن الملتقط انه ان لم يكن
مجتهدا فعليه تقليدهم
واتباع رأيهم فاذا قضى بخلافه
لا ينفذ حكمه وفي فتاوى
ابن الشلبي لا يعدل عن قول
الامام الا اذا صرح احد من
المشائخ بان الفتوى على قول غيره
وبهذا سقط ما بحثه في
البحر من ان علينا الافتاء بقول
الامام وان افتى المشائخ

مگر جب کہ اسے ایسا ملکہ ہو جس سے قوتِ دلیل
پر وہ آگاہ ہونے کی قدرت رکھتا ہو۔ اسی سے
پہلے قول کا مآل وہی ٹھہرا جو حاوی میں ہے کہ
صاحبِ اجتہاد مفتی کے حق میں قوتِ دلیل کا
اعتبار ہے۔ ہاں اس میں کچھ مزید تفصیل ہے
جس سے حاوی نے سکوت اختیار کیا۔ تو دونوں
قول اس پر متفق ہو گئے کہ اصحابِ ترجیح مشایخ
میں سے مجتہد فی المذہب پر مطلقاً قولِ امام
لینا ضروری نہیں بلکہ اس کے ذمہ یہ ہے کہ دلیل
میں نظر کرے اور جس قول کی دلیل اس کے نزدیک
راجح ہو اسے ترجیح دے۔ اور ہمیں اس کی پیروی
کرنا ہے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی اور
جس پر اعتماد کیا جیسے وہ اگر اپنی حیات میں کہیں
فتوے دیتے تو یہی ہوتا جیسا کہ شروع کتاب میں
علامہ قاسم سے نقل کرتے ہوئے شارح نے اس
کی تحقیق کی ہے۔ اور آگے ملتقط کے حوالے سے
آرہا ہے کہ اگر قاضی صاحبِ اجتہاد نہ ہو تو اسے
مرجحین کی تقلید اور ان کی رائے کا اتباع کرنا ہے
اس کے خلاف فیصلہ کرے تو نافذ نہ ہوگا۔ اور
فتاوی ابن الشلبی میں ہے کہ قولِ امام سے
عدول نہ ہوگا مگر اس صورت میں جب کہ مشایخ
میں سے کسی نے یہ تصریح کر دی ہو کہ فتوی کسی اور
کے قول پر ہے۔ اسی سے بحر کی یہ بحث ساقط
ہو جاتی ہے کہ ہمیں قولِ امام پر ہی فتوی دینا
ہے اگرچہ مشایخ نے اس کے خلاف

بخلافه اھ۔[1]

اقول اولا (ف۱) ھذا کما تری قول مستحدث۔

ثانیًا (ف۲) زاد احداثا باتباع الترجیح المخالف لاجماع ائمتنا الثلثة رضی اللہ تعالٰی عنہم وقد سمعت صرائح النصوص علی خلافه نعم نتبع القول الضروری حیث کان وجد معه ترجیح اولا بل ولو وجد الترجیح بخلافه کما علمت فلیس الاتباع فیه للترجیح بل لقول الامام۔

وثالثًا فیه ذھول عن محل النزاع کما علمت تحریرہ بل فوق ذلک (ف۳) لان ما خالف فیه صاحباہ ینقسم الی ستة

فتوٰی دیا ہو۔ اھ۔

اقول : اولاً جیسا آپ دیکھ رہے ہیں ایک نیا قول ہے۔

ثانیاً مزید نئی بات یہ بڑھائی کہ اس ترجیح کا بھی اتباع کرنا ہے جو ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے اجماع کے برخلاف ہو ـــ حالاں کہ صریح نصوص اس کے خلاف ہیں، جیسا کہ ملاحظہ کر چکے۔ ہاں قول ضروری کا ہم اتباع کریں گے جہاں امام کا قول ضروری ہو، خواہ اس کے ساتھ ترجیح ہو یا نہ ہو، بلکہ ترجیح اس کے برخلاف ہو جب بھی ـــ جیسا کہ معلوم ہوا ـــ تو اس میں ترجیح کی پیروی نہیں بلکہ قول امام کی ہے۔

ثالثاً محل نزاع جس کی پوری وضاحت آپ کے سامنے گزری یہاں اس سے بھی ذہول ہے بلکہ اور بھی زیادہ ہے۔ اس لئے کہ [محل نزاع صرف وہ صورت ہے] جس میں صاحبین [باہم ایک قول پر متفق ہونے کے ساتھ] امام کے

ف۱ : معروضة علی العلامة ش۔

ف۲ : معروضة علیه۔

ف۳ : معروضة علیه۔

ف۴ : معروضة علیه۔

---

[1] ردالمحتار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق داراحیاء التراث العربی بیروت ۴/ ۳۰۲

اقسام اما يتفق المرجحون على ترجيح قوله او قولهما او يكون ارجح الترجيحين لكثرة المرجحين او قوة لفظ الترجيح له او لهما او يتساويان فيه او عدمه، ولا يستأهل لخلاف السيد الا الرابع ان يكون ارجح الترجيحين لهما فاذن هو عاشر عشرة وقد تعدى الى ما هو اعم من المقسم ايضا وهو اتباع الترجيح سواء خالفه صاحباه او احدهما او لا احد۔

مخالف ہوں اب اس کی چھ قسمیں ہوں گی ۔
(۱) مرجحین قول امام کی ترجیح پر متفق ہوں (۲) یا قول صاحبین کی ترجیح پر [گزر چکا کہ یہ صورت کبھی ہوتی نہ ہوگی] (۳) مرجحین کی کثرت یا لفظ ترجیح کی قوت کے باعث دونوں ترجیحوں سے ارجح قول امام کے حق میں ہو (۴) یا قول صاحبین کے حق میں ہو (۵) دونوں قول ترجیح میں برابر ہوں (۶) یا عدم ترجیح میں برابر ہوں ـــ ان میں علامہ شامی کے اختلاف کے قابل صرف چوتھی قسم ہے وہ یہ کہ دونوں ترجیحوں میں سے ارجح، قول صاحبین کے حق میں ہو ـــ مگر اب یہ دس قسموں میں سے دسویں قسم بن جاتی ہے[1] اور اس حد تک تعدی ہو جاتی ہے جو مقسم سے بھی اعم ہے وہ یہ کہ بہرحال ترجیح کی پیروی ہوگی خواہ مخالف امام دونوں حضرات ہوں یا ایک ہی ہوں، یا کوئی بھی مخالف نہ ہو۔

ورابعا ان كان لهذا القول المحدث اثر في الزبركات، قول التقييد بتقليد الامام مرجحا عليه وواجب الاتباع بوجوه:

رابعاً بالفرض اس نو پیدا قول کا کتابوں میں کوئی نام ونشان ہو جب بھی تقلید امام کی پابندی والا قول اس پر ترجیح یافتہ اور واجب الاتباع ہوگا۔ اس کی چند وجہیں ہیں ۔

---

[1] وہ اس طرح کہ امام کے مخالف صاحبین ہیں یا ایک یا کوئی نہیں (۱-۲) اور ترجیح یا عدم ترجیح میں سب برابر ہیں (۳) اتفاق قول امام کی ترجیح پر ہے (۴) قول صاحبین پر (۵) ایک صاحب کے قول پر (۶) اس پر جو کسی کا قول نہیں۔ ۷ تا ۱۰ کہیں واقع ہوئیں نہ ہوں گی ـــ (۷) ارجح ترجیحات قول امام کے حق میں ہے (۸) قول صاحبین کے حق میں (۹) ایک صاحب کے حق میں (۱۰) اس کے حق میں جو کسی کا قول نہیں ۱۲ محمد احمد مصباحی

الاول[ف۱] انه قول صاحب الامام الاعظم بحر العلوم امام الفقهاء والمحدثين والاولياء سيدنا عبدالله بن المبارك رضي الله تعالى عنه و نفعنا ببركاته العظيمة في الدين والدنيا والأخرة فقد[ف۲] قال في الحاوي القدسي و نقلتموه انتم في شرح العقود متى لم يوجد في المسألة عن ابي حنيفة رواية يؤخذ بظاهر قول ابي يوسف ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم الاكبر فالاكبر الى اخر من كان من كبار الاصحاب[1] اھ۔

وجہ اول: یہ امام اعظم کے شاگرد، بحرِ علم، فقہا، محدثین اور اولیا کے امام سیدنا عبد اللہ بن مبارک رضی اللہ تعالٰی عنہ کا قول ہے، خدا ہمیں دین، دنیا اور آخرت میں ان کی عظیم برکتوں سے فائدہ پہنچائے — حاوی قدسی میں ہے — اور آپ نے شرح عقود میں اسے نقل بھی فرمایا ہے کہ جب مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے کوئی روایت نہ ملے تو ظاہر قول امام ابو یوسف، پھر ظاہر قول امام محمد، پھر ظاہر قول امام زفر و حسن وغیرہم لیا جائے گا (ظاہر سے مراد وہ جو ظاہر الروایہ میں ہو جیسا کہ حاشیہ مصنف میں گزرا ۱۲ م) بزرگ تر پھر بزرگ تر، یوں ہی کبار اصحاب کے آخری فرد تک۔ اھ

الثانی[ف۳] علیه الجمهور والعمل[ف۴] بما علیه الاکثر[2] كما صرحتم به

وجہ دوم: اسی پر جمہور ہیں — اور عمل اسی پر ہوتا ہے جس پر اکثر ہوں۔ جیسا کہ آپ نے

ف۱: معروضۃ علیہ۔

ف۲: مسئلہ جب کسی مسئلہ میں امام کا قول نہ ملے امام ابو یوسف کے قول پر عمل ہو، اُن کے بعد امام محمد، پھر امام زفر، پھر امام حسن بن زیاد وغیرہم مثل امام عبداللہ بن مبارک و امام اسد بن عمرو و امام زاہد و لیث بن سعد و امام عارف داؤد طائی وغیرہم اکابر اصحاب امام رضی اللہ تعالٰی عنہ وعنہم کے اقوال پر عمل ہو۔

ف۳: معروضۃ علیہ۔

ف۴: العمل بما فیہ الاکثر۔

۱؎ شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۶

۲؎ رد المحتار باب المیاہ فصل فی البئر داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۵۱

فی رد المحتار والعقود الدرية واكثرنا النصوص عليه فی فتاوٰنا وفی فصل القضاء فی رسم الافتاء۔

خود رد المحتار اور العقود الدریہ میں اس کی تصریح کی ہے اور ہم نے اس پر اپنے فتاوٰی میں اور فصل القضاء فی رسم الافتاء میں بکثرت نصوص جمع کردئے ہیں۔

الثالث ھو الذی توارد ت(ف) علیه التصحيحات واتفقت عليه الترجيحات فان وجب اتباعها وجب القول بوجوب تقليد الامام وان خالفاه مطلقا وان لم يجب سقط البحث رأسا فانما كان النزاع فی وجوب اتباع الترجيحات فظهر ان نفس النزاع يهدم النزاع وای شیئ اعجب منه۔

وجہ سوم: یہی وہ قول ہے جس پر تصحیحات کا توارُد اور ترجیحات کا اتفاق ہے۔ تو اگر ترجیحات کا اتباع واجب ہے تو اس کا قائل ہونا بھی واجب ہے کہ امام کی تقلید ضروری ہے اگرچہ صاحبین مطلقًا ان کے مخالف ہوں۔ اور اگر اتباع ترجیحات واجب نہیں تو سرے سے بحث ہی ساقط ہوگئی، کیونکہ یہ سارا اختلاف' ترجیحات کا اتباع واجب ہونے ہی کے بارے میں تھا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ خود نزاع ہی نزاع کو ختم کردیتا ہے۔ اس سے زیادہ عجیب بات کیا ہوگی!

خامسًا السيد المحقق من الذين زعموا ان العامی لامذهب له وان له ان يقلد من شاء فيما شاء وقد قال فی قضاء المنحة فی نفس هذا المبحث نعم ماذكره المؤلف يظهر بناء على القول بان من التزم مذهب الامام لايحل له تقليد

خامسًا سید محقق ان لوگوں میں سے ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ عامی کا کوئی مذہب نہیں اور وہ جس بات میں چاہے جس کی چاہے تقلید کرسکتا ہے۔ منحۃ الخالق کی کتاب القضاء میں خود اسی بحث کے تحت لکھتے ہیں: ہاں مؤلف نے جو ذکر کیا ہے اس قول کی بنیاد پر ظاہر ہے کہ جس نے مذہب امام کا التزام کرلیا اس کے لئے دوسرے کی تقلید جن باتوں پر وہ عمل کرچکا ہے

ف: معروضة عليه۔

غیرہ فی غیر ما عمل بہ وقد علمت ما قدمناہ عن التحریر انہ خلاف المختار[1] اھ۔

اقول (ف۱) وھذا وان کان قیلا باطلا مغسولا قد صرح ببطلانہ کبار الائمۃ الناصحین، وصنف فی ابطالہ زبر فی الاولین والاٰخرین، وقد حدثت منہ فتنۃ عظیمۃ فی الدین من جہۃ الوھابیۃ الغیر المقلدین، واللہ لایصلح عمل المفسدین۔

ولعمری (ف۲) ھؤلاء المبیحون من

ان کے علاوہ میں بھی جائز نہیں۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ تحریر کے حوالے سے ہم لکھ آئے ہیں کہ یہ قول مختار کے برخلاف ہے اھ۔

اقول یہ اگرچہ ایک باطل و پامال قول تھا، بزرگ، ناصح و خیرخواہ ائمہ نے اس کے بطلان کی تصریح بھی فرمادی ہے اور اس کے ابطال کے لئے اولین و آخرین میں متعدد کتابیں تصنیف ہوئی ہیں، اس کی وجہ سے وہابیہ غیر مقلدین کی جانب سے دین میں عظیم فتنہ بھی پیدا ہوا ہے اور خدا مفسدوں کا کام نہیں بناتا۔

یہ جائز کہنے والے علما — خدائے تعالٰی ان

ف۱: **مسئلہ** تقلید شخصی واجب ہے اور یہ بات کہ جس مسئلہ میں جس مذہب پر چاہو عمل کرو باطل ہے، اکابر ائمہ نے اس کے باطل ہونے کی تصریح فرمائی اس کے سبب غیر مقلد وہابیوں کا دین میں ایک بڑا فتنہ پیدا ہوا۔

ف۲: **ترجمہ فائدہ جلیلہ**: بعض علما بحث کی جگہ لکھ تو گئے ہیں کہ آدمی جس قول پر چاہے عمل کرے مگر یہ بحث ہی تک کہنے کی بات ہے، دل اُن کے بھی اسے پسند نہیں کرتے بلکہ بُرا جانتے ہیں جا بجا جس کسی مسئلہ میں بے قیدی عوام کا اندیشہ سمجھتے ہیں صاف فرمادیتے ہیں کہ اسے عوام پر ظاہر نہ کیا جائے کہ وہ مذہب کے گرانے پر جرأت نہ کریں، پھر یہی علماء عمر بھر اپنے کو حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی کہتے کہلاتے رہے۔ کبھی مذہب سے بے قیدی نہ برتی۔ عمریں اپنے اپنے مذہب کی تائید میں صرف کیں اور اس میں بڑے بڑے دفتر تصنیف ہوئے اور تمام علماء امت نے اس پر اجماع کیا بلکہ اپنے اپنے مذہب کی تائید میں مناظرہ تو زمانہ صحابہ کرام سے چلا آتا ہے۔ اگر مذہب کوئی چیز نہ ہوتا اور آدمی کو عمل کے لئے سب برابر ہوتے تو یہ سب کچھ مناظرے اور ہزارہا کتابیں اور ائمہ و اکابر کی عمروں کی کارروائیاں سب لغو و فضول میں وقت و عمر و مال برباد کرنا ہوتا اس سے بدتر کون سی شناعت ہے۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب القضاء فصل یجوز التقلید من شاء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۶/ ۲۶۹

العلماء غفر الله تعالٰی لنا بهم ان سبرتهم واختبرتهم لوجدت قلوبهم عـه ابية عما يقولون، وصنيعهم شاهدا انهم لايحبونه ولا يريدونه، ولا يجتنبونه بل يجتنبون، ويقولون في مسائل هذه تعلم وتكتم كيلا يتجاسر الجهال على هدم المذهب، ثم طول اعمارهم يتمذهبون لامامهم ولا يخرجون عن المذهب في افعالهم واقوالهم، ويصرفون العمر في الانتصار له والذب عنه وهذا فتح القدير لصاحب التحرير ما صنف الا جدلا وكذلك في مذهبنا و

کے سبب ہماری مغفرت فرمائے ۔ بخدا اگر ان کو جانچا اور آزمایا جائے تو ان کے قلوب ان کے قول سے منکر، اور ان کے اعمال اس پر شاہد ملیں گے کہ وہ اسے نہ پسند کرتے ہیں نہ اس کا ارادہ رکھتے ہیں اور وہ اسے اچھا نہیں جانتے بلکہ اس سے کنارہ کش رہتے ہیں ۔ [بس بحث کے طور پر ایسے لکھ گئے اور بحث ہی تک بات رہ گئی اعتقاد وعمل کوئی اس کا ہم نوا نہ ہوا] بہت سے مسائل میں خود کہتے ہیں کہ یہ بس جاننے کے قابل ہیں بتانے کے لائق نہیں کہیں جاہلوں میں مذہب کے گرانے کی جرأت نہ پیدا ہو ۔ پھر یہ زندگی بھر اپنے ایک امام کے مذہب پر رہ گئے اور افعال واقوال میں کبھی مذہب سے باہر نہ ہوئے ۔ اسی کی تائید اور اسی کے دفاع میں عمریں صرف کر دیں ۔ یہ صاحب تحریر کی فتح القدیر ہی کو دیکھ لیجئے صرف مناظرہ کے طور پر لکھی گئی ہے ۔ اسی طرح ہمارے

عـه اقول والوجه فيه ان للشئ حكما فی نفسه مع قطع النظر عن الخارج وحكما بالنظر الى ما يعرضه عن خارج فالاول هو البحث و والثانی عليه العمل لوجوب التحرز عن المفاسد وان لم يكن انبعاثها عن نفس ذات الشئ كما لا يخفى اهـ ١٢ منه غفر له ۔

عـه اقول اس کا سبب یہ ہے کہ کسی شے کا ایک حکم تو اس کی نفس ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے جس میں خارج سے قطع نظر ہوتی ہے اور ایک حکم اُن باتوں کے سبب ہوتا ہے جو خارج سے پیش آتی ہیں، تو ان علما نے جو بحث میں فرمایا وہ پہلا حکم ہے اور جس پر عمل رکھا وہ دوسرا کہ مفسدوں سے بچنا واجب ہے اگرچہ وہ شے کی نفس ذات سے پیدا نہ ہوں ۔ جیسا کہ مخفی نہیں اھ ١٢ منہ غفرلہ ۔

المذهب الثلثة الباقية دفاتر ضخام في هذا المرام فلو لا لا التمذهب لامام بعينه لان ما وكان يسوغ ان يتبع من شاء ما شاء لكان هذا كله اضاعة عمر في فضول واشتغالا بما لا يعني وقد اجمع عليه علماء المذاهب الاربعة واهلها هم الائمة بل المناظرة في الفروع وذب كل ذاهب عما ذهب اليه جارية من لدن الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم بدون نكير فاذن يكون الاجماع العملي على الاهتمام بما لا يعني واستحسان الاشتغال بالفضول و اي شناعة اشنع منه۔

مسلک میں اور باقی تینوں مذاہب میں اس مقصد کے تحت بڑے بڑے دفتر تصنیف ہوئے۔

اگر ایک امام معین کے مذہب کی پابندی لازم نہ ہوتی اور یہ روا ہوتا کہ جو چاہے جس کی چاہے پیروی کرے تو یہ سب ایک لایعنی کارروائی اور فضول چیز میں عمر عزیز کی بربادی ہوتی حالاں کہ اس کام پر مذاہب اربعہ کے علماء اور ان مذاہب کے ماننے والے ان ہی ائمہ کا اتفاق ہے بلکہ فروع میں مناظرہ اور اپنے اپنے مذہب کی حمایت تو زمانۂ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ہی بلا نکیر جاری ہے۔ مذہب کی پابندی کوئی چیز نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ایک لایعنی کام کے اہتمام اور فضول قسم کی مشغولیت کو اچھا سمجھنے پر اس وقت سے اب تک کے ائمہ وعلما کا عملی اجماع قائم رہا، اس سے بدتر کون سی شناعت ہوگی؟

لکن[1] سل السيد اذا لم يجب التقيد بالمذهب وجاز الخروج عنه بالكلية فمن ذا الذي اوجب اتباع مرجحين في مذهب معين رجحوا احد قولين فيه۔

لیکن علامہ شامی سے سوال ہو سکتا ہے کہ جب مذہب کی پابندی ضروری نہیں اور اس سے بالکلیہ باہر آنا روا ہے تو کسی معین مذہب کے حضرات مرجحین جنھوں نے اس مذہب کے دو قولوں میں سے ایک کو ترجیح دی، ان کی پیروی کیسے ضروری ہوگئی؟

هذا اذا اتفقوا فكيف[2] و قد اختلفوا وفي احد الجانبين الامام الاعظم المجتهد

یہ کلام تو ان حضرات کے متفق ہونے کی صورت میں ہے۔ پھر اس صورت کا کیا حال ہوگا جب یہ باہم مختلف ہوں اور ایک طرف

ف۱: معروضہ علی العلامۃ ش۔

ف۲: معروضہ علیہ۔

المطلق الذی لم یلحقوا غبارہ و لم یبلغ مجموعهم عشر فضله ولا معشارہ فهل هذا الا جمع بین الضب والنون[1] اذ حاصله ان الامام واصحابه واصحاب الترجیح فی مذهبه اذا اجمعوا کلهم اجمعون علی قول لم یجب علی المقلدین الاخذ به بل یأخذون به او بما تهوی انفسهم من قیلات خارجة عن المذهب لکن اذا قال الامام قولا وخالفه صاحباه ورجح مرجحون کلا من القولین وکان الترجیح فی جانب الصاحبین اکثر ذاهبا او آکد لفظا فح یجب تقلید هؤلاء ویمتنع تقلید الامام ومن معه، بل ف ان اجمع الامام وصاحباہ علی شیئ ورجح ناس من هؤلاء المتأخرین قیلا مخالفا لاجماعهم، وجب ترك 14

مجتہد مطلق امام اعظم بھی ہوں جن کی گرد پا کو بھی نہ پاسکے اور ان سب حضرات کا مجموعی کمال بھی ان کے فضل وکمال کے دسویں حصے کو بھی نہ پہنچ سکا۔ یہ ضب اور نون[1] کو جمع کرنے کے سوا کیا ہے!— اس لئے کہ اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ حضرت امام، ان کے اصحاب اور ان کے مذہب کے اصحاب ترجیح سب کے سب متفقہ طور پر جب کسی قول پر اجماع کرلیں تو مقلدین کے ذمہ اسے لینا ضروری نہیں بلکہ انہیں اختیار ہے اسے لے لیں یا اپنی خواہشات نفس کے مطابق مذہب سے خارج اقوال کو لے لیں — لیکن جب امام کوئی قول ارشاد فرمائیں، اور ان کے صاحبین ان کے خلاف کہیں پھر دونوں قولوں میں سے ہر ایک کو کچھ مرجحین ترجیح دیں اور صاحبین کی جانب ترجیح دینے والوں کی تعداد زیادہ ہو یا اُس طرف ترجیح کے الفاظ زیادہ مؤکد ہوں تو ایسی صورت میں ان مرجحین کی تقلید واجب ہوجائے اور امام اور ان کے موافق حضرات کی تقلید ناجائز ہوجائے — بلکہ اگر امام اور صاحبین کا کسی بات پر اجماع ہو اور ان متاخرین میں سے کچھ افراد اُن کے اجماع کے مخالف کسی قول کو ترجیح دے دیں تو اُن ائمہ کی

ف: معروضة علیه۔

---

[1] ضب، گوہ، جو جنگلی جانور ہے اور نون، مچھلی جو دریائی جانور ہے۔ دونوں میں کیا جوڑ۔ ایک عربی مثل سے ماخوذ ہے ۱۲ م

تقليد الائمة الى تقليد هؤلاء و اتباعهم، هذا هو الباطل المبين، لا دليل عليه اصلا من الشرع المتين، والحمد لله رب العلمين.

وبه ظهرت قول البحر و انه كان مبنيا على ذلك الحق المنصوص المعتمد المختار الماخوذ به قولا عند الائمة الكبار، و فعلا عندهم و عند هؤلاء المتاخرين الاخيار، لكن[ف۱] ما زعم السيد لا يبتني عليه ولا على ما زعم انه المختار، بل يخالفهما جميعا بالاعلان والجهار، و الحجة لله العزيز الغفار، والصلوة و السلام على سيد الابرار و اٰله الاطهار، وصحبه الكبار، وعلينا معهم فى دار القرار، اٰمين!

قوله قول السراجية صريح ان المجتهد يتبع ما كان اقوى والا اتبع الترتيب فتتبع مارجحوه.

اقول رحمك الله قولك[ف۲]

تقلید چھوڑ کر ان افراد کی تقلید اور پیروی واجب ہوجائے — یہی وہ کھلا ہوا باطل خیال ہے جس پر شرع متین سے ہرگز کوئی دلیل نہیں — والحمد للہ رب العالمین۔

اسی سے ظاہر ہوا کہ بحر کا کلام تو اُس قول حق پر مبنی تھا جو منصوص، معتمد، مختار ہے، جسے قولاً تمام ائمہ کبار نے لیا اور عملاً اُن کے ساتھ ان بزرگ مخالفین نے بھی لیا — لیکن علامہ شامی کے خیال کی بنیاد نہ اُس مختار پر قائم ہے نہ اُس پر جس کو بزعم خویش مختار سمجھا بلکہ وہ علانیہ و عیاں طور پر دونوں ہی کے خلاف ہے — اور حجت خدائے عزیز و غفار ہی کی ہے اور درود و سلام ہو سیدِ ابرار، ان کی آل اطہار، اصحاب کرام پر اور ان کے ساتھ ہم پر بھی دار القرار میں، الٰہی قبول فرما!

علامہ شامی: سراجیہ کی عبارت اس بارے میں صریح ہے کہ مجتہد اس کی پیروی کرے گا جو زیادہ قوی ہو، ورنہ ترتیب سابق کا اتباع کرے گا۔ توہم اسی کی پیروی کریں گے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی۔

اقول اللہ آپ پر رحم فرمائے "توہم اسی

ف۱: معروضة على العلامة ش.

ف۲: معروضة عليه.

۱؎ رد المحتار مطلب رسم المفتی دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۸

فنتبع ما رجحوه ان كان داخلا فی ماذكرت من مفاد السراجية فتوجيه القول بضده وردّه فان السراجية توجب علی غير المجتهد اتباع الترتيب لا الترجيح وان كان زيادة من عندكم فخالف للمنصوص وتفريع للشیئ علی ما هو تخريب له فانك ان كنت اهل النظر فعليك بالنظر المصيب، اولا فعليك بالترتيب، فمن اين هذا الثالث الغريب۔

کی پیروی کریں گے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی"۔ یہ عبارت اگر آپ نے کلام سراجیہ کے مفاد و مفہوم کے تحت داخل کرکے ذکر کی ہے تو یہ اُس کلام کی توجیہ نہیں بلکہ اس کی مخالفت اور تردید ہے کیونکہ سراجیہ تو غیر مجتہد پر ترتیب کی پیروی واجب کرتی ہے نہ کہ ترجیح کی پیروی۔ اور اگر یہ عبارت آپ نے اپنی طرف سے بڑھائی ہے تو یہ منصوص کے برخلاف ہے اور ایک چیز کی تفریع ایسی چیز پر ہے جو درا صل اس کی تردید ہے ـــ کیوں کہ آپ اگر صاحب نظر ہیں تو آپ کے ذمہ نظر صحیح ہے یا آپ اہل نظر نہیں تو آپ کے ذمہ اتباع ترتیب ہے ـــ پھر یہ تیسرا بیگانہ و اجنبی کہاں سے آگیا؟

قوله لا يجوز له مخالفة الترتيب المذكور الا اذا كانت له ملكة فعليه ترجيح ما رجح عنده ونحن نتبع ما رجحوه[1]۔

علامہ شامی: اس کے لیے ترتیب مذکور کی مخالفت جائز نہیں مگر جب اس کے پاس ملکہ ہو تو اس کے ذمہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک جو راجح ہو اسے ترجیح دے اور ہمیں اس کی پیروی کرنا ہے جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی۔

اقول رحمك الله هذا كذلك فحاصل كلامهم جميعا ما ذكرت الی قولك و نحن اما

اقول اللہ آپ پر رحم فرمائے۔ یہ بھی اُسی کی طرح ہے۔ کیونکہ ان تمام حضرات کے کلام کا حاصل وہی ہے جو آپ نے " اور ہمیں" تک

ف: معروضة علی العلامة ش

---

[1] رد المحتار كتاب القضاء مطلب يفتی بقول الامام علی الاطلاق دار احياء التراث العربی بيروت ۴/ ۳۰۲

هذا افرد عليه وخروج عنه فان من لا ملكة له لا يجوز له عندهم مخالفة الترتيب وانتم اوجبتموه عليه ادارة له مع الترجيح۔

ذکر کیا ___ اور یہ اضافہ تو اس کی تردید اور اس کی مخالفت ہے۔ کیوں کہ جس کے پاس ملکہ نہیں اس کے لئے ان حضرات کے نزدیک ترتیب کی مخالفت روا نہیں اور آپ نے تو اس پر یہ مخالفت واجب کر دی ہے کیونکہ اسے آپ نے ترجیح کے ساتھ چکر لگانے کا پابند کر دیا ہے۔

قوله كما حققه الشارح عن العلامة قاسم[1]۔

علامہ شامی: جیسا کہ علامہ قاسم سے نقل کرتے ہوئے شارح نے اس کی تحقیق کی ہے۔

اقول علمت[ف1] ان لاموافقة فيه لما لديه ولا فيه ميل اليه۔

اقول معلوم ہو چکا کہ اس میں نہ تو اس خیال کی کوئی ہم نوائی ہے نہ اس کا کوئی میلان۔

قوله ويأتي عن الملتقط[2]

علامہ شامی: اور ملتقط کے حوالے سے آرہا ہے۔

اقول اوّلًا[ف2] حاصل ما فيه ان القاضي المجتهد يقضي برأي نفسه والمقلد برأي المجتهدين وليس له ان يخالفهم، وأين فيه ان الذين يفتونه ان كانوا من مجتهدي مذهب امامه فاختلفوا في الافتاء بقوله وجب عليه ان يأخذ

اقول ۔ اوّلاً اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ قاضی مجتہد خود اپنی رائے پر فیصلہ کرے گا اور قاضی مقلد مجتہدین کی رائے پر فیصلہ کرے گا اسے ان کی مخالفت کا حق نہیں۔ اس میں یہ کہاں ہے کہ جو لوگ اس قاضی مقلد کو فتوٰی دیں گے اگر وہ اس کے امام کے مذہب کے مجتہدین سے ہوں پھر قولِ امام پر افتاء میں باہم مختلف ہوں تو اس پر واجب یہ ہے کہ

ف1: معروضہ علی العلامۃ ش

ف2: معروضہ علیہ۔

---

[1] و [2] ردالمحتار کتاب القضاء مطلب یفتی بقول الامام علی الاطلاق داراحیاء التراث العربی بیروت ۴/ ۳۰۲

یقول الذین خالفوا امامہ وامامھم ان کانوا اکثر او لفظھم اٰکد وانما النزاع فی ھذا۔

ان لوگوں کا قول لے جو اس کے امام اور اپنے امام کے خلاف گئے ہوں بشرطیکہ تعداد میں وہ زیادہ ہوں یا ان کے الفاظ زیادہ مؤکد ہوں ۔ حالاں کہ نزاع تو اسی بارے میں ہے۔

وثانیا (ف۱) السنا من ان نخالفھم بارائنا اذ لارأی لنا ونحن لانخالفھم بارائنا بل برأی امامھم وامامنا۔

ثانیاً اگر ہم اپنی رائے لے کر ان کی مخالفت کریں تو اس سے ممانعت ہے کیونکہ ہماری کوئی رائے ہی نہیں لیکن ان کی مخالفت ہم اپنی رائے کے مقابل نہیں کرتے بلکہ ان کے امام اور اپنے امام کی رائے کو لے کر ان کی مخالفت کرتے ہیں۔

وقد قال (ف۲) فی الملتقط فی تلك العبارۃ فی القاضی المجتھد یقضی بما رأہ صوابا لا بغیرہ الا ان یکون غیرہ اقوی فی الفقہ ووجوہ الاجتھاد فیجوز ترك رأیہ برأیہ[۱] اھ۔

اور ملتقط کے اندر تو اسی عبارت میں قاضی مجتہد سے متعلق یہ لکھا ہے کہ، خود جسے درست سمجھے اس پر فیصلہ کرے دوسرے کی رائے پر نہیں لیکن دوسرا اگر فقہ اور وجوہ اجتہاد میں اس سے زیادہ قوی ہو تو اس کی رائے اختیار کرکے اپنی رائے ترک کردینا جائز ہے اھ۔

فاذا جاز للمجتھد ان یترك رأیہ برأی من ھو اقوی منہ مع انہ مأمور باتباع رأیہ ولیس لہ تقلید غیرہ فان ترکنا اراء ھؤلاء المفتین لاٰراء امامنا و

جب مجتہد کے لئے اپنے سے اقوی کی رائے کو اختیار کرکے اپنی رائے ترک کرنا جائز ہے، حالاں کہ اسے حکم یہ ہے کہ اپنی رائے کا اتباع کرے اور دوسرے کی تقلید اس کے لئے روا نہیں، تو ہمارے اور ان مفتیوں کے امام اعظم

ف۱: معروضہ علیہ
ف۲: معروضہ علیہ

---

[۱] الدرالمختار بحوالہ الملتقط کتاب القضاء مطبع مجتبائی دہلی ۲/۸۲

امامهم الاعظم الذی هو اقوی من مجموعهم فی الفقه و وجوه الاجتہاد بل فضله علیهم کفضلهم علینا اذ هو اعظم الاولی بالجواز واجدر۔

جو فقہ اور وجوہ اجتہاد میں ان حضرات کی مجموعی قوت سے بھی زیادہ قوت رکھتے ہیں بلکہ ان پر امام کو اسی طرح فوقیت ہے جیسے ہم پر ان حضرات کو فوقیت ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ تو اگر ہم ان کی رائے اختیار کرکے ان مفتیوں کی رائے ترک کریں تو یہ بدرجہ اولٰی جائز اور انسب ہوگا۔

قوله سقط ما بحثه فی البحر[1]۔

علامہ شامی، بحر کی بحث ساقط ہوگئی۔

اقول سبحٰن اللّٰه هو الحکم المأثور، ومعتمد الجمهور، والمصحح المنصور، فکیف یصح تسمیته بحث البحر هذا۔

اقول سبحان اللہ۔ یہی تو حکم منقول ہے جمہور کا معتمد اور تصحیح و تائید یافتہ بھی، پھر اسے بحر کی بحث کہنا کیوں کر درست ہے؟

واقول یظهر لی فی توجیه[2] کلامه رحمه اللّٰه تعالٰی ان مراده اذا اتفق المرجحون علی ترجیح قول غیره رضی اللّٰه تعالٰی عنه ذکره رد المافهم من اطلاق قول البحر وان افتی المشائخ بخلافه فانه بظاهره یشمل ما اذا اجمع المشائخ علی ترجیح

اقول مجھے علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی توجیہ میں یہ سمجھ آتا ہے کہ ان کی مراد وہ صورت ہے جس میں حضرت امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کے سوا کسی اور کے قول کی ترجیح پر مرجحین کا اتفاق ہو۔ اسے اُس اطلاق کی تردید میں ذکر کیا جو بحر کی اِس عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ "اگرچہ مشائخ نے اس کے خلاف فتوٰی دیا ہو" کیوں کہ بظاہر یہ اُس صورت کو بھی شامل ہے جس میں غیر امام کے

---

[1] : معروضه علیه

[2] : السعی الجمیل فی توجیه کلام العلامة الشامی رحمه اللّٰه تعالٰی۔

---

[1] رد المحتار کتاب القضاء دار احیاء التراث العربی بیروت ۴/۳۰۳

قول غيره ۔

قول کی ترجیح پر اجماع مشایخ ہو ۔

والدليل على هذه العناية فى كلام ش انه انما تمسك باتباع المرجحين وانهم اعلم وانهم سبروا الدلائل فحكموا بترجيحه ولم يلتفت شیئ من الكلام الى صورة اختلاف الترجيح فضلا عن ارجحية احد الترجيحين ولوكان مراده ذلك لم يقتصر على اتباع المرجحين فانه حاصل فى كلا الجانبين بل ذكر اتباع ارجح الترجيحين ۔

یہ مراد ہونے پر کلام شامی میں دلیل یہ ہے کہ انھوں نے اتباع مرجحین سے استدلال کیا ہے اور اس بات سے کہ وہ زیادہ علم والے ہیں اور انھوں نے دلائل کی جانچ کرکے اس کی ترجیح کا فیصلہ کیا ہے ۔ اور کلام کے کسی حصے میں اختلاف ترجیح کی صورت کو ہاتھ نہ لگایا ۔ دو ترجیحوں میں سے ایک کے ارجح ہونے کا تذکرہ تو درکنار، اختلاف ترجیح کی صورت اگر انھیں مقصود ہوتی تو صرف اتباع مرجحین کے حکم پر اکتفا نہ کرتے کیونکہ اس صورت میں اتباع مرجحین تو دونوں ہی جانب موجود ہے، بلکہ اس تقدیر پر وہ دونوں ترجیحوں میں سے ارجح کے اتباع کا ذکر کرتے ۔

ويؤيده ايضا ما قدمنا فى السابعة من قوله رحمه الله تعالى لما تعارض التصحيحان تساقطا فرجعنا الى الاصل وهو تقديم قول الامام[1] ۔

اس کی تائید اُن کے اس کلام سے بھی ہوتی ہے جسے ہم مقدمۂ ہفتم میں نقل کر آئے ہیں کہ، جب دونوں تصحیحوں میں تعارض ہوا تو دونوں ساقط ہوگئیں اس لئے ہم نے اصل کی جانب رجوع کیا، وہ یہ ہے کہ امام کا قول مقدم رہے گا اھ ۔

وهذا وان كان ظاهرا فى ما استوى الترجيحات لكن ما ذكره مترقيا عليه عن الخيرية والبحر يعين ان الحكم اعم ۔

یہ اگرچہ بظاہر دونوں ترجیحیں برابر ہونے کی صورت میں ہے لیکن آگے اس پر ترقی کرتے ہوئے خیریہ اور بحر کے حوالے سے جو ذکر کیا ہے وہ تعیین کرتا ہے کہ حکم اعم ہے ۔

---

[1] رد المحتار مطلب اذا تعارض التصحیح دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۹

ويؤيده ايضا ما جعل أخر الكلام محصل جميع كلام الدر في المراد اذ قال قوله فليحفظ اى جميع ما ذكرناه وحاصله ان الحكم ان اتفق عليه اصحابنا يفتى به قطعا والا فاما ان يصحح المشائخ احد القولين فيه او كلا منهما او لا ولا ففي الثالث يعتبر الترتيب بان يفتى بقول ابي حنيفة ثم ابي يوسف الخ او قوة الدليل و مر التوفيق، وفي الاول ان كانت التصحيح بافعل التفضيل خير المفتي والا فلا بل يفتى بالمصحح فقط وهذا ما نقله عن الرسالة وفي الثاني اما ان يكون احدهما عہ

اس کی تائید اُس سے بھی ہوتی ہے جسے آخر کلام میں مقصود سے متعلق پوری عبارت درمختار کا حاصل قرار دیا کہ وہاں یہ لکھا ہے: عبارتِ دُر "فلیحفظ — تو اسے یاد رکھا جائے" کا معنی یہ ہے کہ وہ سب یاد رکھا جائے جو ہم نے ذکر کیا اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی حکم پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہو تو قطعاً اسی پر فتوٰی دیا جائے گا ورنہ تین صورتیں ہوں گی:

(۱) مشائخ نے دونوں قولوں میں سے صرف ایک کو صحیح قرار دیا ہو (۲) ہر ایک کی تصحیح ہوتی ہو۔ (۳) مذکورہ دونوں صورتیں نہ ہوں ———

تیسری صورت میں ترتیب کا اعتبار ہوگا اس طرح کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر فتوٰی دیا جائے گا' پھر امام ابو یوسف کے قول پر الخ — یا قوتِ دلیل کا اعتبار ہوگا — اور ان دونوں میں تطبیق کا بیان گزر چکا۔

اور پہلی صورت میں اگر تصحیح افعل التفضیل کے صیغے (مثلاً لفظ اصح) سے ہو تو مفتی کو تخییر ہوگی ورنہ (مثلاً صرف لفظ صحیح ہو تو) نہیں

عہ اقول ليشمل ما اذا كانت كلاهما به ولا يتأتى فيه الخلاف المذكور فكان ينبغي ان يقول احدهما وحده ليشمل قوله اولا ما اذا كان بافعل ۱۲ منه غفرله۔

عہ اقول یہ اُس صورت کو بھی شامل ہے جس میں دونوں ترجیحیں بلفظ افعل ہوں حالانکہ اس میں خلاف مذکور حاصل نہ ہوگا — تو انھیں کوئی ایک کے بجائے "احدھما وحدہ — صرف ایک" کہنا چاہئے تھا، تاکہ ان کا قول "اَوْ لَا — یا نہ" اس صورت کو بھی شامل ہو جائے جس میں ہر ایک بلفظ افعل ہو ۱۲ منہ (ت)

ف: معروضة على العلامة ش

بافعل التفضيل اولا ففي الاول قيل يفتى بالاصح وهو المنقول عن الخيرية وقيل بالصحيح وهو المنقول عن شرح المنية وفي الثاني يخير المفتي وهو المنقول عن وقف البحر والرسالة افاده ح اھ[۱]۔

بلکہ مفتی کو اسی پر فتوٰی دینا ہے جسے صحیح کہا گیا ۔۔ یہ وہ بات ہے جو انھوں نے رسالہ سے نقل کی ۔۔ اور دوسری صورت میں کوئی ایک ترجیح بلفظ افعل التفضیل ہوگی یا نہ ہوگی ۔۔ برتقدیر اول کہا گیا کہ اصح پر فتوٰی دیا جائے گا ۔ یہ خیریہ سے منقول ہے ۔۔ اور کہا گیا کہ صحیح پر فتوٰی ہوگا ۔ یہ شرح منیہ سے منقول ہے ۔۔ برتقدیر دوم مفتی کو تخییر ہوگی ۔ یہ بحر کتاب الوقف اور رسالہ سے منقول ہے ۔ یہ حلبی نے افادہ فرمایا ۱ھ۔

فما ذكره في الثالث عين مرادنا وكذا ما ذكره في الاول اما استثناء ما اذا كان التصحيح بافعل فاقول[ف] يخالف نفسه ولا يخالفنا فان الترجيح اذا لم يوجد الا في جانب واحد كما جعله محمل الرسالة ومع ذلك خير المفتي لم يكن عليه اتباع ما رجحوه۔

تو تیسری صورت میں جو ذکر کیا بعینہ وہی ہماری مراد ہے ۔ اسی طرح وہ بھی جو پہلی صورت میں ذکر کیا ۔ رہا اُس صورت کا استثنا جس میں تصحیح بصیغہ اسم تفضیل ہو **فاقول** (تو میں کہتا ہوں) وہ خود ان کے خلاف ہے ہمارے خلاف نہیں ۔۔ کیوں کہ جب ترجیح صرف ایک طرف ہو ۔ جیسا کہ اسے رسالے کا محمل اور معنی مراد ٹھہرایا ۔ اس کے باوجود مفتی کو تخییر ہو تو اس کے ذمہ اس کی پیروی لازم نہ رہی جسے مشائخ نے ترجیح دی۔

والتاويل بان افعل افادان الرواية المخالفة صحيحة ايضا كما قالاه ش و ط۔

اور یہ تاویل کہ "افعل" کا مفاد یہ ہوگا کہ روایت خلاف بھی صحیح ہے ۔ جیسا کہ حلبی و شامی اور طحطاوی نے کہا۔

ف : معروضة عليه

[۱] ردالمحتار مطلب اذا تعارض التصحیح دار احیاء التراث العربی بیروت ۱ / ۵۰ و ۵۱

فاقول اولاً هذا[1] اسلم

اذا قوبل الاصح بالصحيح اما اذا ذكروا قولين وقالوا فى احدهما وحده انه الاصح ولم يلموا ببيان قوة ما فى الآخر اصلا فلا يفهم منه الا ان الاول هو الراجح المنصور ولا ينقدح فى ذهن احد انهم يريدون به تصحيح كلا القولين وان للاول مزية ما على الآخر فافعل ههنا من باب اهل الجنة خير مستقرا واحسن مقيلا ولو سبرت كلماتهم[2] لوجدتهم يقولون هذا احوط وهذا ارفق مع ان الآخر لا رفق فيه و لا احتياط وهذا بديهي عند من خدم كلامهم۔

ولذا قال[3] فى الخيرية من

فاقول (تو میں کہتا ہوں) اولاً یہ

بات اُس صورت میں تسلیم ہے جب اصح کے مقابلے میں صحیح لایا گیا ہو — لیکن جب دو قول ذکر کریں اور صرف ایک کے بارے میں کہیں کہ وہ اصح ہے اور دوسرے میں جو قوت ہے اس کے بیان سے کچھ بھی تعرض نہ کریں تو ایسی حالت میں یہی سمجھا جائے گا کہ اول ہی راجح اور تائید یافتہ ہے۔ اور کسی کے ذہن میں یہ خیال نہ گزرے گا کہ وہ اول کو اصح کہہ کر دونوں قولوں کو صحیح کہنا اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اول کو دوسرے پر کچھ فضیلت ہے — تو یہ افعل "اہل الجنۃ خیر مستقرا واحسن مقیلا — جنت والے بہتر قرارگاہ اور سب سے اچھی آرام گاہ والے ہیں" کے باب سے ہوگا — اگر کلماتِ مشائخ کی تفتیش کیجئے تو پتہ چلے گا کہ وہ حضرات فرماتے ہیں یہ احوط (زیادہ احتیاط والا) ہے، یہ ارفق (زیادہ نرمی وآسانی والا) ہے باوجودیکہ دوسرے میں کوئی احتیاط اور کوئی آسانی نہیں۔ یہ ان حضرات کے کلام کے خدمت گزاروں کے نزدیک بدیہی ہے۔ اھ۔

اسی لئے خیریہ کتاب الطلاق میں فرمایا،

ف۱: معروضة عليه وعلى العلامتين ح وط۔

ف۲: ربما لا يكون افعل فى قول الفقهاء هذا اصح احوط ارفق اوفق وامثاله من باب التفضيل۔

ف۳: اذا ثبت الاصح لا يعدل عنه اى اذا لم يوجد الاقوى منه۔

الطلاق ان علی علم بانہ بعد التنصیص علی اصحیتہ لایعدل عنہ الی غیرہ[1] اھ۔

تمھیں خبر ہے کہ اس کے اصح ہونے کی تصریح ہو جانے کے بعد اس سے کسی اور کی جانب عدول نہ ہوگا اھ۔

بل قال فی صلحہا فی مسألۃ قالوا فیہا للقائل ان یقول تجوز وھو الاصح وللقائل ان یقول لاما نصہ حیث ثبت الاصح لایعدل عنہ[2] اھ۔

بلکہ خیریہ کتاب الصلح میں جہاں یہ مسئلہ ہے کہ لوگوں نے کہا اس میں کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جائز ہے ـــ اور وہی اصح ہے ـــ اور کہنے والا کہہ سکتا ہے جائز نہیں، وہاں وہ لکھتے ہیں: جب اصح ثابت ہوگا تو اس سے عدول نہ ہوگا اھ۔

وھذا مفاد متنہ العقود وان مال فی شرحہ الی ما ھنا فانہ قال ؎

یہی ان کے متن عقود کا بھی مفاد ہے اگرچہ اس کی شرح میں وہ اس بات کی طرف مائل ہو گئے جو یہاں زیر بحث ہے کیوں کہ اس میں یہ لکھا ہے:

وحیثما وجدت قولین وقد صحح واحد فذاک المعتمد بنحو ذا الفتوی علیہ الاشبہ والاظھر المختار ذا والاوجہ

جہاں تم کو دو قول ملیں، جن میں ایک کی تصحیح اس طرح کے الفاظ سے ہو، اسی پر فتوی ہے، یہ اشبہ ہے، اظہر ہے، مختار ہے، اوجہ ہے ـــ تو وہی معتمد ہے اھ۔

فقد حکم بقصر الاعتماد علی ما قیل فیہ افعل ولم یصحح خلافہ۔

تو معتمد ہونے کا حکم اسی پر محدود رکھا جس کی تصحیح میں لفظ افعل آیا ہے اور اس کے مخالف قول کی تصحیح نہیں ہوئی ہے۔

ولما قال فی الدر فیمن

در مختار کے اندر اس شخص سے متعلق جو بائیں جانب

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ش

ف۲: مسئلہ نماز میں بائیں طرف کا سلام پھیرنا بھول گیا جب تک قبلہ سے نہ پھرا ہو کہہ لے۔

---

[1] الفتاوی الخیریۃ	کتاب الطلاق	دار المعرفۃ بیروت	۱/ ۳۹
[2] "	کتاب الصلح	" " "	۲/ ۱۰۳
[3] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین		سہیل اکیڈمی لاہور	۱/ ۳۷

نسي التسليم عن يساره اتى به ما لم يستدبر القبلة في الاصح[1]

سلام پھیرنا بھول گیا یہ لکھا ہے، جب تک قبلہ سے پیٹھ نہ پھیری ہو اس کی بجا آوری کرلے — اصح مذہب میں۔۔۔ اھ۔

وكان في القنية انه الصحيح[2] قال ش[ف۱] عبر الشارح بالاصح بدل الصحيح والخطب فيه سهل[3] اھ۔

اسی مسئلے کے تحت قنیہ میں لکھا تھا کہ یہی صحیح ہے — تو اس پر علامہ شامی نے لکھا کہ شارح نے صحیح کی جگہ اصح سے تعبیر کی۔ اور معاملہ اس میں سہل ہے اھ۔

وكيف يكون سهلا[ف۲] وهما عندكم على طرفي نقيض فان الصحيح كان يفيد ان خلافه فاسد وافاد الاصح عندكم انه صحيح فقد جعل الفاسد صحيحا۔

سہل کیسے ہوگا جب دونوں آپ کے نزدیک ایک دوسرے کی بالکل نقیض اور ضد ہیں۔ کیوں کہ صحیح کا مفاد یہ تھا کہ اس کا مقابل فاسد ہے۔ اور اصح کا مفاد آپ کے نزدیک یہ ہوا کہ اس کا مقابل صحیح ہے تو آپ کے طور پر تو شارح نے فاسد کو صحیح بنادیا — ؟

ثانيا[ف۳] قد قلتم علينا اتباع ما رجحوه وليس بيان قوة للشيئ في نفسه ترجيحا له اذ لابد للترجيح من مرجَّح

ثانیاً آپ نے فرمایا جسے ان حضرات نے ترجیح دے دی ہم پر اسی کی پیروی لازم ہے۔ اور شے کی ذات میں پائی جانے والی کسی قوت کا بیان، ترجیح نہیں۔ کیونکہ ترجیح کے لئے مرجّح اور

ف۱: الصحيح والاصح متقاربان والخطب فيه سهل۔
ف۲: معروضة على العلامة ش۔
ف۳: معروضة على العلامة ش۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ فصل اذا اراد الشروع فی الصلوٰۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۶۸
[2] القنیۃ المنیۃ لتتمیم الغنیۃ کتاب الصلوٰۃ باب فی القعدۃ والذکر فیہا کلکتہ انڈیا ص ۳۱
[3] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ فصل اذا اراد الشروع داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۵۲

ومرجّح عليه فالمعنى قطعا ما فضلوه على غيره فلا شك انهم اذا قالوا لاحد قولين انه الاصح وسكتوا عن الأخر فقد فضلوه ورجحوه على الأخر فوجب اتباعه عندكم وسقط التخيير.

مرجّح علیہ (جس کو راجح کہا گیا اور جس پر راجح کہا گیا) دونوں ضروری ہیں۔ تو قطعاً یہ معنٰی ہوگا کہ جسے ان حضرات نے دوسرے سے افضل قرار دیا اس کی پیروی ضروری ہے ___ اب یہ قطعی بات ہے کہ جب انھوں نے دو قولوں میں سے ایک کو اصح کہا اور دوسرے سے متعلق سکوت اختیار کیا تو اسے انھوں نے دوسرے سے افضل اور راجح قرار دیا تو آپ کے نزدیک اس کا اتباع واجب ہوا اور تخییر ساقط ہوگئی۔

فالوجه عندي حمل كلام الرسالة على ما اذا ذيلت احدهما بافعل والاخرى بغيره فيكون ثالث ما في المسألة عن الخيرية والغنية من اختيار الاصح او الصحيح وهو التخيير وهذا اولى من حمله على ما يقبل.

تو میرے نزدیک مناسب طریقہ یہ ہے کہ رسالہ کا کلام اُس صورت پر محمول کیا جائے جس میں ایک کے ذیل میں "افعل" سے ترجیح ہو اور دوسرے میں غیر افعل سے ___ تو اس مسئلہ میں خیریہ سے اصح کو اور غنیہ سے صحیح کو اختیار کرنے کا جو حکم منقول ہے اس کی یہ تیسری شق ہو جائے گی وہ یہ کہ تخییر ہے (کسی ایک کی پابندی نہیں صحیح یا اصح کسی کو بھی اختیار کر سکتا ہے) یہ معنی لینا اُس معنی پر محمول کرنے سے بہتر ہے جو ناقابلِ قبول ہے۔

لاسيما والرسالة مجهولة لاتدرى هي ولا مؤلفها والنقل (ف) عن المجهول لايعتمد وان كان (عه) الناقل

خصوصاً جبکہ رسالہ مجہول ہے۔ نہ اس کا پتا نہ اس کے مؤلف کا پتا ___ اور مجہول سے نقل قابلِ اعتماد نہیں اگرچہ ناقل معتمد ہو جیسا کہ یہ ضابطہ

ف: لايعتمد على النقل عن مجهول وان كان الناقل ثقة.

عه اقول وثم تفصيل يعرفه الماهر باساليب الكلام والمطلع على مراتب الرجال فافهم ا ه منه.

عه اقول اور یہاں کچھ تفصیل ہے جس کی معرفت اسالیبِ کلام کے ماہر اور مراتبِ رجال سے باخبر شخص کو ہوگی تو اسے سمجھ لیں ۱۲ منہ (ت)

من المتحدين كما افصح به ش في مواضع من كتبه وبيناه في فصل القضاء۔

وبالجملة فالثنيا تخالف ما قدمنا أما انها لا تخالفنا[ف] فلان مفادها اذ ذاك التخيير وهو حاصل ما في شقي الثاني لانه لما وقع في شقه الاول الخلاف من دون ترجيح آل الى التخيير والتخيير مقيد بقيود قد ذكرها من قبل وذكرها هنا بقوله ولا تنس ما قدمناه من قيود التخيير[1] اھ من اعظمها ان لايكون احدهما قول الامام فاذا كان فلا تخيير كما اسلفنا آنفا نقله، وقد قال في شرح عقوده اذا كان احدهما قول الامام الاعظم والأخر قول بعض اصحابه لانه عند عدم الترجيح لاحدهما

خود علامہ شامی نے اپنی تصانیف کے متعدد مقامات میں صاف طور پر بیان کیا ہے اور ہم نے بھی فصل القضاء میں اسے واضح کیا ہے۔

الحاصل وہ استثناء ان ہی کے طے کردہ اور مقررہ امر کے خلاف ہے —— رہا یہ کہ وہ ہمارے خلاف نہیں تو اس لئے کہ اس وقت اس کا مفاد تخییر ہے اور یہی اس کا حاصل ہے جو صورت دوم کی دونوں شقوں کے تحت مذکور ہے کیونکہ جب اس کی پہلی شق میں اختلاف ہوگیا (کہ اصح کو اختیار کرے، یا صحیح کو اختیار کرے) اور ترجیح کسی کو نہیں تو مآل یہ ہوا کہ تخییر ہے۔ اور تخییر کچھ قیدوں سے مقید ہے جنہیں پہلے ذکر کیا ہے اور یہاں بھی ان کی یاد دہانی کی ہے یہ کہہ کر: اور تخییر کی ان قیدوں کو فراموش نہ کرنا جو ہم پہلے بیان کر چکے اھ — ان میں سے عظیم ترین قید یہ ہے کہ دونوں میں کوئی ایک، قولِ امام نہ ہو اگر ایسا ہوا تو تخییر نہ ہوگی جیسا اسے ہم ابھی نقل کر آئے — اور علامہ شامی نے اپنی شرح عقود میں لکھا ہے کہ: جب دونوں میں سے ایک امام اعظم کا قول ہو اور دوسرا ان کے بعض اصحاب کا قول ہو تو کسی کی ترجیح نہ ہونے

ف: تحقیق ان ما ذکر من حاصل کلام الدر فانه لایخالفنا۔

---

[1] رد المحتار مطلب اذا تعارض التصحیح دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۵۰

يقدم قول الامام فكذا بعده[1] اھ
اى بعد ترجيح القولين جميعا فرجع حاصل القول
الى ان قول الامام هو المتبع الا ان
يتفق المرجحون على تصحيح خلافه۔

فان قلت[ف] اليس قد ذكر
عشر مرجحات أخر ونفى التخيير
مع كل منها: اكدية التصحيح
كونه فى المتون والآخر فى
الشروح او فى الشروح والآخر
فى الفتاوى او علله دون الآخر او كونه
استحسانا او ظاهر الرواية او
انفع للوقف او قول الاكثر
او اوفق باهل الزمان
او اوجه زاد هذين فى شرح
عقوده۔

قلت بلى ولا ننكرها
افقال ان الترجيح بها آكد
من الترجيح بانه قول الامام انما ذكر
رحمه الله تعالٰى ان التصحيح
اذا اختلف وكان لاحدهما

کے وقت قولِ امام کو مقدم رکھا جاتا ہے تو ایسے
ہی اس کے بعد بھی ہوگا اھ ـــــ یعنی دونوں
قولوں کی ترجیح کے بعد بھی ہوگا تو حاصلِ کلام
یہی نکلا کہ اتباع قولِ امام ہی کا ہوگا مگر یہ کہ
مرجحین اس کے خلاف کی ترجیح پر متفق ہوں۔

اگر سوال ہو کہ کیا ایسا نہیں کہ اس
میں دس مرجح اور بھی ذکر کئے ہیں اور ہر ایک کے
ساتھ تخییر کی نفی کی ہے (۱) تصحیح کا زیادہ مؤکد
ہونا (۲) یا اس کا متون میں اور دوسرے کا شروح
میں ہونا (۳) اس کا شروح میں اور دوسرے کا
فتاوٰی میں ہونا (۴) ان حضرات نے اس کی تعلیل
فرمائی دوسرے کی کوئی علت و دلیل نہ بتائی (۵) اس
کا استحسان ہونا (۶) یا ظاہر الروایہ (۷) یا وقف
کے لئے زیادہ نفع بخش (۸) یا قولِ اکثر (۹) یا
اہل زمانہ سے زیادہ ہم آہنگ اور موافق (۱۰) یا اوجہ
ہونا ـــــ ان دونوں کا شرح عقود میں اضافہ ہے۔

میں کہوں گا کیوں نہیں، ہمیں
ان سے انکار نہیں۔ بتائیے کیا یہ بھی کہا ہے کہ
ان سب وجہوں سے ترجیح پانا قولِ امام ہونے
کے سبب ترجیح پانے سے زیادہ مؤکد ہے؟ ـــــ
انھوں نے تو صرف یہ ذکر کیا ہے کہ جب تصحیح میں

ف: ذکر عشر مرجحات لاحد القولین علی الآخر۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالۃ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۰

مرجح من هذه ترجح ولا تخيير ولم يذكر ما اذا كان لكل منهما مرجح منها۔

اختلاف ہو اور ایک تصحیح کے ساتھ ان دونوں میں کوئی ایک مرجح ہو تو وہ ترجیح پا جائے گی اور تخییر نہ ہوگی — اس صورت کا تو ذکر ہی نہ فرمایا جس میں ہر ایک تصحیح کے ساتھ ان میں سے کوئی ایک مرجح ہو۔

اقول وقد[ف۱] بقي من المرجحات كونه احوط او ارفق او عليه العمل وهذا يقتضي الكلام على تفاضل هذه المرجحات فيما بينها وكانه لم يلم به لصعوبة استقصائه فليس في كلامه مضادة لما ذكرنا۔

اقول اور ابھی یہ مرجحات باقی رہ گئے اس کا احوط، یا ارفق، یا معمول بہ ہونا (علیہ العمل) — اور یہ اس کا مقتضی ہے کہ ان ترجیحات کے باہمی تفاوت اور فرق مراتب پر کلام کیا جائے۔ اس کی چھان بین دشوار ہونے کے باعث شاید اسے ہاتھ نہ لگایا — تو ہم نے جو ذکر کیا اس کی کوئی مخالفت ان کے کلام میں نہیں۔

وانا اقول الترجيح[ف۲] بكونه مذهب الامام ارجح من الكل للتصريحات القاهرة الباهرة المتواترة ان الفتوى بقول الامام مطلقا وقد صرح الامام الاجل صاحب الهداية بوجوبه على كل حال۔

وانا اقول (اور میں کہتا ہوں) مذہب امام ہونے کے باعث ترجیح پانا سب سے ارجح ہے اس لئے کہ قاہر ظاہر باہر متواتر تصریحات موجود ہیں کہ فتوی مطلقاً قول امام پر ہوگا اور امام جلیل صاحب ہدایہ نے ہر حال میں قول امام پر افتاء واجب ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔

وان بغيت التفصيل وجدت الترجيح به ارجح من جل ما ذكر مما يوجد معارضا له **فاقول** القول لا يكون

اور اگر تفصیل طلب کرو تو اس کے باعث ترجیح اس کے مقابل پائے جانے والے مذکورہ تقریباً سبھی مرجحات سے زیادہ راجح ملے گی **فاقول** (تو اس کی تفصیل میں، میں کہتا ہوں)

ف۱: ذکر ثلث مرجحات اخر۔

ف۲: الترجیح بکونه قول الامام ارجح من کل ما یوجد معارضا له۔

15 الا ظاهر الرواية وَمحال ان تمشي المتون قاطبة على خلاف قوله وانما وضعت لنقل مذهبه وكذا ان تجد ابداً ان المتون سكتت عن قوله و الشروح اجمعت على خلافه و لم يلهج به الا الفتاوى وَ الانفعية للوقف من المصالح الجليلة المهمة وهي احدى الحوامل الست وكذا الاوفقية لاهل الزمان وَكونه عليه العمل وكذا الارفق اذا كان في محل دفع الحرج وَالاحوط اذا كان في خلافه مَفسَدة وَالاستحسان اذا كان لنحو ضرورة او تعامل امّا اذا كان لدليل فمختص باهل النظر و كذا كونه اوجه و اوضح دليلا كما اعترف به في شرح عقوده۔

(۱) وہ قول جب ہوگا ظاہر الروایہ ہی ہوگا (۲) اور یہ محال ہے کہ تمام متون قولِ امام کی مخالفت پر گام زن ہوں جب کہ ان کی وضع امام ہی کا مذہب نقل کرنے کے لئے ہوتی ہے (۳-۴) اسی طرح ہرگز کبھی ایسا نہ ملے گا کہ متون قولِ امام سے ساکت ہوں اور شروح نے اس کی مخالفت پر اجماع کر لیا ہو، صرف فتاوٰی نے اسے ذکر کیا ہو — (۵) اور وقف کے لئے انفع ہونا عظیم اہم مصالح میں شامل ہے اور یہ اسبابِ ستّہ میں سے ایک ہے (۶) اسی طرح اہلِ زمان کے زیادہ موافق ہونا (۷) اور اسی پر عمل ہونا (۸) یوں ہی ارفق اور زیادہ آسان ہونا جب کہ دفع حرج کا مقام ہو (۹) اور احوط بھی، جب کہ اس کے خلاف میں کوئی مَفسَدہ اور خرابی ہو (۱۰) اور استحسان بھی جب کہ ضرورت یا تعامل جیسی چیز کے باعث ہو۔ لیکن استحسان اگر دلیل کے باعث ہو تو وہ اہلِ نظر سے خاص ہے (۱۱-۱۲) یوں ہی اس کا اوجہ اور دلیل کے لحاظ سے زیادہ واضح ہونا (اہلِ نظر کا حصہ ہے) جیسا کہ علامہ شامی نے شرح عقود میں اس کا اعتراف کیا ہے۔

وقد اعلمناك ان المقلد لا يترك قول امامه لقول غيره ان غيره اقوى دليلا

اور یہ ہم بتا چکے ہیں کہ مقلد اپنے امام کا قول کسی دوسرے کے قول کی وجہ سے ترک نہ کرے گا — اگر دوسرا قول میری نظر میں دلیل کے

ف: الاستحسان لغير نحو ضرورة وتعامل لا يقدم على قول الامام۔

فی نظری فانت النظر من النظر و انما یتبعه فی ذلک تارکا تقلید امامه من یعلم ان احدا من مقلدیه ومجتهدی مذهبه ابصر بالدلیل الصحیح منه

لحاظ سے زیادہ قوت رکھتا ہے تو میری نظر کو امام کی نظر سے کیا نسبت ؟ — اپنے امام کی تقلید چھوڑ کر اس دوسرے کے قول کا اتباع وہی کرے گا جو یہ مانتا ہے کہ امام کے مقلدین اور ان کے مذہب کے مجتہدین میں سے کوئی فرد دلیل صحیح کی ان سے زیادہ بصیرت رکھتا ہے۔

ولربما یکون قیاس یعارضه استحسان یعارضه استحسان اخر اقوی منه فکیف یترک القیاس القوی بالاستحسان الضعیف وهذا هو السر فی کل قیاس قال به الامام وقیل لغیره لا لمثل ضرورة و تعامل انه استحسان ولنحو هذا ربما قدموا القیاس علی الاستحسان وقد نقل فی مسألة فی الشرکة الفاسدة ش عن ط عن الحموی عن المفتاح ان قول محمد هو المختار للفتوی وعن غایة البیان ان قول ابی یوسف استحسان عه فقال ش وعلیه فهو من المسائل التی ترجح

شاید ایسا ہوگا کہ کسی قیاس کے معارض کوئی ایسا استحسان ہو جس کے معارض اس سے زیادہ قوی دوسرا استحسان موجود ہو تو قیاس قوی کو استحسان ضعیف کے باعث کیسے ترک کردیا جائے گا ! امید ہے کہ یہی صورت ہر اُس قیاس میں پائی جاتی ہوگی جس کے قائل امام ہیں اور جس کے مقابل دوسرے کو — ضرورت وتعامل جیسے امور کے ماسوا میں — استحسان کہا گیا ہو ایسے ہی نکتے کے باعث بعض اوقات قیاس کو استحسان پر مقدم کرتے ہیں۔ علامہ شامی نے طحطاوی سے، انھوں نے حموی سے، انھوں نے مفتاح سے، شرکت فاسدہ کے ایک مسئلے میں نقل کیا ہے کہ امام محمد ہی کا قول فتوی کے لئے مختار (ترجیح یافتہ) ہے۔ اور غایۃ البیان سے نقل کیا کہ امام ابو یوسف کا قول استحسان ہے — اس پر علامہ شامی نے فرمایا: اس کے پیش نظر

عه قاله الامام الکرخی فی مختصره وعنه نقل فی غایة البیان ۱۲ منه غفر له.

عه: اسے امام کرخی نے اپنی مختصر میں بیان کیا ہے اسی سے غایۃ البیان میں منقول ہے ۱۲ منہ (ت)

فیھا القیاس علی الاستحسان اھ۔[1]

وہ ان مسائل میں شامل ہے جن میں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے اھ۔

(ف۱) فافادان ما علیہ الفتوٰی مقدم علی الاستحسان وکذا ضرورۃ علٰی ما علل فالتعلیل من امارات الترجیح والفتوٰی اعظم ترجیح صریح وکذا لاشک فی تقدیمھا علی الاوجہ والارفق والاحوط کما نصوا علیہ۔

اس بیان سے انھوں نے یہ افادہ کیا کہ (ما علیہ الفتوٰی) جس قول پر فتوٰی ہوتا ہے وہ استحسان پر مقدم ہوتا ہے (۱۳) یوں ہی بدیہی وضروری طور پر یہ اس قول سے بھی مقدم ہوگا جس کی تعلیل ہوتی ہو، اس لئے کہ تعلیل ترجیح کی صرف ایک علامت ہے اور فتوٰی سب سے عظیم ترجیح صریح ہے (۱۴ـــ۱۶) یوں ہی اوجہ، ارفق اور احوط پر بھی اس کے مقدم ہونے میں کوئی شک نہیں۔

فلم یبق من المرجحات المذکورۃ الا اکدیۃ التصحیح واکثریۃ القائلین ولذا اقتصرنا علی ذکرھما فیما مضی۔

اب تصحیح کے زیادہ مؤکد ہونے اور قائلین کی تعداد زیادہ ہونے کے سوا مذکورہ مرجحات سے کوئی مرجح باقی نہ رہا ـــ اسی لئے سابق میں ہم نے صرف ان ہی دونوں کے ذکر پر اکتفا کی۔

(ف۲) وای اکثریۃ اکثر مما فی مسألتی وقت العصر والعشاء حتی ادعوا علی خلاف قولہ التعامل بل عمل عامۃ الصحابۃ فی العشاء ولم یمنع

اب بتائیے قائلین کی اکثریت کہیں اس سے زیادہ ہوگی جو وقت عصر اور وقت عشاء کے مسئلوں میں امام کے مقابل موجود ہے؟ یہاں تک کہ لوگوں نے قول امام کے برخلاف تعامل بلکہ عشاء میں عامہ صحابہ کا عمل ہونے کا بھی دعوٰی کیا

ف۱: ما علیہ الفتوٰی مقدم علی الاستحسان۔

ف۲: وعند قول الامام لاینظر الی کثرۃ التصحیح فی الجانب الاٰخر۔

۱؎ رد المحتار کتاب الشرکۃ فصل فی الشرکۃ الفاسدۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۳۵۰

سے پانی نجس مانا جائے گا وضو اور غسل کے حق میں اور دوسری چیزوں سے متعلق جب سے دیکھا گیا اس وقت سے یعنی اب سے نجس مانا جائے گا پہلے سے نہیں۔

افتی بہ الصباغی وصححہ فی المحیط والتبیین واقرہ فی البحر والمنح واعتمدہ فی التنویر والدر فقلتم مخالف لاطلاق المتون قاطبۃ (الی قولکم) فلا یعول علیہ وان اقرہ فی البحر والمنح[1]

اسی پر صباغی نے فتوٰی دیا — محیط اور تبیین میں اسی کو صحیح کہا — البحرالرائق اور منح الغفار میں اسے برقرار رکھا — تنویرالابصار اور درمختار میں اسی پر اعتماد کیا تو آپ نے فرمایا: یہ تمام متون کے اطلاق کے برخلاف ہے (یہاں تک کہ فرمایا) تو اس پر اعتماد نہ ہوگا اگرچہ بحر اور منح میں اسے برقرار رکھا۔

ومنہا وقف صدقۃ علی رجل بعینہ عاد بعد موتہ لورثۃ الواقف قال فی الاجناس ثم فتح القدیر بہ یفتی[2] فقلتم انہ خلاف المعتمد لمخالفتہ لما نص علیہ محققو المشائخ ولما فی المتون من انہ بعد موت الموقوف علیہ یعود للفقراء[3]

(۲) کوئی صدقہ ایک شخص معین پر وقف کیا تو یہ وقف اس شخص کی موت کے بعد واقف کے ورثہ کی طرف لوٹ آئے گا — اجناس میں پھر فتح القدیر میں کہا بہ یفتی (اسی پر فتوٰی دیا جاتا ہے) — آپ نے فرمایا: یہ خلاف معتمد ہے کیونکہ یہ اس کے خلاف ہے جس پر محققین مشائخ نے نص فرمایا اور اس کے بھی جو متون میں مذکور ہے، وہ یہ کہ موقوف علیہ کی موت کے بعد وہ فقراء پر لوٹ آئے گا۔

ومنہا ما اختار الامامان الجلیلان والکرخی من الغاء طلاق السکران

(۳) امام جلیلین طحاوی وکرخی نے اختیار فرمایا کہ نشہ والے کی طلاق بے کار ہے۔ اور تقریبا

---

[1] ردالمحتار باب المیاہ فصل فی البئر دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۳۶

[2] الدرالمختار بحوالہ الفتح کتاب الوقف مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۷۹

[3] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۳۶۲

ذلك لاسيما في العصر عن التحويل على قول الامام، ونقلتم عن البحر واقررتم انه لايعدل عن قول الامام الالضرورة وان صرح المشائخ ان الفتوى على قولهما كما هنا اھ[1]۔

وناهيك به جوابا عن اكدية لفظ التصحيح وايضا قد منا نصوص ش ف في ذلك في سرد النقول عن كتاب النكاح وكتاب الهبة وايضا اكثر في رد المحتار من معارضة الفتوى بالمتون وتقديم ما فيها على ما عليه الفتوى وما هو الا لان المتون وضعت لنقل مذهب صاحب المذهب رضي الله تعالى عنه۔

فمنها الاستاد في البئر الى يوم او ثلثة في حق الوضوء والغسل والاقتصار في حق غيرهما۔

بحر میں یہ اکثریت، خصوصاً عصر میں، قولِ امام پر اعتماد سے مانع نہ ہوسکی — اور آپ ہی نے بحر سے یہ نقل کیا اور برقرار رکھا کہ: قولِ امام سے بجز ضرورت کے عدول نہ ہوگا اگرچہ مشائخ نے تصریح فرمائی ہو کہ فتوٰی قولِ صاحبین پر ہے — جیسے یہاں ہے اھ۔

اور لفظ تصحیح کے زیادہ مؤکد ہونے سے متعلق جواب کے لئے یہی کافی ہے۔ اور اس بارے میں علامہ شامی کی صریح عبارتیں ذکر نقول کے تحت کتاب النکاح اور کتاب الہبہ سے ہم پہلے بھی نقل کرچکے ہیں — اور انھوں نے رد المحتار میں بہت سے مقامات پر فتوٰی کے مقابلہ میں متون کو پیش کیا ہے اور متون میں جو مذکور ہے اسے ماعلیہ الفتوی (وہ قول جس پر فتوٰی ہے) پر مقدم قرار دیا ہے، اور یہ اسی لئے ہے کہ متون صاحبِ مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ کا مذہب نقل کرنے کے لئے وضع ہوئے ہیں۔

ان میں سے چند مقامات کی نشان دہی: (۱) کنوئیں میں کوئی جانور مرا ہوا دیکھا گیا اور گرنے کا وقت معلوم نہیں تو اگر پھولا پھٹا نہیں ہے تو ایک دن اور پھولا پھٹا ہے تو تین دن

ف: اذا رجح قول الامام وقول خلافه كان العمل بقول الامام وان قالوا لغيره عليه الفتوى۔

---

[1] البحر الرائق کتاب الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۲۶

وفی التفرید ثم التاتارخانیۃ ثم الدر الفتوی علیہ[1] فقلتم مثلہ وقد علمت مخالفتہ لسائر المتون[2].

پھر تاتارخانیہ پھر درمختار میں ہے کہ فتوٰی اسی پر ہے — آپ نے حلبی کی طرح فرمایا: تمہیں معلوم ہے کہ سارے متون کے خلاف ہے۔

ومنها قال محمد اذا لم یکن عصبۃ فولایۃ النکاح للحاکم دون الام، قال فی المضمرات علیہ الفتوی فقلتم کالبحر والنہر غریب لمخالفتہ المتون الموضوعۃ لبیان الفتوی[3].

(۴) امام محمد نے فرمایا: جب کوئی عصبہ نہ ہو تو نکاح کی ولایت حاکم کو حاصل ہوگی، ماں کو نہیں۔ مضمرات میں لکھا، اسی پر فتوٰی ہے —— آپ نے بحر ونہر کی طرح فرمایا: یہ غریب ہے کیونکہ بیان فتوٰی کے لئے وضع شدہ متون کے برخلاف ہے۔

ومنها قال محمد لا تعتبر الکفاءۃ دیانۃ وفی الفتح عن المحیط علیہ الفتوی وصححہ فی المبسوط فقلتم کالبحر تصحیح الہدایۃ معارض لہ فالافتاء بما فی المتون اولٰی[4].

(۵) امام محمد نے فرمایا: دین داری میں کفاءت کا اعتبار نہیں — فتح القدیر میں محیط کے حوالے سے لکھا، اسی پر فتوٰی ہے —— اور مبسوط میں اسی کو صحیح کہا — آپ نے بحر کی طرح فرمایا: ہدایہ کی تصحیح اس کے معارض ہے تو اسی پر افتا اولٰی ہے جو متون میں مذکور ہے۔

ومنها قال لہا اختاری اختاری اختاری فقالت اخترت الاولٰی او الوسطی او الاخیرۃ طلقت ثلثا عندہ وواحدۃ بائنۃ عندہما واختارہ الطحاوی وقال فی الدر واقرہ الشیخ علی المقدسی وفی

(۶) شوہر نے بیوی سے کہا: اختیار کر، اختیار کر، اختیار کر — تو بیوی نے کہا: میں نے پہلی —— یا درمیانی —— یا آخری اختیار کی، امام صاحب کے نزدیک اس پر تین طلاقیں پڑ گئیں — اور صاحبین کے نزدیک ایک طلاق بائن واقع ہوئی — اور اسی کو امام طحاوی نے اختیار کیا — درمختار میں ہے: اور اسے شیخ علی مقدسی نے برقرار رکھا —— اور

---

[1] الدرالمختار بحوالہ التاتارخانیہ کتاب الطلاق مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۱۶
[2] ردالمحتار کتاب الطلاق داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/ ۳۳۳ و ۳۴۵
[3] ردالمحتار کتاب النکاح باب الولی " " " " ۲/ ۳۱۲
[4] ردالمحتار " باب الکفاءۃ " " " " ۲/ ۳۲۰

الحاوی القدسی وبه ناخذ فقد افاد ان قولهما هو المفتی به کذا بخط الشرف الغزی[1] فعلم ان قول الامام مشی علیه المتون واخر دلیله فی الهدایة[ف1] فکان هو المعتمد[2]

ومنها طلب القسمة من لا ینتفع بها لقلة حصته قال شیخ الاسلام خواهر زادہ یجاب قال فی الخانیة وعلیه الفتوی فقال فی الدر لکن المتون[ف2] علی الاول فعلیه المعول[3] واقره تموه انتم وطمع قولکم مرارا منها فی هبة ردالمحتار لکن علی ذکر ما قالوا لا یعدل[ف3] عن تصحیح قاضیخان فانه فقیه النفس[4] اھ۔

فقد ظهر وﷲ الحمد ان

حاوی قدسی میں ہے: وبه ناخذ (ہم اسی کو لیتے ہیں) تو یہ افادہ کیا کہ قولِ صاحبین ہی مفتی بہ ہے — شرف غزی کی قلمی تحریر میں اسی طرح ہے — آپ نے فرمایا: تو قولِ امام پر متون گامزن ہیں۔ اور ہدایہ میں اسی کی دلیل مؤخر رکھی ہے تو وہی معتمد ہوا۔

(۷) تقسیم کا ایسے شخص نے مطالبہ کیا جو اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا کیونکہ اس کا حصہ بہت کم ہوگا — شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا: تقسیم کر دی جائے — خانیہ میں کہا: اسی پر فتوٰی ہے۔ اس پر درمختار میں فرمایا: لیکن متون اول پر ہیں تو اسی پر اعتماد ہے — اور اسے آپ نے اور طحطاوی نے برقرار رکھا — باوجودے کہ آپ نے بارہا فرمایا — ان میں سے ایک موقع ردالمحتار کتاب الہبہ کا بھی ہے — کہ، اسے یاد رکھنا جو علماء نے فرمایا ہے کہ امام قاضی خاں کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے گا کیونکہ وہ فقیہ النفس ہیں۔ اھ۔

اس تفصیل سے بحمدہٖ تعالٰی روشن

ف۱: تاخیر الهدایة دلیل قول دلیل اعتماده۔

ف۲: قول الامام المذکور فی المتون مقدم علی ما صححه قاضی خان بأکد الفاظ الفتوٰی۔

ف۳: لا یعدل عن تصحیح قاضی خان فانه فقیه النفس۔

[1] الدرالمختار کتاب الطلاق باب تفویض الطلاق مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۲۶

[2] ردالمحتار کتاب الطلاق باب تفویض الطلاق داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/۴۸۰

[3] الدرالمختار کتاب القسمة مطبع مجتبائی دہلی ۲/۲۱۹

[4] ردالمحتار کتاب الہبة داراحیاء التراث العربی بیروت ۴/۵۱۳

الترجیح بکون القول قول الامام لایوازیہ
شئ واذا اختلف الترجیح وکان
احدھما قول الامام فعلیہ التعویل
وکذا اذا لم یکن ترجیح فکیف اذا
اتفقوا علی ترجیحہ فلم یبق
الا ما اتفقوا فیہ علی ترجیح
غیرہ۔

فاذا حمل کلامہ علی
ما وصفنا فلا شک فی صحتہ
اذن بالنظر الی حاصل الحکم
فانا نوافقہ علی انا ناخذ بما اتفقوا
علی ترجیحہ انما یبقی الخلاف بیننا
فی الطریق فھو اختارہ بناء
علی اتباع المرجحین ونحن
نقول لایکون ھذا الا فی
محل احدی الحوامل
فیکون ھذا ھو قول الامام الضروری
وان خالف قولہ الصوری بل عندنا
ایضا مساغ ھھنا لتقلید المشائخ
فی بعض الصور علی ما یاتی
بیانھا
ثم لا شک انہ لایتقید
بکونہ قول احد الصاحبین بل ندور
مع الحوامل حیث دارت وانت

ہوگیا کہ کسی قول کے قولِ امام ہونے کے باعث ترجیح
پانے کے مقابل کوئی چیز نہیں اور جب اختلافِ ترجیح
کی صورت میں دو قولوں میں سے ایک قولِ امام ہو
تو اسی پر اعتماد ہے۔ اسی طرح اُس وقت بھی
جب کوئی ترجیح ہی موجود نہ ہو۔ پھر اُس وقت
کیا حال ہوگا جب سب اسی کی ترجیح پر متفق ہوں۔
تو اب کوئی صورت باقی نہ رہی سوا اُس کے جس میں
دوسرے کی ترجیح پر سب متفق ہوں۔

تو اگر علامہ شامی کا کلام اس پر محمول کرلیا جائے
جو ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں وہ بلاشبہہ
حاصلِ حکم کے لحاظ سے صحیح ہوگا کیونکہ ہم بھی اس
پر اُن کی موافقت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں
ہم اُسی کو لیں گے جس کی ترجیح پر مشایخ کا اتفاق ہے۔
البتہ ہمارے اور ان کے درمیان طریقِ حکم کا فرق
رہ جاتا ہے۔ انھوں نے اس حکم کو اتباعِ مرجحین
کی بنیاد پر اختیار کیا ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسا
اسبابِ ستہ میں سے کسی ایک کے پائے جانے
ہی کے موقع پر ہوگا تو یہی امام کا قولِ ضروری ہوگا
اگرچہ وہ ان کے قولِ صوری کے برخلاف ہو۔
بلکہ ہمارے نزدیک یہاں بعض صورتوں میں تقلیدِ
مشائخ کی بھی گنجائش ہے جیسا کہ ان کا بیان
آرہا ہے۔

پھر بلاشبہہ ایسے وقت میں اس کی
بھی پابندی نہیں کہ وہ دوسرا قول صاحبین ہی میں
سے کسی کا ہو بلکہ مدار حوادث پر ہوگا وہ جہاں

كان قول زفر مثلاً على خلاف الائمة الثلثة كما ذكر۔

واقع ہوں اگرچہ وہ تینوں ائمہ کے برخلاف مثلاً امام زفر ہی کا قول ہو جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔

وما ذكره من سبرهم الدليل وما ثم من كلامه نشأ من الطريق الذي سلكه ولم يبق الخلاف بينه و بين البحر لفظيا فان البحر ايضا لا يأبى عن العدول عن قول الامام الصوري الى قوله الضروري كيف وقد فعل مثله نفسه والوفاق اولى من الشقاق ۔

اور وہ جو علامہ شامی نے ذکر کیا کہ مشائخ نے دلیل کی جانچ کر رکھی ہے اور باقی کلام، یہ سب اس طریق سے پیدا شدہ ہے جسے انھوں نے اپنایا۔ اور اب ان کے اور بحر کے درمیان صرف لفظی اختلاف رہ جائے گی۔ کیونکہ بحر بھی ایسی صورت میں امام کے قول صوری سے ان کے قول ضروری کی جانب عدول کے منکر نہیں۔ منکر کیسے ہوں گے ایسا تو انھوں نے خود کیا ہے۔ اور اتفاق، اختلاف سے بہتر ہے۔

ولعل مراد ابن الشلبي ان يصرح احد من المشائخ بالفتوى على قول غير الامام مع عدم مخالفة الباقين له صراحة ولا دلالة كاقتصارهم على قول الامام او تقديمه او تأخير دليله او الجواب عن دلائل غيره الى غير ذلك مما يعلم انهم يرجحون قول الامام كما اشار ابن الشلبي الى التصحيح دلالة ولا بد ان يظهر منهم مخايل وفاقهم لذلك المفتي فيدخل في صورة التثنية۔

اور شاید ابن الشلبی کی مراد یہ ہے کہ مشائخ میں سے ایک نے غیر امام کے قول پر فتویٰ ہونے کی تصریح کی ہو اور دیگر حضرات نے صراحۃً اس کی مخالفت نہ کی ہو اور نہ ہی دلالۃً مثلاً یوں کہ قولِ امام پر اقتصار کریں، یا اسے پہلے بیان کریں، یا اس کی دلیل آخر میں لائیں، یا دوسرے حضرات کی دلیلوں کا جواب دیں، اسی طرح کی اور باتیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قولِ امام کو ترجیح دے رہے ہیں۔ جیسا کہ ابن الشلبی نے دلالۃً تصحیح کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور ایسی صورت میں دیگر حضرات سے اس مفتی کے ساتھ موافقت کے آثار و علامات نمودار ہونا ضروری ہے۔ کلام ابن شلبی کی یہ مراد لی جائے تو یہ بھی استثناء والی صورت میں داخل ہو جائے گا۔

هذا فی جانب الشامی واما جانب البحر فانی کتبت فیما علقت علی رد المحتار فی کتاب القضاء مانصه.

اقول محل کلام البحر حیث وجد الترجیح من ائمته فی جانب الامام ایضا کما فی مسألتی العصر والعشاء وان وجد اٰکد الفاظه وهو الفتوی من المشائخ فی جانب الصاحبین ولیس یرید ان المشائخ وان اجمعوا علی ترجیح قولهما لایعبؤ به ویجب علینا الافتاء بقول الامام فان هذا لایقول به احد ممن له مساس بالفقه فکیف بهذا العلامة البحر ولن تری ابدا اجماع الائمة علی ترجیح قول غیره الا لتبدل مصلحة باختلاف الزمان وح لایجوز لنا مخالفة المشائخ (لانها اذن مخالفة الامام عینا کما علمت) واما اذا اختلف الترجیح فرجحان قول الامام لانه قول الامام ارجح من رجحان قول غیره لارجحیة لفظ الافتاء به (او اکثریة المائلین الی ترجیحه) فهذا ما یریده.

یہ گفتگو رہی شامی کے دفاع میں، اب رہا بحر کا معاملہ تو ردالمحتار پر جو میں نے تعلیقات لکھی ہیں ان ہی میں کتاب القضا کے تحت میں نے دیکھا کہ یہ عبارت رقم کرچکا ہوں۔

اقول کلام بحر کا محل وہ صورت ہے جس میں ائمہ ترجیح سے جانب امام بھی ترجیح پائی جاتی ہو جیسے عصر وعشاء کے مسئلوں میں ہے اگرچہ مؤکد ترین لفظ ترجیح — مشائخ کا فتوٰی — صاحبین کی جانب ہو — بحر کی مراد یہ نہیں کہ مشائخ قول صاحبین کی ترجیح پر اجماع کرلیں تو بھی اس کا اعتبار نہیں اور ہم پر قول امام ہی پہ فتوٰی دینا واجب ہے۔ کیوں کہ کوئی بھی شخص جسے فقہ سے کچھ مس ہے ایسی بات نہیں کہہ سکتا تو یہ علامہ بحر اس کے قائل کیسے ہوں گے؟ — اور ہرگز کبھی غیر امام کے قول کی ترجیح پر ائمہ ترجیح کا اجماع نظر نہ آئے گا مگر ایسی صورت میں جہاں اختلاف زمانہ کی وجہ سے مصلحت تبدیل ہوگئی ہو۔ اور ایسی صورت میں ہمارے لئے مشائخ کے خلاف جانا روا نہیں (کیوں کہ یہ بعینہٖ امام کی مخالفت ہوگی جیسا کہ معلوم ہوا)۔ لیکن جب ترجیح مختلف ہو تو قول امام کا اس وجہ سے رجحان کہ وہ قول امام ہے زیادہ راجح ہوگا اور اس کے مقابل میں دوسرے کے قول کا لفظ افتاء کی ارجحیت (یا اس کی ترجیح کی طرف مائل ہونے والوں کی اکثریت) کے باعث رجحان اس سے

العلامة صاحب البحر و به يسقط ايراد العلامتين الرملي والشامي اه ماكتبت مع زيادات مني الآن مابين الاهلة ـ

فروتر ہوگا ۔ یہی علامہ صاحب بحر کی مراد ہے ۔ اور اسی سے علامہ رملی و علامہ شامی کا اعتراض ساقط ہوجاتا ہے اھ ۔ حواشی رد المحتار سے متعلق میری عبارت ختم ہوئی ، اور ہلالین کے درمیان کی عبارتیں اس وقت میں نے بڑھائی ہیں ۔

فبهذا تلتئم الكلمات ، و تأتلف الاشتات ، والحمد لله رب البريات ، و افضل الصلوات ، واكمل التسليمات ، على الامام الاعظم لجميع الكائنات ، و آله وصحبه و ابنه وحزبه اولى الخيرات ، والسعود والبركات ، عدد كل ما مضى وما هو آت ، آمين والحمد لله رب العالمين والله سبحٰنه و تعالٰى ـ

تو اس توضیح و تاویل سے تمام کلمات ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوجاتے ہیں اور مختلف باتیں باہم متفق ہوجاتی ہیں ۔ اور تمام تر ستائش خدا کے لئے جو مخلوقات کا رب ہے ۔ اور بہتر درود، کامل ترین تسلیمات ساری کائنات کے امام اعظم اور خیرات ، سعادات ، برکات والے ان کے آل ، اصحاب ، فرزند اور جماعت پر ، ہرگزشتہ و آئندہ کی تعداد میں ۔ الٰہی ! قبول فرما ۔ اور تمام تعریف خدا کے لئے جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے ۔ اور پاکی و برتری والے خدا کو ہی خوب علم ہے ۔

ورأيت الناس يتحفون كتبهم الى ملوك الدنيا و انا العبد الحقير ، خدمت بهذه السطور ، ملكا في الدين ، امام ائمة المجتهدين ، رضي الله تعالٰى عنه وعنهم اجمعين ، فان وقعت موقع القبول ، فذالك نهاية المسئول ، ومنتهى المأمول ، وما ذلك على الله بعزيز ، ان ذلك على الله يسير ، ان الله على كل شيء قدير ،

میں نے دیکھا کہ لوگ شاہان دنیا کے دربار میں اپنی کتابوں کا تحفہ پیش کرتے ہیں ۔ اور بندۂ حقیر نے تو ان سطور سے دین کے ایک بادشاہ ، ائمۂ مجتہدین کے امام کی خدمت گزاری کی ہے ۔ اللہ تعالٰی ان سے اور ان سب مجتہدین سے راضی ہو ۔ تو یہ اگر مقام قبول پا جائیں تو یہی انتہائے مطلوب اور منتہائے امید ہے ۔ اور اللہ پر یہ کچھ دشوار نہیں ، بلاشبہہ یہ خدا پر آسان ہے ۔ یقیناً اللہ ہر شے پر قادر ہے ۔

ولله الحمد واليه المصير، وصلى الله تعالى على المولى الاكرم، واٰله وصحبه وبارك وسلم، اٰمين!

تنبيه: اقول كون المحل

محل احدى العوامل ان كان بينا لايلتبس فالعمل عليه وما عداه لانظر اليه وهذا طريق لمّي وان كان الامر مشتبها رجعنا الى ائمة الترجيح فان رأيناهم مجمعين على خلاف قول الامام علمنا ان المحل محلها وهذا طريق انّي وان وجدناهم مختلفين في الترجيح او لم يرجحوا شيئا عملنا بقول الامام وتركنا ما سواه من قول وترجيح لان اختلافهم اما لان المحل ليس محلها فاذن لا عدول عن قول الامام او لانهم اختلفوا في المحلية فلا يثبت القول الضروري بالشك فلا يترك قوله الصوري الثابت بيقين الا اذا تبينت لنا المحلية بالنظر فيما ذكرنا من الادلة او

اور اللہ ہی کے لئے حمد ہے اور اسی کی جانب رجوع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ درود و سلام نازل فرمائے آقائے اکرم اور اُن کی آل اصحاب پر اور برکت و سلامتی بخشے۔ الٰہی! قبول فرما۔

تنبیہ: اقول چند اسباب میں سے

کسی ایک کا محل ہونا اگر واضح غیر مشتبہ ہو تو اسی پر عمل ہوگا اور ماسوا پر نظر نہ ہوگی یہ لمّی طریقہ ہے۔ اور اگر معاملہ مشتبہ ہو تو ہم ائمہ ترجیح کی جانب رجوع کریں گے۔ اگر قولِ امام کے برخلاف انھیں اجماع کئے دیکھیں تو یقین کرلیں گے کہ یہیں اسبابِ ستّہ میں سے کسی ایک کا موقع ہے —— یہ اِنّی طریقہ ہے —— اور اگر انھیں ترجیح کے بارے میں مختلف پائیں، یا یہ دیکھیں کہ انھوں نے کسی کو ترجیح نہ دی تو ہم قولِ امام پر عمل کریں گے اور اس کے ماسوا قول و ترجیح کو ترک کر دیں گے کیوں کہ ان کا اختلاف یا تو اس لئے ہوگا کہ وہ اسبابِ ستّہ کا موقع نہیں —— جب تو قولِ امام سے عدول ہی نہیں —— یا اس لئے ہوگا کہ اسبابِ ستّہ کا محل ہونے میں وہ باہم مختلف ہوگئے۔ تو قولِ ضروری شک سے ثابت نہ ہو پائے گا۔ اس لئے امام کا قولِ صوری جو یقین سے ثابت ہے ترک نہ کیا جائے گا —— لیکن جب ہم پر اسبابِ ستّہ کا محل ہونا ان

ف : تنبيهان جليلان يتبين بهما مايعمل به المقلد في امثال المقام ۔

بنى العادلون عن قوله الأمر عليها وكانوا هم الاكثرين فتبعتهم ولا نتهمهم اما اذا لم يبنوا الامر عليها وانما حاموا حول الدليل فقول الامام عليه التعويل هذا ما ظهر لي وارجو ان يكون صوابا ان شاء الله تعالى، والله تعالى اعلم۔

حضرات کی بیان کردہ دلیلوں میں نظر کرنے سے ثابت ہو جائے، یا قولِ امام سے عدول کرنے والے حضرات نے اسی محلیت پر بنائے کار رکھی ہو اور وہی تعداد میں زیادہ بھی ہوں تو ہم ان کی پیروی کریں گے اور انھیں متہم نہ کریں گے — لیکن جب انھوں نے بنائے کار محلیت پر نہ رکھی ہو، بس دلیل کے گرد ان کی گردش ہو تو قولِ امام پر ہی اعتماد ہے — یہ وہ طریقِ عمل ہے جو مجھ پر منکشف ہوا اور امید رکھتا ہوں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ درست ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تنبیه: اقول هذا كله

اذا خالفوا الامام اما اذا فصلوا اجمالا، او اوضحوا اشكالا، او قيدوا ارسالا، كما دأب الشراح مع المتون، وهم في ذلك على قوله ماشون، فهم اعلم منا بمراد الامام فان اتفقوا والا فالترجيح بقواعده المعلومة۔

تنبیہ: اقول

یہ سب اُس وقت ہے جب وہ واقعی امام کے خلاف گئے ہوں لیکن جب وہ کسی اجمال کی تفصیل یا کسی اشکال کی توضیح، یا کسی اطلاق کی تقیید کریں جیسے متون میں شارحین کا عمل ہوتا ہے۔ اور وہ ان سب میں قولِ امام ہی پر گام زن ہوں تو وہ امام کی مراد ہم سے زیادہ جاننے والے ہیں — اب اگر وہ باہم متفق ہوں تو قطعاً اسی پر عمل ہوگا ورنہ ترجیح کے قواعدِ معلومہ کے تحت ترجیح دی جائے گی۔

وانما قيدنا بانهم في ذلك على قوله ماشون، لانه تقع هنا صورتان، مثلا قال الامام في مسألة بالاطلاق وصاحباه بالتقييد فان اثبتوا الخلاف

ہم نے یہ قید لگائی کہ "وہ ان سب میں قولِ امام ہی پر گام زن ہوں" اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہوتی ہیں — مثلاً امام کسی مسئلے میں اطلاق کے قائل ہیں اور صاحبین تقیید کے قائل ہیں۔ اب مرجحین اگر اختلاف کا

واختاروا قولهما فهذه مخالفة وان نفوا الخلاف وذكروا ان مراد الامام ايضا التقييد فهذا شرح، والله تعالیٰ اعلم، ولیکن هذا اٰخر الكلام، وافضل الصلوٰة والسلام، علیٰ اکرم الكرام، وٰاله وصحبه وابنه وحزبه الیٰ یوم القيام، والحمد لله ذی الجلال والاكرام۔

اِثبات کریں اور صاحبین کا قول اختیار کریں تو یہ مخالفت ہے — اور اگر اختلاف کا انکار کریں اور یہ بتائیں کہ امام کی مراد بھی تقیید ہی ہے تو یہ شرح ہے — واللہ تعالیٰ اعلم — یہی خاتمہ کلام ہونا چاہئے — اور بہتر درود وسلام کریموں میں سب سے کریم تر سرکار پر اور اُن کی آل، اصحاب، فرزند اور جماعت پر تا روزِ قیام۔ اور ہر ستائش بزرگی واکرام والے خدا کے لئے ہے۔ (ت)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الطّہارۃ

باب الوضوء

رسالہ

اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ

۱۳۲۳ھ

(بارانِ شیریں، ارکانِ وضو کے بیان میں)

مسئلہ مسئولہ مولوی محمد ظفر الدین صاحب بہاری قادری ۱۰ شوال مکرم ۱۳۲۳ھ

بحر العلوم النقلیہ حبر الفنون العقلیہ مجدد المائۃ الحاضرۃ متع اللہ المسلمین بطول بقائکم، وضو میں کتنے فرائض اعتقادی اور کتنے فرض عملی اور کتنے واجب اعتقادی اور کتنے واجب عملی ہیں، اور ہر ایک کی تعریف کیا ہے، بدلائل ارشاد ہو۔ جزاکم اللہ تعالٰی من افضل ما جازی علماء امۃ حبیبہ

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم (اللہ تعالٰی آپ کو وہ افضل ترین جزا عطا فرمائے جو اس نے اپنے حبیب کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی امت کے علماء کو عطا فرمائی۔ ت)

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اللھم لک الحمد فرضا لازما وصل علی افضل ارکان الایمان وسلم دائما ایھا السائل الفاضل منحک اللہ علما نافعا ھذا سوال لایھتدی الیہ الا من وفقہ اللہ واللہ یختص برحمتہ من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم۔[1]

اے اللہ! تیرے لئے فرض لازم کے طور پر حمد ہے۔ ایمان کے سب سے افضل رکن پر ہمیشہ درود و سلام نازل فرما۔ سائل فاضل! خدا تمہیں علم نافع بخشے، یہ ایسا سوال ہے جس کی ہدایت اسی کو نصیب ہوتی ہے جسے خدا اپنی توفیق سے نوازے اور اللہ اپنی رحمت سے جسے چاہتا ہے خاص فرماتا ہے اور اللہ بڑے فضل والا ہے۔ (ت)

مجتہد جس شے کی طلب جزمی حتمی اذعان کرے اگر وہ اذعان[2] بدرجہ یقین معتبر فی اصول الدین ہو

اقول[1] والاذعان[2] یعم الظن الغالب والاکبر الذی الملتحق فی الفقھیات بالیقین والیقین بالمعنی الاعم والمعنی الاخص المعتبرین فی العقائد)

اقول (میں کہتا ہوں) اذعان درج ذیل چیزوں کو شامل ہے (۱) ظن غالب اور راجح رائے جو فقہی مسائل کے اندر یقین میں شامل ہے (۲) یقین بمعنی اعم (۳) یقین بمعنی اخص۔ یہ دونوں باب عقائد میں معتبر ہوتے ہیں (ت)

کان اذا اذعن بشیئ فان لم یحتمل خلافہ اصلا کوحدانیۃ اللہ تعالٰی وحقانیۃ محمد صلی اللہ تعالٰی

جب مجتہد کسی بات کا اذعان حاصل ہو تو اگر اس کے خلاف کا بالکل کوئی احتمال نہ ہو۔ جیسے اللہ تعالٰی کی وحدانیت اور محمد صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ھ۱: فرض اعتقادی وفرض عملی وواجب اعتقادی وواجب عملی کی تعریفیں اور مصنف کی جلیل تحقیقیں۔

ھ۲: معنی الاذعان

[1] القرآن الکریم ۳/۷۴

16 (اور اس تقدیر پر مستند نہ ہوگا مگر مجمع علیہ ائمہ دین) تو وہ قسم اعتقادی ہے جس کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

علیہ وسلم فیقین بالمعنی الاخص وان احتمل احتمالا ناشئا لاعن دلیل کامکان ان یکون الذی تراہ زیدا جنیا تشکل بشکلہ فبالمعنی الاعم ومثل الاحتمال لانظر الیہ اصلا ولاینزل العلم عن درجۃ الیقین اما الناشئ عن دلیل فیجعلہ ظنا والکل داخل فی الاذعان ۱۲ منہ۔

حقانیت — تو یہ یقین بمعنی اخص ہے۔ اور اگر احتمال ہو مگر ایسا احتمال جو بغیر کسی دلیل کے پیدا ہوا ہو تو یہ یقین بمعنی اعم ہے۔ جیسے وہ جسے ہم زید یقین کر رہے ہیں اس کے بارے میں یہ احتمال ہوسکتا ہے یہ کوئی جن ہو جس نے زید کی شکل اختیار کرلی ہے۔ ایسا احتمال ذرا بھی قابل لحاظ نہیں ہوتا نہ ہی یہ علم کو درجہ یقین سے نیچے لاسکتا ہے۔ مگر جو احتمال کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو، وہ یقین کو ظن بنادیتا ہے۔ اور یہ تینوں ہی اذعان کے تحت داخل ہیں۔ (ت)

لہ لان ما فیہ خلاف ولو مرجوحا لایصل الی درجۃ ھذا الیقین۔

اس لئے کہ جس میں ائمہ دین کا اختلاف ہے، اگرچہ خلاف مرجوح ہی ہو۔ وہ اس یقین کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ (ت)

عہ اقول والاعتقاد وان ساوی الاذعان فی اصل وضعہ فالمراد بہ ھھنا ھو العلم بالمعنی الاخص المختص بالیقین الاعم والاخص ومنہ قولھم حدیث الاحاد لا یفید الاعتقاد فی باب الاعتقاد۔

اقول (میں کہتا ہوں) لفظ اعتقاد اصل وضع کے اعتبار سے اگرچہ اذعان کا مُساوی ہے مگر یہاں اس سے مراد علم بمعنی اخص ہے جو بقین بمعنی عم و یقین بمعنی اخص سے خاص ہے۔ اس اصطلاح کے تحت علماء کا یہ ارشاد آتا ہے کہ باب اعتقاد میں خبر آحاد مفید اعتقاد نہیں۔ (ت)

ت: معنی الاعتقاد

16
16

منکر عند الفقہاء مطلقاً کافر[1] اور متکلمین کے نزدیک (منکر اس وقت کافر ہے) جبکہ مسئلہ ضروریاتِ دین سے ہو اور یہی عند المحققین احوط و اسلم (زیادہ احتیاط والا اور زیادہ درست۔ ت) اور ہمارے اساتذۂ کرام کا معوّل و معتمد (وثوق اور اعتماد والا۔ ت)[2] ہے ورنہ (یعنی اگر اس مسئلہ پر تمام ائمہ کا اتفاق نہیں

---

[1] اقول ای عند عامۃ مصنفیھم من اصحاب الفتاوٰی وغیرھم من المتاخرین اما ائمتنا الاقدمون فعلی ما علیہ المتکلمون کما حققہ خاتم المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد فی بعض فتاواہ۔

اقول (میں کہتا ہوں) یعنی فقہائے متاخرین میں سے اکثر مصنفین اصحابِ فتاوٰی وغیرہم کے نزدیک (وہ مطلقاً کافر ہے)۔ اور ہمارے ائمہ متقدمین کا مسلک وہی ہے جس پر متکلمین ہیں جیسا کہ خاتم المحققین ہمارے والد ماجد قدس سرہ نے اپنے بعض فتاوٰی میں اس کی تحقیق فرمائی ہے۔ (ت)

[2] وفسرت الضروریات بما یشترک فی علمہ الخواص والعوام اقول المراد العوام الذین لھم شغل بالدین واختلاط بعلمائہ والافکثیر من جھلۃ الاعراب لاسیما فی الھند والشرق لایعرفون کثیرا من الضروریات لابمعنی انھم لھا منکرون بل ھم عنھا غافلون فشتان ما عدم المعرفۃ ومعرفۃ العدم وان کان جھلا مرکبا فلاتجہل والتحقیق عندی ان الضرورۃ ھھنا بمعنی البداھۃ

ضروریاتِ دین کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ وہ دینی مسائل جن کو خواص و عوام سب جانتے ہوں اقول عوام سے مراد وہ لوگ ہیں جو دینی مسائل سے ذوق و شغل رکھتے ہوں اور علماء کی صحبت سے فیضیاب ہوں ورنہ بہت سے اعرابی جاہل خصوصاً ہندوستان اور مشرق میں۔ ایسے ہیں جو بہت سے ضروریاتِ دین سے آشنا نہیں۔ اس معنی پر نہیں کہ ان ضروریاتِ دین کے منکر ہیں، بلکہ وہ ان سے غافل ہیں۔ بڑا فرق ہے عدمِ علم اور علمِ عدم میں۔ خواہ یہ جہل مرکب ہی ہو۔ تو اس فرق سے بے خبری نہ رہے۔ اور میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ ضرورت یہاں بداہت کے (باقی برصفحۂ آئندہ)

ف: معنی ضروریات الدین

ہے تو) واجب اعتقادی ہے، پھر اگر مجتہد کو بنظرِ دلائلِ شرعیہ جو اس پر ظاہر ہوئے اس طلب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وقد تقرر ان البداهة والنظرية تختلف باختلاف الناس فرب مسألة نظرية مبنية علی نظرية اخری اذا تبین المبنی عند قوم حتی صار اصلا مقررا وعلما ظاهرا فالاخری التی لم تکن تحتاج فی ظهورها الا الی ظهور الاولی تلتحق عندهم بالضروریات وان کانت نظریة فی نفسها الا تری ان کل قوس لم تبلغ ربعا تاما من اربعة ارباع الدور وجود کل من القاطع والظل الاول لها بدیهی عند المهندس لایحتاج اصلا الی اعمال نظر و تحریك فکر بعد ملاحظة المصادرة المشهورة المسلمة المقررة وان کان هو والمصادرة کلاهما نظریین فی انفسهما هکذا حال ضروریات الدین۔

معنی میں ہے۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ مختلف لوگوں کے اعتبار سے بداہت و نظریت بھی مختلف ہوتی ہے۔ بہت سے نظری مسائل کی بنیاد کسی اور نظری مسئلہ پر ہوتی ہے۔ اگر وہ بنیاد کسی طبقہ کے نزدیک روشن و واضح ہو کر ایک مقررہ قاعدہ اور واضح علم کی حیثیت اختیار کرلے تو دوسرا مسئلہ جس کے واضح ہونے کے لئے نہیں اسی پہلے مسئلہ کے واضح ہونے کی ضرورت تھی، اس طبقہ کے نزدیک ضروریات کی صف میں آجاتا ہے اگرچہ وہ بذاتِ خود نظری تھا۔ دیکھئے ہندسہ داں (جیومیٹری والے) کے نزدیک یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ ہر وہ قوس جو دور کے چار ربع ہیں سے ایک کامل ربع کے برابر نہ پہنچے اس کے لئے قاطع اور ظل اول ہونا ضروری ہے۔ اس میں کسی نظر کے استعمال اور فکر کو حرکت دینے کی ضرورت نہیں جب کہ وہ مشہور مسلّم مقرر مصادرہ ملحوظ ہو اگرچہ یہ کلیہ اور وہ مصادرہ بذاتِ خود دونوں ہی نظری ہیں۔ یہی حال ضروریاتِ دین کا ہے (کہ بعض لوگوں کے لئے بدیہی، بعض کے لئے نظری اور بعض کے لئے نامعلوم ۱۲ مترجم) (ت)

جزمی میں اصلاً شبہہ نہیں ۔ بایں وجہ اس کی نظر میں اس شئے کا وجود شرطِ صحت و براءتِ ذمہ

له وان كان عارفا بخلاف ما فان سطوع انوار الحجج الالٰهية ربما يبلغ عنده مبلغا يقول اذا جاء نهر الله بطل نهر معقل وعن هذا ربما اوّل القطعيات الاٰتية على خلاف ما عن له كما وقع لسيدنا ابي ذر رضي الله تعالٰى عنه في مسئلة الكنز وقوله في سيدنا عبد الرحمٰن بن عوف رضي الله تعالٰى عنه ما قال مع القطعيات الواردة في حق البدريين عموما والعشرة خصوصا رضي الله تعالٰى عنهم احسن الرضا وعن هذا ترى ائمتنا وغيرهم قائلين في كثير من الاجتهاديات المختلف فيها بين الائمة ان هذا مما لا يسوغ الاجتهاد فيه حتى ينقض القضاء به كحل

اگرچہ وہ جانتا ہو کہ اس میں کوئی خلاف بھی ہے اس لئے کہ خدا کی حجتوں کے انوار کی تابندگی بعض اوقات اس کی نظر میں اس حد کو پہنچ جاتی ہے کہ وہ کہتا ہے جب خدا کی نہر آگئی تو معقل کی نہر بیکار ہوگئی ۔ یہی سبب ہوتا ہے کہ بعض اوقات وہ ان قطعیات کی بھی تاویل کرتا ہے جو اس پر ظاہر شدہ مسئلہ کے خلاف آتے ہیں جیسے سیدنا ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مسئلہ کنز میں ہوا (جمہور صحابہ کرام کے نزدیک کنز وہ مال ہے جس میں فرض زکوٰۃ کی ادائیگی نہ ہوئی ہو، اور حضرت ابوذر کا قول یہ ہے کہ حاجت سے زیادہ جو بھی مال ہے وہ کنز ہے اسے رکھنے پر عذاب ہوگا اس قول کے خلاف جو قطعیات وارد ہیں وہ ان کی تاویل کرتے ہیں ۱۲ مترجم) اور (مالدار صحابی) سیدنا عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالٰی عنہ کے بارے میں انھوں نے بہت کچھ کہہ ڈالا باوجودیکہ اصحاب بدر کے بارے میں عموماً اور عشرہ مبشرہ کے بارے میں خصوصاً بہت سی قطعی احادیث وارد ہیں، انہیں خدا برتر کی بہترین رضا و خوشنودی حاصل ہو ــــ اور اسی وجہ سے آپ ہمارے ائمہ اور دوسرے حضرات کو دیکھیں گے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: جلیل، ربما یحصل للمجتہد القطع بما یری مع علم الخلاف۔

بمعنی عدم بقائے اشتغال قطعی ہے، یعنی اگر وہ کسی عمل میں فرض ہو تو بے اس کے وہ عمل باطل محض ہو اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

متروك التسمية عمدا وغير ذلك فهو مع علم الخلاف جازم بالحكم ومع جزمه به منكر للاكفار بالخلاف والانكار وهذا الذي اشرت اليه علم عزيز عليك ان تحتفظ به فانه يحل باذن الله تعالى عقدا حار في حلها حائرون وبار بجهلها بائرون" والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم[1]۔

کرو وہ ائمہ کے درمیان بہت سے اختلافی اجتہادی مسائل میں کہتے ہیں کہ یہ ان احکام میں سے ہیں جن میں اجتہاد کی گنجائش نہیں یہاں تک کہ ان کے متعلق قضا باطل ہے جیسے اس مذبوح جانور کی حلت جسے ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا قصداً ترک کر دیا گیا ہو۔ اور ایسے ہی دیگر مسائل تو مجتہد اختلاف سے واقفیت کے باوجود حکم پر جزم رکھتا ہے اور جزم کے باوجود اس کے مخالف اور منکر کی تکفیر سے انکار کرتا ہے۔ یہ جس کی طرف میں نے اشارہ کیا بہت نادر اور رفیع علم ہے جسے محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ اس سے باذنِ الٰہی بہت سے عقدے حل ہو جاتے ہیں جن میں کچھ لوگ حیرت زدہ ہیں اور جن سے ناآشنائی کے باعث کچھ لوگ ہلاکت میں پڑے۔ اور خدا جسے چاہتا ہے سیدھی راہ کی ہدایت دیتا ہے۔ (ت)

[2]اقول وزدت هذا لان قولهم[ف] ما يفوت بفوته الجواز المراد فيه بالجواز الصحة

اقول (میں کہتا ہوں) یہ اضافہ میں نے اس لئے کیا کہ علماء کے قول "فرض وہ ہے جس کے نہ ہونے سے جواز نہ ہو" میں جواز سے مراد صحت

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف: تطفل على الكافي وغيره كثير من المعتبرات۔

[1] القرآن الكريم ۲/ ۲۱۳

مستقل مطلوب ہے تو یہ اس کے برأت ذمہ نہ ہونے پر اسے جزم ہو تو فرض عملی ہے۔ اور اگر خود اس کی ادا کے بارے میں بھی طلب جزمی جزمی نہیں تو واجب عملی کہ بغیر اس کے حکم صحت حاصل اور برأت ذمہ محتمل۔ وقد علم بذٰلك حد كل واحد منها (اس بیان سے ان میں سے ہر ایک کی تعریف معلوم ہوگئی۔ ت) بحرالرائق میں ہے:

في التحرير الفرض ما قطع بلزومه وعرفه في الكافي بما يفوت الجواز بفوته وهو يشمل كل فرض بخلاف الاول اذ يخرج عنه المقدار في مسح الرأس فانه فرض مع انه ثبت بظني لكنه تعريف بالحكم موجب للدور والظاهر من كلامهم في الاصول والفروع ان المفروض على نوعين

تحریر میں ہے فرض وہ ہے جس کا لازم ہونا قطعی ہو۔ اور کافی میں اس کی یہ تعریف کی ہے کہ جس کے نہ ہونے سے عمل کا جواز نہ ہو۔ اور یہ تعریف ہر فرض کو شامل ہے بخلاف تعریف اول کے، اس لئے کہ اس تعریف سے مسح سر کی مقدار خارج ہوجاتی ہے کیونکہ وہ فرض تو ہے مگر اس کا ثبوت دلیل قطعی سے نہیں بلکہ ظنی سے ہے۔ لیکن دوسری تعریف حکم کے ذریعہ تعریف ہے جو دَور کا باعث ہے اور اصول وفروع میں کلام علماء سے ظاہر یہ ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا الحل لفوته بفوت كل واجب ولو عمليا والشيئ قد يكون فرضا براسه وفوات الصحة انما كان يشمل الاول فزدت الاخر وفسرته بما مر لاخراج الواجب العملي فافهم۔

حلت نہیں کیونکہ حلت تو کسی بھی واجب کے فقدان سے مفقود ہوجاتی ہے خواہ واجب عملی ہی ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ عمل خود مستقلاً فرض ہوجاتا ہے اور یہ کہنا کہ جس کے نہ ہونے سے عمل کی صحت نہ ہو صرف اسی فرض کو شامل ہے جو دوسرے عمل میں فرض ہو اس لئے میں نے "برأت ذمہ" کا اضافہ کیا (تاکہ فرض مستقل بھی تعریف میں داخل ہوجائے) اور اس کی تفسیر "عدم بقائے اشتغال" سے کی تاکہ واجب عملی اس تعریف سے نکل جائے۔ تو اسے سمجھئے۔ (مزید توضیح آگے خود عبارت مصنف میں موجود ہے ۱۲ مترجم)۔ (ت)

قطعي وظني هو في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفوته فالمقدار في مسح الرأس من الثاني وعند الاطلاق ينصرف الى الاول لكماله والفارق بين الظني القوي المثبت للفرض والظني المثبت للواجب خصوص المقام وليس اكفار جاحد الفرض لازما له وانما هو حكم الفرض القطعي المعلوم من الدين بالضرورة وذكر في النهاية انه يجوز ان يكون الفرض في مقدار المسح بمعنى الواجب لالتقائهما في معنى اللزوم وتعقب بانه مخالف لما اتفق عليه الاصحاب اذ لا واجب في الوضوء وقد يدفع بان الذي وقع الاتفاق عليه هو الواجب الذي لا يفوت الجواز بفوته بل يحصل بتركه النقصان والكلام هنا في الواجب الذي يفوت الجواز بفوته فلا مخالفة اهـ مختصرا[1]۔

(۱) قطعی (۲) ظنی، ایسا ظنی جو عمل میں قطعی کی حیثیت رکھتا ہے اس طرح کہ اس کے نہ ہونے سے بھی جوازِ عمل نہیں ہوتا۔ تو مسحِ سر کی مقررہ مقدار قسمِ دوم کے تحت ہے۔ اور فرضِ مطلق بولا جائے تو قسمِ اول کی طرف راجع ہوتا ہے اس لئے کہ کامل وہی ہے۔ اور دلیلِ ظنی قوی جس سے فرض کا ثبوت ہوتا ہے اور دلیلِ ظنی جس سے واجب کا ثبوت ہوتا ہے دونوں میں فرق خصوصیتِ مقام سے ہوتا ہے۔ اور منکر کی تکفیر ہر فرض کا حکم لازم نہیں بلکہ یہ صرف فرضِ قطعی کا حکم ہے جس کا دین میں ہونا بالضرورۃ معلوم ہے۔ نہایہ میں مذکور ہے کہ ہو سکتا ہے مقدارِ مسح میں فرض بمعنی واجب ہو اس مناسبت سے کہ لزوم کا معنی دونوں ہی کو شامل ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بات حنفیہ کے اس متفقہ قول کے برخلاف ہے کہ "وضو میں کوئی واجب نہیں"۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ جس کے نہ ہونے پر اتفاق ہے وہ واجب وہ ہے جس کے فقدان سے صحت وجواز مفقود نہ ہو بلکہ جس کے ترک سے عمل میں نقص رہ جائے اور یہاں اس واجب سے متعلق گفتگو ہے جس کے فقدان سے جواز مفقود ہو جائے۔ لہٰذا کلامِ نہایہ اتفاقِ حنفیہ کے خلاف نہیں اھ مختصراً (ت)۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۰

علامہ سید طحطاوی نے حاشیۂ درمختار میں عبارت مذکور لفظ خصوص المقام تک نقل کرکے فرمایا :

وفی النھر ما یفید ان دلیل الفرض العملی اقوی[۱] اھ۔
اقول ھذا مستفاد من البحر ایضا لقولہ والفارق بین الظنی القوی المثبت للفرض والظنی المثبت للواجب خصوصیۃ الاول بالقوی دون الاٰخر ولم یرد ان الدلیلین لایکون الاعلی حد سواء فی القوۃ ثم یظھر افادۃ الافتراض بخصوص المقام وای خصوص یفیدہ بعد مالم یظھر فی الدلیل قوۃ فوق ما یفید الوجوب وانما اراد ان بخصوص المقام وحفوف القرائن و امور تظھر للمجتھد یتقوی الظنی قوۃ تکاد تبلغہ درجۃ القطعی فھذا الدلیل الاقوی یثبت الفرض العملی ھذا تقریر کلامہ۔

اور نہر سے مستفاد ہوتا ہے کہ فرض عملی کی دلیل (واجب کی بہ نسبت) زیادہ قوی ہوتی ہے اھ
اقول (میں کہتا ہوں) یہ بھی بحر ہی سے مستفاد ہے اس لئے کہ اس میں لکھا ہے " فرض کو ثابت کرنے والی دلیل ظنی قوی اور واجب کو ثابت کرنے والی دلیل ظنی میں فرق خصوصیت مقام سے ہوتا ہے" تو اوّل کو قوی سے موصوف کیا اور دوم کو نہ کیا۔ اور ان کا مقصد یہ نہیں ہے کہ قوت میں دونوں دلیلیں بالکل برابر ہوں گی پھر مقام کی خصوصیت سے فرضیت مستفاد ہوگی۔ جب دلیل میں افادۂ وجوب کرنے والی دلیل سے زیادہ کوئی قوت ہی نہ ہو تو پھر کون سی خصوصیت رہ جاتی ہے جس سے فرضیت مستفاد ہو۔ ان کی مراد یہی ہے کہ مقام کی خصوصیت، قرائن کے ہجوم اور مجتہد پر منکشف ہونے والے امور سے دلیل ظنی کو ایسی قوت مل جاتی ہے کہ وہ تقریباً قطعی کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی قوی تر دلیل سے فرض عملی کا ثبوت ہوتا ہے۔ یہ کلام بحر کی تقریر ہوئی۔

ف : معروضۃ علی السید الطحطاوی۔

---

[۱] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۶۱

وانا اقول[۱] وباللہ التوفیق۔ بل[۲] القطع علی ثلثۃ اوجہ، قطع عام یشترک فیہ الخواص والعوام وھوالحاصل فی ضروریات الدین، وخاص یختص بمن مارس العلم وھوالحاصل فی سائر الفرائض الاعتقادیۃ المجمع علیہا، والثالث قطع اخص یختلف فی حصولہ العلماء کما اختلف فی حصول الثانی العوام والعلماء۔

اور میں کہتا ہوں ۔ وباللہ التوفیق۔ بلکہ قطعیت کی تین صورتیں ہیں ۔ (۱) عام قطعیت جس میں عوام وخواص سب شریک ہوں ۔ یہ ضروریات دین میں ہوتی ہے ۔ (۲) خاص قطعیت جو علم سے شغف رکھنے والوں کے ساتھ خاص ہے ۔ یہ وہ ہے جو دیگر اجماعی فرائض اعتقادیہ میں ہوتی ہے ۔ (۳) اخص قطعیت جس کا حصول علما میں کسی کو ہوتا ہے کسی کو نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے ان کے درمیان باہم فرق ہوتا ہے، جیسے قسم دوم کے حاصل ہونے میں عوام اور علما کے درمیان فرق ہوتا ہے ۔

فربما یؤدی ذھن عالم الی قرائن ھجمت وحفت فرفعت عندہ الظنی الی منصۃ الیقین ولا تظھر ذلک لغیرہ او تظھر فتظھر لہ معارضات تردھا الی المرتبۃ الاولی من الظن واعتبرہ بمسألۃ سمعہا صحابی من النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم شفاھا وبلغ غیرہ باخبارہ فھو قطعی عندہ ظنی عندھم

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ ایک عالم کا ذہن کچھ ایسے قرائن پالیتا ہے جو دلیل کے گرد احاطہ و ہجوم کئے ہیں جن کے باعث اس کے نزدیک وہ دلیل ظنی درجۂ یقین تک پہنچ جاتی ہے ۔ اور وہ قرائن دوسرے عالم پر عیاں نہیں ہوتے ۔ یا عیاں ہوتے ہیں تو ان کے کچھ معارض قرائن بھی اس کے سامنے جلوہ نما ہوتے ہیں جو دلیل کو پھر اسی درجۂ ظن پر لوٹا دیتے ہیں ۔ اسے یوں سمجھئے کہ ایک مسئلہ ہے جسے کسی صحابی نے خود زبان رسول صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم سے سُنا اور دوسروں کو اس صحابی کے بتانے سے معلوم ہوا تو اس

ف۱ : تطفّل علی البحر وغیرہ کثیر من المعتبرات۔

ف۲ : تحقیق المصنف ان القطع علی ثلثۃ اقسام۔

فالمجتهد لا يثبت الافتراض الا بما حصل له القطع به فان كان العلماء كلهم قاطعين به كان فرضا اعتقاديا وان كان قطعا خاصا بهذا المجتهد كان فرضا عليا هذا ماظهر لي وارجو ان يكون صوابا ان شاء الله تعالٰی والیه اشرت فيما قررت فاعرفت۔

صحابی کے نزدیک وہ قطعی ہے اور دوسروں کے نزدیک ظنی ہے ۔ تو مجتہد فرضیت کا اثبات اسی دلیل سے کرتا ہے جس کے متعلق اسے قطعیت حاصل ہوچکی ہے ۔ اگر یہی قطعیت تمام علماء کے نزدیک حاصل ہے تو وہ فرض اعتقادی ہے ۔ اور اگر قطعیت خاص اسی مجتہد کو حاصل ہے تو اس کے نزدیک وہ فرض عملی ہے ۔ یہ وہ ہے جو مجھ پر منکشف ہوا ۔ اور امید رکھتا ہوں کہ ان شاء اللہ تعالٰی درست ہوگا ، اسی کی طرف میں نے اپنی تقریر بالا میں اشارہ کیا ہے ۔ تو اس سے باخبر رہئے ۔ (ت)

علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں کلام مذکور بحر کے مؤیدات عبارات نہایہ وشرح قہستانی سے نقل کرکے فرمایا :

ولا يخفى مخالفته لما اطبق عليه الاصوليون من ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي لاشبهة فيه[1]

مخفی نہیں کہ یہ اس کے برخلاف ہے جس پر اہل اصول کا اتفاق ہے کہ "فرض وہ ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہہ نہ ہو ۔ (ت)

پھر اصولِ بزدوی کی عبارت ذکر کی اور مغنی ومنتخب وتنقیح وتلویح وتحریر ومنار وغیرہا کا حوالہ دیا ۔

اقول وهذا بعيد من مثله رحمه الله تعالٰی فهذا اصطلاح فقهي ولا يقضي عليه اصطلاح

اقول ایسا اعتراض علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی جیسی شخصیت سے بعید ہے ۔ کیونکہ یہ ایک فقہی اصطلاح ہے جس کے خلاف خاص اصولی

ف : معروضۃ علی منحۃ الخالق ۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۰

خاص اصولی مع انه هو[1] الناقل ههنا وفی رد المحتار عن التلویح ان استعمال الفرض فیما ثبت بظنی والواجب فیما ثبت بقطعی شائع مستفیض کقولهم الوتر واجب فرض وتعدیل الارکان فرض ونحو ذٰلك یسمی فرضا عملیا فلفظ الواجب یقع علی ماهو فرض علما وعملا کصلٰوة الفجر وعلٰی ظنی هو فی قوة الفرض فی العمل کالوتر حتی یمنع تذکرہ صحة الفجر کتذکر العشاء وعلٰی ظنی هو دون الفرض فی العمل وفوق السنة کتعیین الفاتحة حتی لاتفسد الصلٰوة بترکها لکن تجب سجدة السهو اھ[2]۔

ثم لعله لامساغ للشبهة اصلا فیما قررت فان الفرض لم یثبت عند المجتهد الابدلیل قطعی عندہ وان لم یکن کذٰلك عند غیرہ فافهم۔

اصطلاح سے فیصلہ نہیں ہوسکتا، باوجودیکہ خود علامہ شامی ہی یہاں (منحۃ الخالق میں) اور رد المحتار میں تلویح سے ناقل ہیں کہ دلیل ظنی سے ثابت شدہ میں فرض، اور قطعی سے ثابت شدہ میں واجب کا استعمال رائج اور مشہور ہے جیسے کہتے ہیں، وتر واجب فرض ہے، تعدیل ارکان فرض ہے اور اس کے مثل کو فرض عملی کہا جاتا ہے۔ تو لفظ واجب کا اطلاق ایک تو اس چیز پر ہوتا ہے جو اعتقاداً اور عملاً دونوں طرح فرض ہے۔ جیسے نماز فجر اور اس ظنی پر بھی ہوتا ہے جو عمل میں فرض کی حیثیت رکھتا ہے جیسے نماز وتر یہاں تک کہ یاد آجائے کہ وتر نہ پڑھے تھے تو اسے ادا کئے بغیر فجر پڑھنا درست نہیں جیسے عشاء نہ پڑھنا یاد آجائے تو فجر نہیں ہوسکتی۔ اور (واجب کا اطلاق) اس ظنی پر بھی ہوتا ہے جو عمل میں فرض سے فروتر اور سنت سے بالاتر ہے جیسے قراءت نماز میں سورۂ فاتحہ کی تعیین کہ اسکے ترک سے نماز فاسد نہیں ہوتی مگر سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے اھ۔

علاوہ ازیں امید ہے کہ میری تقریر میں اس اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ (تقریر مذکور کے مطابق) مجتہد کے نزدیک فرض کا ثبوت ایسی ہی دلیل سے ہے جو اس کے نزدیک قطعی ہے اگرچہ دوسرے کے نزدیک وہ دلیل ایسی نہ ہو۔ تو اسے سمجھئے۔ (ت)

---

[1] منحۃ الخالق علی البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۰

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی الفرض القطعی والظنی داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۴

در مختار میں ہے:

الفرض ماقطع بلزومه حتی یکفر جاحده کاصل مسح الرأس وقد یطلق علی العملی وھو مایفوت الصحة بفواته کالمقدار الاجتھادی فی المفروض فلا یکفر جاحده۔[1]

فرض وہ ہے جس کا لازم ہونا قطعی ہو یہاں تک کہ اس کا منکر کافر ہوجائے گا جیسے اصل مسحِ سر، اور فرض کبھی عملی کو بھی کہا جاتا ہے اور یہ وہ ہے جس کے نہ ہونے سے صحت نہ ہو جیسے فرائض میں اجتہاد سے مقرر شدہ مقداریں، تو اس کا منکر کافر نہ ہوگا۔ (ت)

رد المحتار میں ہے:

اقول بیان ذلك ان الادلة السمعیة اربعة،

میں کہتا ہوں اس کا بیان یہ ہے کہ سمعی دلیلیں چار قسم کی ہیں:

الاول قطعی الثبوت والدلالة کنصوص القرآن المفسرة المحکمة والسنة المتواترة التی مفھومھا قطعی۔

(۱) وہ دلیل جو ثبوت اور دلالت دونوں میں قطعی ہو (ایک تو خود وہ یقینی طور پر ثابت ہو، دوسرے یہ کہ معنی مطلوب پر اس کی دلالت اور اس سے مقصود کا اثبات بھی قطعی و یقینی ہو) جیسے قرآن کریم کے مفسر محکم نصوص اور وہ حدیث متواتر جس کا معنی قطعی ہے۔

الثانی قطعی الثبوت ظنی الدلالة کالآیات المؤولة۔

(۲) وہ دلیل جو ثبوت میں قطعی اور دلالت میں ظنی ہو۔ جیسے وہ آیات جن کے معنی میں تاویل کی گئی ہے۔

الثالث عکسه کاخبار الآحاد التی مفھومھا قطعی۔

(۳) اس کے برعکس (وہ دلیل جو ثبوت میں ظنی اور دلالت میں قطعی ہو) جیسے وہ احادیث آحاد جن کا معنی قطعی ہے۔

الرابع ظنیھما کاخبار الآحاد التی مفھومھا ظنی۔

(۴) وہ دلیل جو ثبوت و اثبات دونوں میں ظنی ہو، جیسے وہ اخبار آحاد جن کا معنی ظنی ہے۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۸

فبالاول يثبت الفرض والحرام وبالثاني والثالث الواجب وكراهة التحريم وبالرابع السنة والمستحب، ثم ان المجتهد قد يقوى عنده الدليل الظني حتى يصير قريبا عنده من القطعي فما ثبت به يسميه فرضا عمليا لانه يعامل معاملة الفرض في وجوب العمل ويسمى واجبا نظرا الى ظنية دليله فهو اقوى نوعي الواجب واضعف نوعي الفرض، بل قد يصل خبر الواحد عنده الى حد القطعي، ولذا قالوا انه اذا كان متلقى بالقبول جاز اثبات الركن به حتى ثبتت ركنية الوقوف بعرفات بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الحج عرفة۔[1]

قسم اول سے فرض وحرام، دوم وسوم سے واجب کراہت تحریم اور چہارم سے سنت ومستحب کا ثبوت ہوتا ہے۔ پھر مجتہد کی نظر میں دلیل ظنی کبھی اتنی قوی ہو جاتی ہے کہ اس کے نزدیک وہ قطعی کے قریب پہنچ جاتی ہے تو ایسی دلیل سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اسے وہ "فرض عملی" کہتا ہے کیونکہ وجوب عمل کے بارے میں اس کے ساتھ فرض کا معاملہ ہوتا ہے۔ اور اسے اس کی دلیل کی ظنیت کا لحاظ کرتے ہوئے واجب بھی کہا جاتا ہے۔ تو یہ واجب کی دونوں قسموں (اعتقادی وعملی) میں سے اقوی اور فرض کی دونوں قسموں (اعتقادی وعملی) میں سے اضعف ہے۔ بلکہ مجتہد کے نزدیک کبھی خبر واحد بھی قطعی کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔ اسی لئے علماء نے فرمایا ہے کہ خبر واحد جب قبول مجتہدین سے سرفراز ہو تو اس سے رکنیت کا بھی اثبات ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عرفات میں وقوف کی رکنیت حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد "الحج عرفة" (حج وقوف عرفہ ہے) سے ثابت ہوئی۔ (ت)

اس کے بعد عبارت مذکورہ توضیح نقل فرمائی۔

اقول اولاً هذا الكلام كله مذكور في الطحطاوي عن النهر بمحصله سوى ما افاد بقوله بل قد يصل الخ

اقول اس پورے کلام کا مضمون اور حاصل حاشیہ طحطاوی میں النہر الفائق کے حوالے سے مذکور ہے سوا اس مضمون کے جو آخر میں ان الفاظ

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ مطلب قد یطلق الفرض علی ما لیس الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۴

وهو كلام كاف في ابداء الفرق في الفرض والواجب العمليين وصدره وان كان على سنن ما قاله البحر حيث قال قريبا من القطعي فآخره وذكر حديث عرفة ناظر الى التحقيق الذي نحوت اليه وبالله التوفيق۔

سے بیان کیا ہے کہ "بلکہ مجتہد کے نزدیک کبھی خبر واحد بھی قطعی کی حد تک پہنچ جاتی ہے" الخ۔ یہ کلام فرض عملی اور واجب عملی کے فرق کی وضاحت کے لئے کافی ہے۔ اور اس کا ابتدائی حصہ اگرچہ کلام بحر ہی کے طرز پر ہے کہ یہ کہا کہ "مجتہد کے نزدیک کبھی دلیل ظنی" "قطعی کے قریب" پہنچ جاتی ہے۔ مگر آخری حصہ اور حدیث عرفہ کا تذکرہ اسی تحقیق کی طرف ناظر ہے جو میں نے اختیار کی۔ اور توفیق خدا ہی کی جانب سے ہے۔

لكن في مطاويه ابحاث طوال يخرج الاسترسال فيه عن [ف۱] قصد المقال بيد انه لا ينبغي اخلاء المقام عن افادة ان ما ذكر تبعا للطحطاوي والنهر وكثيرين من الفارق بين الوجوب و بين السنية والاستحباب من ان ثبوت الاول بما فيه ظنية في احد طرفي الثبوت والاثبات والاخيرين بما فيه ظنية في كليهما غير [ف۲] مسلم ولا صواب كيف و حيث الظن بكلا الطرفين لا ينزل الطلب عن المظنونية

لیکن اس کلام کی تہ میں کچھ ایسی لمبی بحثیں ہیں جن میں عنانِ قلم کو آزادی دے تو ہم اصل مقصود سے دور نکل جائیں مگر اس جگہ کم از کم اتنا بتا دینا نامناسب نہ ہوگا کہ علامہ شامی نے طحطاوی اور صاحب نہر کی تبعیت میں وجوب کے درمیان اور سنیت واستحباب کے درمیان جو فرق ذکر کیا ہے کہ وجوب کا ثبوت ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس کے ثبوت یا اثبات کسی ایک میں ظنیت ہو اور سنیت واستحباب کا ثبوت ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس کے ثبوت اور اثبات دونوں میں ظنیت ہو، یہ فرق نہ تو قابل تسلیم ہے نہ بجائے خود صحیح و درست ہے۔ اور یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے جب کہ ثبوت و اثبات دونوں

ف۱ : تطفل علی النہر الفائق والطحطاوی ورد المحتار وکثیرین ۔

ف۲ : تحقیق ان الدلیل الظنی الثبوت والاثبات معًا ھل یثبت الوجوب ام الاستنان ۔

والرجحان. وهو ملاك امر الوجوب لاغير، وانما الفرق بين الفريقين بنفس الطلب فقد يكون حتميا ويفيد الوجوب عند الظنية ثبوتا او اثباتا او معا، وقد يكون ندبيا ترغيبيا فيفيد السنية او الاستحباب ولو كان قطعيا يقينيا ثبوتا واثباتا فان القطع انما حصل على الترغيب والارشاد دون الطلب الجازم حتى يبقى فيه للمكلف خيار وهذا ظاهر جدا هذا ما ظهر للعبد الضعيف۔

ثم رأيت المحقق حيث اطلق افاد في الفتح ما جنحت اليه واومى الى ما عولت عليه حيث قال بعد ما بحث وجوب التسمية في الوضوء "فان قيل يرد عليه ما قالوه من ان الادلة السمعية على اربعة اقسام الرابع ما هو ظني الثبوت والدلالة وحكمه افادة السنية والاستحباب

کو اگر ظن نے احاطہ کر رکھا ہے تو اس کی وجہ سے طلب (بجاآوری کا مطالبہ) تو مظنونیت اور رجحان کے درجہ سے فروتر نہیں ہو جاتی۔ اور وجوب کا مدار اسی پر ہے کسی اور پر نہیں۔ دونوں فریقوں (ایک واجب دوسرا سنیت و استحباب) میں فرق صرف "طلب" سے ہوتا ہے۔ طلب کبھی حتمی ہوتی ہے۔ اور وجوب کا افادہ کرتی ہے اگر ثبوت یا اثبات دونوں ظنی ہوں۔ اور کبھی ندبی و ترغیبی ہوتی ہے تو سنیت یا استحباب کا افادہ کرتی ہے اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں ہی قطعی یقینی ہوں۔ اس لئے کہ قطعیت ترغیب و ارشاد ہی سے متعلق حاصل ہوتی ہے۔ طلب جزمی سے متعلق نہیں کہ اس میں مکلف کے لئے کوئی اختیار باقی نہ رہ جائے، اور یہ بہت واضح ہے۔ یہ بندۂ ضعیف پر ظاہر ہوا۔

پھر میں نے دیکھا کہ فتح القدیر میں محقق علی الاطلاق (علامہ ابن ہمام) نے اسی بات کا افادہ فرمایا ہے جس کی طرف میرا رجحان ہوا اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے جس پر میں نے اعتماد کیا۔ انھوں نے وضو میں وجوب تسمیہ کی بحث کرنے کے بعد لکھا ہے، اگر کہا جائے کہ اس پر اس سے اعتراض ہوتا ہے جو علماء نے فرمایا ہے کہ دلائل سمعیہ کی چار قسمیں ہیں، چوتھی قسم وہ دلیل جو ثبوت اور دلالت دونوں میں ظنی ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے سنیت اور استحباب کا

وجعلوا منہ خبر التسمیۃ (یعنی قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لاوضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ[1] فانہ مع احادیتہ یحتمل نفی الفضیلۃ قال) وصرح بعضھم بان وجوب الفاتحۃ لیس من قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لاصلٰوۃ الا بفاتحۃ الکتاب بل بالمواظبۃ من غیر ترك لذلك فالجواب ان ارادوا بظنی الدلالۃ مشترکھا سلمنا الاصل المذکور۔

(ای فان الوجوب لایثبت بالشك، اقول[11] بل لو کان الشك فی احد طرفی الثبوت والاثبات یکفی لتنزیلہ عن

افادہ ہوتا ہے۔ اور علماء نے حدیث تسمیہ کو بھی اسی قسم سے قرار دیا ہے (یعنی حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ اس کا وضو نہیں جس نے وضو میں بسم اللہ نہ پڑھی۔ اس لئے کہ اس حدیث کا ثبوت ظنی ہے کیونکہ خبر واحد ہے اور وجوب پر اس کی دلالت بھی ظنی ہے اس لئے کہ اس مفہوم میں اس معنی کا احتمال ہے کہ اس کا وضو کامل و افضل نہیں جس نے تسمیہ نہ پڑھی) اور بعض حضرات نے صراحت کی ہے کہ نماز میں قراءت فاتحہ کا وجوب سرکار اقدس صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد: "لاصلٰوۃ الا بفاتحۃ الکتاب" (نماز نہیں مگر فاتحۃ الکتاب سے) سے نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر سرکار نے مداومت فرمائی اور نماز میں اس کی قراءت کبھی ترک نہ کی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ ہمیں تسلیم ہے اگر ظنی الدلالۃ سے مراد مشترک الدلالۃ ہو۔ (یعنی یہ کہ دلیل میں دو یا زیادہ معانی نکلتے ہیں اور کسی معنی کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے ہر ایک میں شک ہے ۱۲ مترجم)

(یعنی اس لئے کہ وجوب شک سے ثابت نہیں ہوتا۔ اقول بلکہ شک اگر ثبوت اور اثبات دونوں میں سے ایک ہی میں ہو تو بھی وہ دلیل کو اثبات وجوب کے درجہ سے نیچے لانے کے لئے

---

[1] جامع الترمذی باب ماجاء فی التسمیۃ عند الوضوء حدیث ۲۵ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۰۱

17 مرتبۃ اثبات الایجاب — ثم اقول[۱] غیر ان ھذا الاحتمال لامساغ لہ فی کلامھم بعد ملاحظۃ المقابلات اعنی ان ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ والعکس یثبتان الوجوب فلیس المراد بالظن الا المصطلح (قال) ومنعنا کون الخبرین من ذلک بل نفی الکمال فیھما احتمال یقابلہ الظھور (ای فلیس مشکوکا بل موھوما قال) فان[۲] النفی متسلط علی الوضوء و الصلوۃ فیھما فان قلنا النفی لایتسلط علی نفس الجنس بل ینصرف الی حکمہ وجب اعتبارہ فی الحکم الذی ھو الصحۃ فانہ المجاز الاقرب الی الحقیقۃ وان قلنا یتسلط ھنا (علی الجنس) لانھا حقائق شرعیۃ فینتفی شرعا لعدم الاعتبار

کافی ہے — ثم اقول مگر فقہاء کے کلام میں ظنی الدلالۃ بمعنی مشترک الدلالۃ ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوسکتا جب کہ یہ ملاحظہ کرلیا جائے کہ وہ ظنی بمقابلہ قطعی بول رہے ہیں۔ دیکھئے وہ یُوں کہتے ہیں، دلیل ثبوت میں ظنی، دلالت میں قطعی ہو یا اس کے برعکس ثبوت میں قطعی، دلالت میں ظنی ہو تو اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ ظن سے مراد وہی ظن اصطلاحی ہے۔ آگے فرماتے ہیں:) مگر ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ تسمیہ اور فاتحہ سے متعلق دونوں حدیثیں ظنی بمعنی مشترک ہیں (۱ھ، ان میں نفی صحت اور نفی کمال دونوں معنی پر یکساں دلالت ہوئے اور کسی کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے ہر ایک میں شک ہے ۱۲م) بلکہ (نفی صحت کا معنی ظاہر و متبادر ہے اور ۱۲م) نفی کمال کا احتمال ایسا ہے کہ ظاہر اس کی مخالفت کررہا ہے (مقصد یہ ہے کہ اب یہ احتمال مشکوک نہیں بلکہ اس سے بھی فروتر محض موہوم ہوگا) اس لئے کہ حدیث "لاوضوء" اور حدیث "لاصلوۃ" میں نفی وضو اور نماز پر وارد ہے۔ اب اگر ہم یہ کہیں کہ نفی خود جنس کی نہیں ہوتی بلکہ اس کے حکم کی ہوتی ہے تو نفی اس کے حکم یعنی صحت میں ماننا ہوگا کیونکہ نفی صحت ہی

---

[۱] : تطفل علی فتح القدیر۔

[۲] : نحو لاصلوۃ ظاھر فی نفی الصحۃ لا الکمال۔

17/17

شرعا وان وجدت حسا فالظاهر في المراد نفي الكمال على كلا الوجهين احتمال هو خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل۔

وہ مجاز ہے جو حقیقت سے قریب تر ہے (اب حاصل یہ ہوگا کہ بغیر تسمیہ وضو نہیں یعنی صحتِ وضو نہیں اور بغیر فاتحہ نماز نہیں یعنی صحتِ نماز نہیں ۱۲م)۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ نفی یہاں خود جنس کی ہو رہی ہے اس لئے کہ وضو اور نماز یہ سب حقائق شرعیہ ہیں اور جب شرعاً ان کا اعتبار نہ ہوگا تو یہ شرعی طور پر بے ثبوت اور معدوم ہوں گی اگرچہ حسی طور پر موجود ہوں (اب معنی یہ ہوگا کہ بے تسمیہ کے وضو کا اور بے فاتحہ کے نماز کا، شریعت میں وجود و ثبوت ہی نہیں ۱۲م) تو اس تقدیر پر مراد اور زیادہ ظاہر واضح ہے۔ اور دونوں تقدیروں پر نفی کمال کا احتمال خلافِ ظاہر ہے جس کی طرف بغیر کسی دلیل کے رجوع نہیں کیا جا سکتا۔

وان ارادوا به ما فيه احتمال ولو مرجوحا منعنا صحة الاصل المذكور (اى اثباته ح السنية والندب لا الوجوب بل يثبت الوجوب لحصول الترجيح وان تطرق الظن الى الطرفين جميعا قال) واسندناه بان الظن واجب الاتباع في الادلة الشرعية الاجتهادية وهو متعلق بالاحتمال الراجح فيجب اعتبار متعلقه وعلى هذا

اور اگر ظنی الدلالۃ سے یہ مراد ہے کہ وہ دلیل جس میں کوئی بھی احتمال ہو، خواہ وہ مرجوح ہی ہو تو ہمیں قاعدۂ مذکور تسلیم نہیں (یعنی یہ کہ ایسی دلیل سے صرف سنیت اور استحباب کا ثبوت ہوگا، وجوب کا ثبوت نہ ہوگا۔ بلکہ اس سے وجوب ہی کا ثبوت ہوگا کیونکہ ترجیح حاصل ہے اگرچہ ثبوت اور دلالت دونوں میں ظن کا دخل ہوگیا ہے۔ آگے فرماتے ہیں :) اور اس کی سند میں ہم یہ کہیں گے کہ شریعت کی اجتہادی دلیلوں میں ظن کا اتباع واجب ہے۔ وہ احتمال راجح سے متعلق ہوتا ہے تو اس کے متعلق (احتمال راجح) کو ماننا واجب ہے اسی کو

مشی المصنف رحمه الله تعالٰی فی خبر الفاتحة حیث قال بعد ذکرہ من طرق الشافعی رحمه الله تعالٰی ولنا قوله تعالٰی فاقرءوا ما تیسر من القرأن والزیادة علیه بخبر الواحد لا تجوز لکنه یوجب العمل فقلنا بوجوبها وھذا ھو الصواب[1] اھ مزیدا منا مابین الاھلة۔

مصنف (صاحب ہدایہ) رحمہ اللہ تعالٰی نے حدیث فاتحہ میں اختیار کیا ہے اس طرح کہ اس حدیث کو امام شافعی رحمہ اللہ تعالٰی کے طرق سے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں، اور ہماری دلیل باری تعالٰی کا یہ ارشاد ہے کہ قرآن سے جو میسر آسکے پڑھو۔ اس پر خبر واحد سے اضافہ نہیں ہوسکتا لیکن خبر واحد سے عمل کا وجوب ثابت ہوتا ہے اس لئے ہم نماز میں قراءت فاتحہ کے وجوب کے قائل ہوئے ـــ اور یہی صحیح ہے اھ۔ فتح القدیر کی عبارت قوسین کے درمیان ہمارے (امام احمد رضا بریلوی) اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی ـــ (اور جہاں مترجم کا اضافہ ہے وہاں یہ علامت بنا دی گئی ہے: ۱۲م)

اقول[ف] وتحریر ما تقرر ان الادلة السمعیة تسعة اقسام لان لها طرفین الثبوت والاثبات وکل علی ثلثة وجوه القطع والظن والشک۔

اقول گزشتہ تفصیلات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ دلائل سمعیہ کی نو قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ ان میں دو جانب ہیں، ثبوت[1] اور اثبات[2]۔ اور ہر ایک میں تین صورتیں ہیں، یقین[1]، ظن[2]، شک[3]۔ (اس طرح کل نو صورتیں ہوتیں ہیں۔ ثبوت قطعی ہو اور اثبات قطعی یا ظنی یا شکی ـــ ثبوت ظنی ہو اور اثبات قطعی یا ظنی یا شکی ـــ ثبوت شکی ہو اور اثبات قطعی یا ظنی یا شکی ۱۲م)

ف: التحقیق الاجمالی للمصنف ان الادلة فی اثبات الفرض ومادونه تسعة اقسام۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطهارة دار الکتب العلمیة بیروت ۱/۲۱

خمسة منها وهى ما فى احد طرفيها شك لايثبت فوق سنية او ندب وان اشتملت على طلب جازم والاربعة البواقى كذلك ان اشتملت على طلب غير جازم والا فان كان كلا الطرفين قطعيا ثبت الافتراض والا فالوجوب۔

ان میں پانچ صورتیں وہ ہیں جن سے سنیت یا ندب سے زیادہ ثابت نہیں ہوتا ـــــ یہ وہ ہیں جن کے ثبوت یا اثبات کسی ایک میں شک ہو اگرچہ وہ طلب جزمی پر مشتمل ہوں ـــ اور باقی چار صورتوں کا بھی یہی حال ہے اگر وہ طلب غیر جزمی پر مشتمل ہوں ـــــ اور اگر ایسا نہ ہو (بلکہ طلب جزمی پر مشتمل ہوں) تو اگر ثبوت واثبات دونوں قطعی ہیں تو اس سے فرضیت ثابت ہوگی ورنہ وجوب ثابت ہوگا۔

ف

ثم الظاهر ان السنية لاتثبت بالشك بل هو المتعين والالزم التقول على النبى صلى الله تعالٰى عليه وسلم بمجرد شك واحتمال، ولذا افاد المحقق فى الفتح وتلميذه فى الحلية ان الاستنان لايثبت بالحديث الضعيف حيث حقق فى الفتح ان غسل الجمعة مستحب لاسنة، ثم قال يقاس عليه باقى الاغتسال (اى غسل العيدين والعرفة والاحرام) وانما يتعدى الى الفرع حكم الاصل وهو الاستحباب، اما ماروى ابن ماجة كان صلى الله تعالٰى عليه وسلم يغتسل يوم

پھر ظاہر ـــ بلکہ متعین ـــ یہ ہے کہ سنیت شک سے ثابت نہیں ہوتی، ورنہ محض شک و احتمال کی وجہ سے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف زبردستی کسی قول کا انتساب لازم آئیگا۔ اسی لئے حضرت محقق نے فتح القدیر میں اور ان کے تلمیذ نے حلیہ میں افادہ کیا ہے کہ سنیت حدیث ضعیف سے نہیں ثابت ہوتی ـــ اس طرح کہ فتح القدیر میں یہ تحقیق فرمائی ہے کہ غسل جمعہ مستحب ہے سنت نہیں ـــــ پھر آگے لکھا ہے: اسی پر باقی غسل (یعنی عیدین، عرفہ اور احرام کے غسل کا قیاس ہوگا) اور فرع کی جانب اصل ہی کا حکم آئے گا اور وہ استحباب ہے ـــ رہی وہ حدیث جو ابن ماجہ نے روایت کی کہ حضور اکرم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم عید کے دن غسل فرماتے تھے اور

ف: بالحديث الضعيف يثبت الاستحباب دون الاستنان۔

العیدین وعن الفاکہ بن سعد الصحابی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کان یغتسل یوم عرفۃ ویوم النحر ویوم الفطر ضعیفان۔ قالہ النووی وغیرہ[1] اھ۔

فاکہ بن سعد صحابی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم روزِ عرفہ، روزِ عید قرباں اور روزِ عید الفطر غسل فرماتے تھے۔ تو یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، جیسا کہ امام نووی وغیرہ نے فرمایا اھ۔

فافادات ضعفھما یقعد ھما عن افادۃ الاستنان وکذلک قال فی الحلیۃ بعد ما ذکر استنان غسل الجمعۃ ما نصہ" واستنان غسل العیدین ان قلنا بان تعدد الطرق الواردۃ فیہ تبلغ درجۃ الحسن والا فالندب[2] اھ"۔

حضرت محقق کے اس کلام سے مستفاد ہوا کہ دونوں حدیثیں چونکہ ضعیف ہیں اس لئے افادہ سنیت سے قاصر ہیں۔ اسی طرح حلیہ میں غسل جمعہ کا مسنون ہونا ذکر فرمانے کے بعد لکھتے ہیں "اور غسل عیدین کا سنت ہونا ثابت ہوگا اگر ہم یہ کہیں کہ اس بارے میں حدیث کے جو متعدد طرق وارد ہیں وہ اسے درجۂ حسن تک پہنچا دیتے ہیں ورنہ وہ مندوب ہوگا اھ"۔

وقد المنا بطرف من تحقیق ھذا فی رسالتنا "الھاد الکاف فی حکم الضعاف" وایضا حققنا فیھا بما لا مزید علیہ ان الاستحباب یثبت بالحدیث الضعیف۔

ف: ہم نے اس کی کچھ تحقیق اپنے رسالہ "الہاد الکاف فی حکم الضعاف" میں رقم کی ہے۔ اور اس میں حدیث ضعیف سے استحباب ثابت ہونے کی ایسی تحقیق کی ہے جس پر اضافے کی گنجائش نہیں۔

ثم اقول[ف] الشک فی الاثبات

ثم اقول اثبات میں شک بھی دیکھیے

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۰۲

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

ف: رسالہ ہذا فتاوٰی رضویہ جلد نہم مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور میں موجود ہے، اعلٰیحضرت علیہ الرحمۃ نے اپنے رسالہ "منیر العین فی حکم تقبیل الابھامین" میں افادہ شانزدہم[۱۶] سے افادہ بست وسوم[۲۳] (آٹھ افادات) کو "الہاد الکاف فی حکم الضعاف" سے موسوم کیا ہے۔

ف

مثل الشك فی الثبوت فاذن الاوضح الاجمع الاشمل الاکمل ان نقول النصوص الطلبیة علی ثلثة اقسام ما فیہ طلب ترغیب مجردا او مع تاکید او طلب جازم وکل منہا علی تسعة اقسام کما قدمت فہی سبعة وعشرون قسما لایثبت الافتراض منہا الا واحد وھو یقینی الثبوت والاثبات مع الطلب الجازم وثلثة تفید الوجوب وھو ظنی الثبوت او الاثبات او کلیہما مع الطلب الجازم فی الکل واربعة تفید الاستنان وھی نظائر ما تفید الفرضیة والوجوب فی الثبوت والاثبات بیدان الطلب فیہا مؤکد غیر جازم والبواقی وھی تسعة عشر تفید الندب وھی التی فی احد طرفیہا شك ولو الطلب جازما اوکانت الطلب فیہا طلب

ہی ہے جیسے ثبوت میں شک ——— تواب زیادہ واضح، جامع، کامل اور ہمہ گیر تقسیم یُوں ہوگی کہ ہم کہیں، وہ نصوص جو کسی عمل کی طلب پر مشتمل ہیں ان کی تین قسمیں ہیں، وہ جن میں بلا تاکید صرف ترغیباً مطالبہ ہو۔ وہ جن میں ترغیب کے ساتھ تاکید بھی ہو۔ وہ جن میں طلب جزمی ہو ——— اور ان میں سے ہر ایک کی نَو قسمیں ہیں، ایسے ہی جیسے پہلے بیان ہوئیں۔ تو یہ کل ستائیس قسمیں ہوئیں (ہر قسم کی تفصیل یُوں کرلیں مثلاً (۱) طلب صرف ترغیبی ہے اور ثبوت قطعی ہو اثبات قطعی یا ظنی یا شکی ——— یا ثبوت ظنی ہے اثبات قطعی یا ظنی یا شکی ——— یا ثبوت شکی ہے اثبات قطعی یا ظنی یا شکی۔ ۱۲م) ——— ان میں صرف ایک قسم وہ ہے جس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے ——— یہ وہ ہے جس میں طلب جزمی ہو اور ثبوت و اثبات دونوں قطعی ہوں ——— اور تین قسمیں وہ ہیں جن سے وجوب کا افادہ ہوتا ہے یہ وہ ہیں جن میں طلب جزمی ہو اور ثبوت یا اثبات یا دونوں ظنی ہوں ——— اور چار وہ ہیں جو سنیت کا افادہ کرتی ہیں ——— یہ وُہ ہیں جن میں طلب غیر جزمی مؤکد ہے اور ثبوت و اثبات کی صورتیں ویسے ہی جیسے فرضیت اور وجوب کا افادہ کرنے والی قسموں میں بیان ہوئیں یعنی دونوں قطعی،

ف: التحقیق التفصیلی للمصنف ان الادلة فی اثبات الفرض وما دونہ علی سبعة وعشرین قسما

ترغیب مجرد ولوقطعی الطرفین وقس علی ھذا فی جانب الکف الحرام والمکروہ تحریما و تنزیھا و خلاف الاولٰی ولاتذھلن عن مقام الاحتیاط واللّٰہ الھادی الٰی سواء الصراط ھذا ھو التحقیق الساطع اللامع النور فاحفظہ فلعلک لاتجد فی غیر ھذہ السطور۔

یا دونوں ظنی یا ایک ظنی ـــــ اور باقی انیس ۱۹ قسمیں مندوب و مستحب ہونے کا افادہ کرتی ہیں ـــــ یہ وہ ہیں جن کے ثبوت یا اثبات کسی ایک میں شک ہو اگرچہ طلب جزمی ہو (یہ دس ۱۰ صورتیں ہوئیں طلب جزمی ہے اور ثبوت شکی ہے اثبات قطعی یا ظنی یا شکی ـــ یا ثبوت ظنی ہے اثبات شکی ـــ یا ثبوت قطعی ہے اثبات شکی ـــ طلب غیر جزمی مؤکد ہے اور وہی پانچ صورتیں ۱۲م) یا ان میں طلب صرف ترغیبی ہو اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں قطعی ہوں (یہ نو صورتیں ہوئیں وہی جو چند سطور پہلے توضیح میں لکھی گئیں، کل ۱۹ ہوگئیں ۱۲م) ـــ اسی پر جانب کف میں حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی، اور خلاف اولٰی کو قیاس کرلیں اور مقام احتیاط سے غفلت ہرگز نہ ہو ـــ اور خدا ہی سیدھی راہ دکھانے والا ہے ـــ یہ وہ تابندہ و درخشندہ تحقیق ہے جو ان سطور کے سوا شاید کہیں نہ ملے ـــ تو اسے حفظ رکھئے۔ (ت)

یہاں سے ظاہر ہوا کہ فرض اعتقادی سب سے اعظم واعلٰی اور دونوں قسم واجب اعتقادی کا مباین ہے اور فرض عملی واجب اعتقادی سے خاص مطلقاً کہ ہر فرض عملی واجب اعتقادی ہے ولاعکس، اور واجب عملی ہر دو قسم فرض کا مباین اور واجب اعتقادی سے خاص مطلقاً ہے کہ ہر واجب عملی واجب اعتقادی ہے ولاعکس۔

ثم اقول (پھر میں کہتا ہوں۔ ت) یہ اُس تقدیر پر ہے کہ قسمین عملی بشرط لا ہوں کما ھو المتعارف عند علمائنا (جیسا کہ یہی ہمارے علما کے یہاں متعارف ہے۔ ت) اور لا بشرط لیں تو فرض عملی فرض اعتقادی سے عام مطلقاً اور واجب اعتقادی سے عام من وجہ ہوگا کہ فرض اعتقادی فرض عملی ہے نہ واجب اعتقادی، اور واجب عملی بالمعنی الاول واجب اعتقادی ہے نہ فرض عملی، اور فرض عملی بالمعنی الاول میں دونوں مجتمع ہیں اور واجب عملی بالمعنی الثانی واجب اعتقادی کا مساوی کہ اعتقاد وجوب موجب وجوب عمل اور ایجاب عمل بے اعتقاد وجوب نامحتمل کلام آتی میں معانی اولٰی

یہی مراد ہوں گے کہ وہی شائع بین العلماء ہیں وباللہ التوفیق۔

وضو میں فرض اعتقادی یعنی ارکان اعتقادیہ[1]

(فان الفرض یطلق علی الرکن و علی الشرط کما فی المدخل وعلی مالیس برکن ولا شرط کترتیب ما شرع غیر مکرر فی رکعۃ کترتیب القعدۃ علی السجود والسجود علی الرکوع، والرکوع علی القراءۃ، و القراءۃ علی القیام فانہا فروض لیست بارکان ولا شروط کما فی الشامی عن الغنیۃ **اقول** وکانہ نظر الی انہا برزخ بین الدخول و الخروج والافقیہ کلام لمن تامل فلیتامل)

(اس لئے کہ فرض کا اطلاق رکن پر بھی ہوتا ہے اور شرط پر بھی ــــ جیسا کہ درمختار میں ہے ــــ اور اس پر بھی جو نہ رکن ہے نہ شرط ہے۔ جیسے ان امور میں ترتیب جو ایک رکعت میں بلاتکرار مشروع ہوتے ہیں جیسے قعدہ کی ترتیب سجدہ پر، سجدہ کی رکوع پر، رکوع کی قراءت پر، قراءت کی قیام پر ــ کہ یہ سب ترتیبیں فرض ہیں، نہ رکن ہیں نہ شرط، جیسا کہ شامی میں غنیہ سے نقل ہے۔ **اقول** شاید انہوں نے یہ دیکھا کہ یہ ترتیبیں تو رکن کی طرح داخل نماز ہیں نہ شرط کی طرح خارج نماز ہیں بلکہ دونوں کے درمیان برزخ ہیں۔ ورنہ اس میں صاحب تامل کے لئے کلام کی گنجائش ہے۔ تو اس میں تامل کرنا چاہئے۔ (ت)

چار ہیں۔ **اوّل** منہ دھونا یعنی علاوہ مستثنیات کے طول میں شروع سطح پیشانی سے نیچے کے دانت جمنے کی جگہ تک اور عرض میں ایک کان سے دوسرے کان تک۔ اس میں دس۱۰ استثناء ہیں،

ف۱: مسئلہ، وضو میں چار فرض اعتقادی ہیں۔

ف۲: الفرض یطلق علی الرکن والشرط و ماسواھما۔

ف۳: تطفل علی الغنیۃ ورد المحتار۔

---

۱ الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۸

ردالمحتار کتاب الطہارۃ قد یطلق الفرض علی مالیس برکن ولا شرط داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۶۶

۲ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″

(۱) آنکھوں کے ڈھیلے۔

(۲) پپوٹوں کی اندرونی سطح کہ ان دونوں مواضع کا دھونا باجماعِ معتمد بہ اصلاً فرض کیا مستحب بھی نہیں،

وبالغ الامامان عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس رضي الله تعالٰی عنهم فکف بصرهما.

دو اماموں حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم نے ان کے دھونے میں مبالغہ سے کام لیا تو ان کی بینائی جاتی رہی۔ (ت)

(۳) آنکھیں خوب زور سے بند کرنے میں جو حصہ بند ہوجاتا ہے کہ نرم بند کرے تو ظاہر رہتا وُتنا حصّہ دُھلنا مختلف فیہ ہے، ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اس کا دھونا بھی واجب نہیں یہاں تک کہ خوب آنکھیں بند کرکے وضو کیا وضو ہوجائے گا۔ اور بعض نے کہا نہ ہو، ردالمحتار میں ہے:

لو غمض عینیه شدیدا لا یجوز، بحر، لکن نقل العلامة المقدسی فی شرحه علی نظم الکنز ان ظاهر الروایة الجواز واقره فی الشرنبلالیة تأمل[1] اه کلام الشامی. اقول[2] رحمه الله العلامة السید انما عبارة البحر هکذا: ذکر فی المجتبی لا تغسل العین بالماء ولا بأس بغسل الوجه مغمضا عینیه، وقال الفقیه احمد بن ابراهیم ان غمض عینیه شدیدا لا یجوز[2] اه فافاد

اگر آنکھیں زور سے بند کرکے دھوئیں تو وضو نہ ہوگا ۔ بحر ۔ لیکن علامہ مقدسی نے نظم کنز پر اپنی شرح میں نقل کیا ہے کہ ظاہر الروایہ یہ ہے کہ وضو ہوجائیگا اور شرنبلالیہ میں اسے برقرار رکھا ہے۔ "تامل کرو" اھ شامی کی عبارت ختم ہوئی۔ اقول علامہ شامی پر خدا کی رحمت ہو، بحر کی عبارت اس طرح ہے: مجتبٰی میں ذکر کیا ہے کہ آنکھ پانی سے نہ دھوئی جائے اور آنکھیں بند کرکے چہرہ دھونے میں حرج نہیں۔ اور فقیہ احمد بن ابراہیم نے فرمایا کہ: اگر آنکھیں زور سے بند کرلیں تو وضو نہ ہوگا اھ — تو عبارت

ف۱: مسئلہ: وضو میں آنکھیں زور سے نہ بند کرے مگر وضو ہوجائے گا۔

ف۲: معروضۃ علی رد المحتار۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی معنی الاشتقاق وتقسیمہ الخ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۶۶

[2] البحرالرائق ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۱

ایضا لیس الا ان المذهب الجواز وعدمه قول احمد بن ابراهیم فلیتنبه۔

بحر کا مفاد بھی یہی ہے کہ اس صورت میں وضو ہو جانا ہی مذہب ہے اور نہ ہونا احمد بن ابراہیم کا قول ہے ۔۔ تو اس پر متنبہ رہنا چاہئے (ت)

(۴) دونوں لب کہ بعض نے کہا وہ تابع دہن ہیں اور وضو میں دہن کا دھونا صرف سنت ہے۔ بحرالرائق میں ہے:

اما الشفة فقيل تبع للفم۔[1]

مگر ہونٹ کے بارے میں کہا گیا کہ وہ منہ کے تابع ہے۔ (ت)

(۵ و ۶ و ۷) ابروؤں اور مونچھوں اور بچی کے نیچے کی کھال کہ بعض نے کہا اگرچہ بال چھدرے ہوں کھال نظر آتی ہو اس کا دھونا ضرور نہیں۔ درمختار میں ہے:

فی البرهان يجب غسل بشرة لم يسترها الشعر كحاجب وشارب وعنفقة في المختار[2]

برہان میں ہے کہ قول مختار پر اس جلد کا دھونا ضروری ہے جو بالوں ۔۔ مثلاً ابرو، مونچھ، بچی ۔۔ سے چھپی ہوئی نہ ہو۔ (ت)

(۸) گھنی داڑھی کے نیچے کی کھال کہ اس کا دھونا اصلاً ضرور نہیں۔

(۹) داڑھی مطلقاً کہ اس کے باب میں نَو قول ہیں،

فقيل يفترض مسحه او غسله كل منها كلا او ثلثا او ربعا او لما يلاقی البشرة فقط او لا شیئ كما في رد المحتار[3]

کہا گیا کہ پوری داڑھی، یا تہائی، یا چوتھائی، یا صرف جلد سے متصل حصہ کا مسح یا دھونا فرض ہے اور نواں قول یہ کہ کسی حصہ کا مسح دھونا کچھ بھی فرض نہیں۔ جیسا کہ ردالمحتار میں ہے۔ (ت)

(۱۰) کنپٹیاں کہ جب داڑھی کے بال ہوں تو امام ابو یوسف سے ایک روایت آئی کہ ان کا دھونا ضرور نہیں۔ درمختار میں ہے:

يجب غسل ما بين العذار والاذن

رخسار اور کان کے درمیان والے حصے کو دھونا

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۱
[2] الدر المختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۹
[3] رد المحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۸

به یفتی[1]

ضروری ہے، اسی پر فتوٰی ہے۔(ت)

ردالمحتار میں ہے:

قال فی البدائع وعن ابی یوسف عدمه وظاهرها ان مذهبه بخلافه بحر والخلاف فی الملتحی اما المرأة والامرد والکوسج فیفترض الغسل اتفاقا[2]

بدائع میں کہا کہ امام ابویوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اس حصّہ کا دھونا ضروری نہیں ـــ اس عبارتِ بدائع کا ظاہر یہ ہے کہ امام ابویوسف کا مذہب اس کے برخلاف ہے۔ بحر ـــ اور یہ اختلاف داڑھی والے سے متعلق ہے۔ عورت، کم عمر بے ریش، اور وہ سن رسیدہ جسے داڑھی آتی ہی نہیں ان سب پر اس حصہ کو دھونا باتفاق فرض ہے۔(ت)

تنبیہ: اس روایت پر خلاف امام ابویوسف اگرچہ اس صورت سے خاص ہے کہ وہاں داڑھی کے بال ہوں، مگر یہ مراد نہیں کہ خاص اس حصّہ بدن پر بال ہوں حتی یدخل فی بشرۃ ماتحت اللحیۃ کما ظن (حتی کہ اس جلد کے شمار میں آجائے جو داڑھی کے نیچے ہوتی ہے جیسا کہ بعض کو گمان ہوا۔ت) بلکہ داڑھی کا بالائی حصہ جو کانوں کے محاذی ہوتا ہے جسے عربی میں عذار کہتے ہیں اس حصّے اور کان کے بیچ میں جلد کی ایک صاف سطح ہوتی ہے جس پر بال نہیں نکلتے۔ یہاں اس سطح خالی میں خلاف ہے کہ عذار والے کے لئے اس روایت پر اس کا دھونا ضرور نہیں، اور ظاہر الروایۃ و مذہب معتمد میں مطلقاً فرض ہے۔ امام اجل ابوالبرکات عبداللہ نسفی کافی شرح وافی میں فرماتے ہیں:

البیاض الذی بین العذار وشحمۃ الاذن من الوجه حتی یجب غسله عندهما خلافا لابی یوسف لان البشرۃ التی ینبت

جو سپیدی رخسار اور کان کی لَو کے مابین ہوتی ہے وہ چہرے میں شامل ہے، اسی لئے طرفین کے نزدیک اسے دھونا ضروری ہے۔ اس میں امام ابویوسف کا اختلاف ہے، ان کی دلیل

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۹

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی معنی الاشتقاق دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۶

عليها الشعر لا يجب ايصال الماء اليها فما هو ابعد اولى وقالا انما لم يجب ثمه لانه استتر بالشعر ولا شعر هنا فبقى على ما كان[1] اھ

یہ ہے کہ وہ جلد جس پر بال اُگے ہوئے ہیں اس تک پانی پہنچانا ضروری نہیں تو جو حصہ اس سے دور ہے اس تک پہنچانا بدرجۂ اولٰی ضروری نہ ہوگا۔ اور طرفین کہتے ہیں کہ وہاں اس لئے ضروری نہ ہوا کہ وہ جلد بالوں سے چھپی ہوتی ہے اور یہاں بال نہیں ہیں تو اس کا حکم وہی رہا جو پہلے تھا کہ دھونا ضروری ہے اھ (ت)۔

اور امام دارالہجرۃ سیدنا امام مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہوا کہ اُن کا دھونا مطلقًا ضرور نہیں۔

میزان الشریعۃ الکبرٰی للعارف الربانی سیدی عبدالوہاب الشعرانی میں ہے:

قول الائمۃ الثلثۃ ان البیاض الذی بین شعر الاذن واللحیۃ من الوجہ مع قول مالک وابی یوسف انہ لیس من الوجہ فلا یجب غسلہ مع الوجہ فی الوضوء[2]

تینوں ائمہ کا قول یہ ہے کہ جو سپیدی کان اور داڑھی کے درمیان ہے وہ چہرے میں شامل ہے، اور امام مالک وامام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ وہ چہرہ میں نہیں ہے تو وضو میں اسے دھونا واجب نہیں (ت)

اسی طرح رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ میں ہے:

اقول: اما ابو یوسف فقد علمت ان قولہ کقول الجمہور والروایۃ النادرۃ عنہ ایضا مفصلۃ لا مرسلۃ واھل البیت ادری بما فی البیت وامّا مالک فالذی رأیتہ من کتب مذھبہ فی شرح

اقول امام ابو یوسف سے متعلق تو واضح ہوچکا کہ ان کا قول قولِ جمہور کے مطابق ہے۔ اور ان سے جو روایت نادرہ آئی ہے اس میں بھی تفصیل ہے اطلاق نہیں، اور اہل خانہ کو اشیائے خانہ کا زیادہ علم ہوتا ہے۔ اب رہا امام مالک کا قول تو ان کے مذہب کی کتابوں میں سے ابن ترکی کی شرح

ف: تطفل۹ علی الامام الشعرانی۔

---

[1] الکافی شرح الوافی

[2] میزان الشریعۃ الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب الوضوء دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۵۰

المقدمۃ العشماویۃ لابن ترکی انّ الوجہ حدہ طولا من منابت شعر الراس المعتاد الی اٰخر الذقن وحداً عرضا من الاذن الی الاذن اھ[1] وفی حاشیتہ للسفطی ما بین العذارین والاذن وھو البیاض الذی تحت الوتد (ای وتد الاذن) او السامت لہ یجب غسلہ لانہ من الوجہ اھ[2] فاللہ تعالٰی اعلم۔

مقدمۂ عشماویہ میں جو حکم میں نے دیکھا وہ یہ ہے کہ طول میں چہرے کی حد عادۃً سر کے بال اُگنے کی جگہ سے ٹھوڑی کے آخری حصہ تک ہے اور عرض میں اس کی حد ایک کان سے دوسرے کان تک ہے اھ۔ اس شرح کے حاشیہ سفطی میں ہے کہ جو حصہ دونوں رخساروں اور کان کے درمیان ہے یعنی وہ سپیدی جو کان کی اُبھری ہوئی لَو کے نیچے یا اس کی سمت مقابل میں ہوتی ہے اسے دھونا واجب ہے اس لئے کہ وہ چہرے میں شامل ہے اھ۔ تو خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے (ت)

تنبیہ: یہاں ایک استثنا سے عام اور بھی ہے کہ فرض دوم کے استثنائے ثانی میں مذکور ہوگا۔

دوم: دونوں ہاتھ ناخنوں سے کہنیوں تک دھونا، اس میں تین استثنا ہیں:

(۱) خود کہنیاں دھونا، امام زفر رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک ضرور نہیں۔

(۲) جس چیز کی آدمی کو عموماً یا خصوصاً ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس کے ملاحظہ و احتیاط میں حرج ہے اس کا ناخنوں کے اندر یا اوپر یا اور کہیں لگا رہ جانا اگرچہ جرم دار ہو اگرچہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچ سکے جیسے پکانے گوندھنے والوں کے لئے آٹا، رنگریز کے لئے رنگ کا جرم، عورات کے لئے مہندی کا جرم، کاتب کے لئے روشنائی، مزدور کے لئے گارا مٹی، عام لوگوں کے لئے کوتے یا پلک میں سُرمہ کا جرم، بدن کا میل مٹی غبار، مکھی مچھر کی بیٹ وغیرہا کہ ان کا رہ جانا فرض اعتقادی کی ادا کو مانع نہیں۔ درمختار میں ہے:

لایمنع الطہارۃ خرء ذباب وبرغوث

طہارت سے مانع نہیں مکھی اور پسّو کی بیٹ جس کے

ت: مسئلہ: کن چیزوں کا بدن پر لگا رہ جانا وضوء وغسل کا مانع نہیں۔

---

[1] شرح المقدمۃ العشماویۃ لابن ترکی

[2] حاشیۃ شرح المقدمۃ العشماویۃ للسفطی

لم یصل الماء تحته وحناء ف۱ ولو جرمه به یفتی ودرن ودهن ودسومة وتراب وطین ولو فی ظفر مطلقا ای قرویا او مدنیا فی الاصح بخلاف نحو عجین ولا یمنع ما علی ظفر صباغ ۱؎

نیچے پانی نہ پہنچا، اور مہندی اگرچہ جرم دار ہو، اسی پر فتوٰی ہے۔ اور میل، تیل، چکنائی، مٹی، گارا اگرچہ ناخن میں ہو۔ قولِ اصح پر مطلقاً یعنی دیہاتی ہو یا شہری، بخلاف گُندھے ہوئے آٹے کے، اور رنگریز کے ناخن پر جو رنگ ہوتا ہے وہ مانع نہیں۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

لکن فی النهر لو فی اظفاره عجین فالفتوی انه مغتفر ۲؎ اھ۔

لیکن النہر الفائق میں ہے کہ اگر ناخنوں کے اندر خمیر رہ گیا ہو تو فتوٰی اس پر ہے کہ وہ معاف ہے اھ

ورأیتنی کتبت فیما علقت علی رد المحتار علی قوله "وحناء ولو جرمه به یفتی" اقول ف۲ وبه یظهر حکم بعض اجزاء کحل تخرج فی النوم وتلتصق ببعض الجفون او تبقی فی بعض المآقی وربما تبس

میں نے دیکھا کہ ردالمحتار پر جو حواشی میں نے لکھے ہیں ان میں درمختار کی عبارت "اور مہندی اگرچہ جرم دار ہو، اسی پر فتوٰی ہے" پر میں نے یہ لکھا ہے: اقول اس سے سرمہ کے ان ریزوں کا حکم ظاہر ہوجاتا ہے جو سوتے وقت نکل کر پلک میں چپک جاتے ہیں یا آنکھ کے کوئے میں بیٹھ جاتے ہیں اور کبھی وضو وغسل میں ان

ف۱: مسئلہ: عورت کے ہاتھ پاؤں پر مہندی کا جرم لگا رہ گیا اور خبر نہ ہوئی تو وضو وغسل ہوجائے گا ہاں جب اطلاع ہو چھڑا کر وہاں پانی بہائے۔

ف۲: مسئلہ: سُرمہ آنکھ کے کوئے یا پلک میں رہ گیا اور اطلاع نہ ہوئی تو ظاہراً حرج نہیں اور بعد نماز کوئے میں محسوس ہوا تو اصلاً باک نہیں۔

۱؎ الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۹

۲؎ ردالمحتار " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۰۳

الید علیها فی الوضوء والغسل ولا یعلم بها اصلا فلا یکفی فیه التعاهد المعتاد ایضا لابتیقظ خاص وتفحص مخصوص فذلك لجرم الحناء لا بالقیاس بل بدلالة النص فان الحاجة الی الکحل اشد واکثر ویعلو ان ظهوره فی موق بعد ما یمر علی الطهارة شیئ من زمان کما یراه بعد ما صلی ما یلتفت الیه اصلا فانه ربما ینتقل بعد التطهیر من داخل العین الی الماق والحادث یضاف الی اقرب الاوقات اما الملتزق بالجفن فلعل فیه الوجه الاول لا غیر هذا کله ماظهر لی ولیحرر[۱]، والله تعالٰی اعلم۔

پر ہاتھ بھی گزرتا ہے اور ان کا پتہ نہیں چلتا کیونکہ اس کے لئے الگ سے خاص دھیان دینے اور مخصوص جستجو کے بغیر معمولی توجہ سے کام نہیں بن سکتا۔ تو وہ مہندی کے جرم کا حکم رکھتے ہیں۔ قیاس سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے۔ اس لئے کہ سرمہ کی حاجت زیادہ شدت وکثرت سے ہوتی ہے۔ اور یہ بھی واضح ہے کہ طہارت پر کچھ دیر گزر جانے کے بعد اگر سرمہ آنکھ کے کوئے میں نمودار ہوا جیسے نماز پڑھنے کے بعد محسوس ہوا تو وہ ذرا بھی قابل التفات نہیں اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ طہارت حاصل کرنے کے بعد آنکھ کے اندر سے کوئے میں آگیا ہو۔ ایسا ہوتا رہتا ہے۔ اور نو پیدا چیز قریب تر وقت کی جانب منسوب ہوتی ہے۔ لیکن جو پلک سے چپکا ہوا ہو تو امید یہ ہے کہ اس میں مناسب وہی پہلی صورت ہے دوسری نہیں (یعنی وہ وضو کے پہلے سے لگا ہوا ہے اور گرفت میں آیا ۱۲م) یہ سب وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا، اس کی تنقیح کرلی جائے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

ورأیتنی کتبت فیه علی قوله لایمنع ما علی ظفر صباغ اقول ویعلم منه حکم المداد

اور میں نے دیکھا کہ اس میں درمختار کی عبارت "رنگریز کے ناخن پر جو رنگ ہوتا ہے وہ مانع نہیں" کے تحت میں نے یہ لکھا ہے: اقول اس سے اُس

ف: مسئلہ: کاتب کے ناخن پر روشنائی کا جرم رہ گیا اور خبر نہ ہوئی تو ظاہراً حرج نہیں۔

[۱] جد الممتار علی رد المحتار کتاب الطہارت فصل فی الوضوء مکتبۃ المجمع الاسلامی مبارکپور ۱/۱۱۰

على ظفر الكاتب فانه يضع القلم
على ظفر ابهامه اليسرى ويغمزه
لينفتح فيصيب ظفره جرم من
المداد وربما ينسى فيتوضأ
ويمر الماء فوق المداد ولا يزيله
فمفاد ما هنا الجواز ورأيت
التنصيص به في حاشية العشماوية
من كتب السادة المالكية
حيث قال تجب ازالة
ما يمنع من وصول
الماء كعجين وشمع و
كذلك الحبر المتجسد
لغير كاتبه ونحوه كبائعه
وصانعه واما الكاتب
ونحوه ان رآه بعد ان
صلى فلا يضر اذا مر يده
على المداد لعسر الاحتراز منه
لا ان رآه قبل الصلوة
وامكنه ازالته اهـ
وهو كله واضح موافق
لقواعدنا الا قوله اذا
مر يده على المداد
فانما شرطه لان الدلك

روشنائی کا حکم معلوم ہو جاتا ہے جو کاتب کے ناخن
پر لگی ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ اپنے بائیں انگوٹھے
کے ناخن پر قلم رکھ کر دباتا ہے تاکہ اس کا شگاف
کشادہ ہو جائے اس طرح سے روشنائی کا جرم
ناخن پر لگ جاتا ہے اور بسا اوقات اسے بھول
جاتا ہے اور وضو کرتا ہے تو روشنائی کے اوپر سے
پانی گزار دیتا ہے اسے چھڑاتا نہیں ہے تو یہاں
جو حکم ہے اس کا مفاد یہ ہے کہ وضو ہو جائے۔
اور اس کی تصریح میں نے حضرات مالکیہ کی کتابوں
میں سے حاشیہ عشماویہ میں دیکھی، اس میں لکھا
ہے، اس چیز کو دور کرنا ضروری ہے جو پانی کے
پہنچنے سے مانع ہو جیسے خمیر، موم، اور ایسے ہی
جرم دار روشنائی اس کے لئے جو کاتب اور اس
کے مثل، جیسے روشنائی بیچنے یا بنانے والا نہ ہو۔
رہا وہ جو کاتب ہے یا اس کے مثل ہے تو اس
نے اگر نماز پڑھ لینے کے بعد دیکھا تو حرج نہیں
بشرطیکہ روشنائی پر اس کا ہاتھ پھر گیا ہو اس لئے
کہ اس سے بچنا مشکل ہے۔ اور اس صورت
میں یہ حکم نہیں جب کہ اس نے نماز سے پہلے دیکھ
لیا ہو اور اسے چھڑا سکتا ہو اھ —— یہ سب
واضح اور ہمارے قواعد کے مطابق ہے سوا اس
بات کے کہ "بشرطیکہ روشنائی پر اس کا ہاتھ
پھر گیا ہو" —— یہ شرط اس لئے لگائی کہ مالکیہ

فرض عندھم واما علی مذھبنا فیقال اذا امر الماء علی السماد او والذی ذکرہ ھو بحث ما کنت بحثته فی فتاوای ان الذی لاحرج فی ازالته بل فی مقاصدہ اذا اطلع علیه یجب ازالته ولا یجوز ترکه کالحناء والکحل والمونیم ونحوھا، وللہ الحمد ۱۲۔ 18

کے نزدیک دلک (ہاتھ پھیرنا) فرض ہے۔ اور ہمارے مذہب کی رُو سے یوں کہا جائے گا کہ "بشرطیکہ پانی روشنائی پر گزر گیا ہو"۔ اور جو انھوں نے ذکر کیا بعینہٖ یہی میں نے اپنے فتاوٰی میں بحث کی ہے کہ جس کے چھڑانے میں حرج نہیں بلکہ اس کا دھیان رکھنے میں دشواری ہے جب اس پر مطلع ہو تو اسے چھڑانا ضروری ہے اور چھوڑنا جائز نہیں جیسے مہندی، سرمہ، مکھی کی بیٹ اور ان کے مثل۔ وللہ الحمد۔

(۳) مالکیہ کے نزدیک مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی بقدر جائز کہ ان کے مذہب میں دو درم شرعی ہے اور عورت کے لئے سونے چاندی کے مطلقاً گہنے چھلّے، انگوٹھیاں، علی بند، جوشن بند، آرسی، سنگھیاں، کنگن، چھن بتانے، چوہے دنتیاں۔ یونہی چوڑیاں اگرچہ کانچ یا لاکھ وغیرہ کی ہوں، اور ریشم کے لچھے غرض جتنے گہنے سنگار شرعاً جائز ہیں کسی قدر تنگ اور پھنسے ہوئے ہوں کہ پانی بہنے کو روکیں ان کے مذہب میں سب معاف ہیں، ہاں لوہے، تانبے، رانگ وغیرہا کے مکروہ گہنے یا مرد کے لئے سونے کی انگوٹھی کہ شرعاً جائز نہیں ان میں وہ بھی اجازت نہیں مانتے۔

اقول[۲] وکانھم قاسوہ علی ضفیرۃ المرأۃ حیث لم تؤمر بنقضھا فی الغسل عندنا الا اذا لم یصل الماء الی الاصول وفی الغسل والوضوء جمیعا عندھم الا اذا اشتدت او کانت مفتولۃ بثلثۃ خیوط

اقول شاید ان حضرات نے عورت کی گندھی ہوئی چوٹی پر قیاس کیا ہے کہ ہمارے نزدیک غسل میں اسے چوٹی کھولنے کا حکم نہیں مگر اس صورت میں جب کہ پانی اس کی جڑوں تک نہ پہنچتا ہو۔ اور ان حضرات کے نزدیک غسل اور وضو دونوں میں اسے کھولنے کا حکم نہیں مگر جب کہ سخت بندھی ہو یا دو یا دو سے زیادہ

ف: مسئلہ: عورت کو غسل میں گندھی چوٹی کھولنی ضرور نہیں بالوں کی جڑیں بھیگ جانا کافی ہے ہاں چوٹی اتنی سخت گندھی ہو کہ جڑوں تک پانی نہ پہنچے گا تو کھولنا ضرور ہے۔

۱؎ جد الممتار علی رد المحتار کتاب الطہارۃ فصل فی الوضوء مکتبۃ المجمع الاسلامی مبارکپور انڈیا ۱/ ۱۱۱

فاکثر عندھم۔

حاشیہ سقطی میں ہے[1]:

لایجب نزع خاتم الفضة المأذون فیه ولا تحریکه سواء کان واسعا اوضیقا واما المحرم کخاتم الذھب للرجل والمکروہ کخاتم الحدید والنحاس والرصاص فیجب نزعه اذا کان ضیقا ویکفی تحریکه ان کان واسعا علی المعتمد وکذا ما تجعله الرماة فی ایدیھم من عظم ونحوہ ومحل الکراھة فی خاتم الحدید ما لم یکن لدواء، ویدخل فی المأذون فیه خاتم الذھب بالنسبة للمرأة والاساور والحدائد التی تلبسھا المرأة بمنزلة الخاتم علی المعتمد فلا یجب تحریکھا لانھا ماذون لھا فی ذلك کله کما فی حاشیة الخرشی واعتمدہ شیخنا فی تقریر الخرشی خلافا لما فی شرح الاصیلی وزنة الخاتم الذی یجوز لبسه للرجال من الفضة درھمان بالدرھم الشرعی اھ۔

اقول ۲۲ وعندنا مادون مثقال لقوله صلی اللہ تعالٰی

دھاگوں سے بنی ہو، یہ ان کے یہاں ہے۔ (ت)

جس انگوٹھی کے پہننے کی اجازت ہے اسے اُتارنا یا حرکت دینا واجب نہیں خواہ کشادہ ہو یا تنگ، اور جو حرام ہے جیسے مرد کے لئے سونے کی انگوٹھی، اور جو مکروہ ہے جیسے لوہے، تانبے، رانگ کی انگوٹھی اسے اتارنا واجب ہے جب کہ تنگ ہو اور کشادہ ہو تو قولِ معتمد پر اسے حرکت دینا کافی ہے۔ اسی طرح تیرانداز اپنے ہاتھوں میں جو ہڈی وغیرہ لگا رکھتے ہیں اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور لوہے کی انگوٹھی میں کراہت اس وقت ہے جب علاج کے لئے نہ ہو۔ اور اجازت یافتہ ہی میں عورت کے لئے سونے کی انگوٹھی بھی داخل ہے اور وہ کنگن اور چھلے بھی جنھیں عورت انگوٹھی کی جگہ پہنتی ہے یہی قول معتمد ہے تو ان سب کو حرکت دینا واجب نہیں کیونکہ عورت کے لئے ان سب کی اجازت ہے جیسا کہ حاشیہ خرشی میں ہے اور اسی پر ہمارے شیخ نے تقریر خرشی میں اعتماد کیا ہے اس کے برخلاف جو شرح اصیلی میں ہے اور مرد کے لئے چاندی کی جس انگوٹھی کا پہننا جائز ہے اس کا وزن دو درہم شرعی ہے اھ۔

اقول اور ہمارے نزدیک وہ جو ایک مثقال (ساڑھے چار ماشہ) سے کم ہو اس لئے

[1] حاشیۃ المقدمۃ العشماویۃ للسقطی

علیہ وسلم ولا تتمہ مثقالا[1][2] کما بیّناہ فی محلہ من فتاونا۔

کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "اور اسے پورا ایک مثقال نہ کرو"۔ جیسا کہ اسے ہم نے اپنے فتاوٰی میں اس کے مقام پر بیان کیا ہے۔ (ت)

سوم سر کا مسح یعنی اس کے کسی جُز کھال یا بال یا نائب شرعی پر نم پہنچ جانا۔ فرض اعتقادی اسی قدر ہے۔ کتاب الانوار لاعمال الابرار امام یوسف اردبیلی شافعی میں ہے:

الفرض الرابع مسح الرأس بما شاء اما علی البشرۃ ولو قدر ابرۃ او علی شعر ولو واحد ان لم یخرج الممسوح من حدہ[3]

چوتھا فرض سر کا مسح جس قدر چاہے ــ یا تو جلد پر ہو اگرچہ سوئی برابر ــ یا بال پر ہو اگرچہ ایک ہی بال پر بشرطیکہ بال کے جس حصے پر مسح ہو وہ سر کی حد سے باہر نہ ہو۔ (ت)

قرۃ العین علامہ زین تلمیذ امام ابن حجر مکی شافعی میں ہے:

ولو شعرۃ واحدۃ اھ[4]

اگرچہ ایک بال کے کسی حصے پر ہو اھ۔

اقول[ف] وعبرت انا بوصول البلل لانہ الفرض عندنا دون الایصال حتی لو اصابہ مطر اجزأہ کما فی الدر المختار[5] وزدت النائب الشرعی لقول الامام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ

اقول میں نے "نم پہنچ جانا" کہا اس لئے کہ ہمارے نزدیک یہی فرض ہے، پہنچانا فرض نہیں، اگر بارش سے بھیگ گیا تو بھی کافی ہے جیسا کہ درمختار میں ہے۔ اور میں نے "نائب شرعی" کا اضافہ کیا اس لئے کہ امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ کا قول ہے کہ "عمامہ پر بھی مسح ہوسکتا

ف: مسئلہ: وضو وغسل میں پانی پہنچنا فرض ہے اگرچہ اپنے فعل سے نہ ہو مثلاً مینہ برسا اور چوتھائی سر کو نم پہنچ گئی مسح سر کا فرض اتر گیا۔

---

[1] سنن الترمذی کتاب اللباس حدیث ۱۷۹۲ دار الفکر بیروت ۴/۳۰۵
سنن ابی داؤد باب ما جاء فی خاتم الحدید آفتاب عالم پریس لاہور ۲/۲۲۴
[3] الانوار لاعمال الابرار کتاب الطہارۃ فصل فروض الوضوء مطبع جمالیہ مصر ۱/۲۲
[4] فتح المعین شرح قرۃ العین فروض الوضوء عامر الاسلام پریس کیرلہ ص ۱۴
[5] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۹

على ما في ميزان الشعراني حيث قال قول الائمة الثلثة ان المسح على العمامة لا يجزئ مع قول احمد بانه يجزئ لكن بشرط ان يكون تحت الحنك منها شئ رواية واحدة وعنه في مسح المرأة على قناعها المستدير تحت حلقها روايتان وهل يشترط ان يكون لبس العمامة على طهر روايتان اھ۔[1]

ہے۔ جیسا کہ میزان امام شعرانی میں یہ لکھا ہے کہ تینوں ائمہ کا قول ہے کہ عمامہ پر مسح کافی نہیں، جبکہ امام احمد کا قول ہے کہ کافی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اس عمامہ کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے بھی ہو۔ اس بارے میں ان سے یہی ایک روایت ہے — اور عورت کا دوپٹہ جو اس کے گلے کے نیچے گھیرے ہوئے ہو اس پر عورت کے مسح سے متعلق ان سے ایک روایت ہے۔ عمامہ کا طہارت پر پہننا ہونا شرط ہے یا نہیں اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔

قلت وكلام شيخه الذي صحبه الامام الشعراني عشر سنين وقال لم اره يغضب في سفر ولا في حضر اعني محقق عصره العلامة زين بن ابراهيم بن نُجَيم المصري رحمهما الله تعالى في البحر الرائق اتم وانفع حيث قال اما على العمامة فاجمعوا على عدم جوازه الا احمد فانه اجازه بشرط ان تكون ساترة لجميع الرأس الا ما جرت العادة بكشفه وان يكون تحت الحنك منها شئ سواء كانت لها ذؤابة اولم تكن وان لا تكون عمامة محرمة فلا يجوز المسح على

قلت امام شعرانی کے شیخ جن کی صحبت میں وہ دس سال تک رہے اور بتایا کہ میں نے انھیں سفر یا حضر میں کبھی غصہ ہوتے نہ دیکھا یعنی محقق عصر علامہ زین بن ابراہیم بن نجیم مصری رحمہما اللہ تعالٰی، بحرالرائق میں ان کا کلام اس سلسلہ میں زیادہ کامل و نافع ہے وہ فرماتے ہیں: اور عمامہ پر مسح کے عدم جواز پر سوا امام احمد کے تمام ائمہ کا اجماع ہے امام احمد نے اسے جائز کہا ہے بشرطیکہ اس سے پورا سر چھپا ہوا ہو مگر اس قدر جو عادۃً کھلا رہتا ہے اور ٹھوڑی کے نیچے بھی اس کا کچھ حصہ ہو خواہ اس میں شملہ ہو یا نہ ہو اور وہ عمامہ حرام نہ ہو تو غصب کیے ہوئے عمامہ پر مسح جائز نہیں اور عورت اگر مرد کا

---

[1] میزان الشریعۃ الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب الوضوء دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۱۵۱

العمامة المغصوبة ولا يجوز للمرأة اذا لبست عمامة للرجل ان تمسح عليها والاظهر عن احمد وجوب استيعابها والتوقيت فيها كالخف ويبطل بالنزع والانكشاف الا ان يكون يسيرا مثل ان يحك رأسه او يرفعها لاجل الوضوء وفي اشتراط لبسها على طهارة روايتان اھ۔

عمامہ پہنے تو اس کے لئے اس پر مسح جائز نہیں، اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا استیعاب (پورے عمامہ پر مسح) واجب ہے اور اس میں مدتِ مسح کی تحدید موزے کی طرح ہے اور عمامہ اتار نے یا سر کھل جانے سے مسح باطل ہوجاتا ہے مگر یہ کہ تھوڑا سا کھل جائے مثلاً سر کھجلائے یا وضو کے لئے کچھ اٹھائے۔ اور اسے طہارت پر پہننے کی شرط ہونے سے متعلق دو روایتیں ہیں اھ (ت)

چہارم پاؤں کہ بشرائط شرعیہ موزہ شرعی کے اندر نہ ہوں انھیں ناخنوں سے پنڈلی اور پاؤں کے جوڑ تک جو وسط قدم میں چار طرف جُدا گانہ تحریر سے ممتاز ہے جہاں عربی نعال کا دوالی باندھا جاتا ہے اور نیچے کروٹوں اور ایڑیوں سب پر پانی پہنچنا فرض اعتقادی اسی قدر ہے اور موزے بشرائط ہوں تو مدت معلوم تک مسح کافی ہے اور یہاں بھی ہاتھوں کی طرح تین استثناء۔

(۱) گٹوں سے تحریر مذکور تک کہ اس قدر کا دھونا بروایت ہشام عن محمد ضرور نہیں اور نفس کعبین مثل مرفقین امام زفر کے نزدیک خارج ہیں۔ کافی میں ہے:

وغسل يديه مع مرفقيه ورجليه مع كعبيه خلافا لزفر الغاية[2]۔

اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت اور دونوں پیروں کو ٹخنوں سمیت دھونا دونوں حدوں (کہنیوں اور ٹخنوں) میں امام زفر کا اختلاف ہے۔ (ت)

بحر میں ہے:

الکعبان هما العظمان الناشزان من جانبي القدم صححه في الهداية وغيرها، وروى هشام عن محمد

کعبین وہ دو ہڈیاں ہیں جو قدم کی دونوں جانب اُبھری ہوئی ہیں۔ اسی کو ہدایہ وغیرہا میں صحیح کہا۔ اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ باب المسح علی الخفین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۸۴

[2] الکافی شرح الوافی

انه فی ظهر القدم عند معقد الشراك قالوا هو سهو من هشام[1] الخ۔

کعب پشتِ قدم میں عربی جوتوں کے تسمے باندھنے کی جگہ ہے۔ مشائخ نے فرمایا یہ ہشام کا سہو ہے الخ۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

فی منا عن شرح المنیۃ ان غسل المرفقین والکعبین لیس بفرض قطعی بل ھو فرض عملی[2]۔

ہم شرح منیہ کے حوالے سے سابقاً لکھ آئے ہیں کہ کہنیوں اور ٹخنوں کا دھونا فرض قطعی نہیں بلکہ فرض عملی ہے۔ (ت)

(۲) عورتوں کے لئے چھلے وغیرہ جائز گہنوں کے نیچے کہ مالکیہ عفو کرتے ہیں۔

(۳) میل، مکھی مچھر کی بیٹ کہ سارے ہی بدن میں معاف ہیں اور مہندی، مسّی، گارا جس طرح ہاتھوں میں گزرا۔

اقول وعبرت بوصول الماء لما عبر ولرعایۃ ما فی المیزان "اتفاق الائمۃ علی ان غسل القدمین فی الطھارۃ مع القدرۃ فرض اذالم یکن لابسا للخف مع ماحکی عن احمد والاوزاعی والثوری وابن جریر من جواز مسح جمیع القدمین وان الانسان عندھم مخیر بین الغسل وبین المسح وقد کان ابن عباس یقول فرض الرجلین المسح لا الغسل[3] اھ

اقول میں نے "پانی پہنچنا" کہا اس کی وجہ گزر چکی (کہ ہمارے نزدیک بہنا فرض نہیں، اور پانی بہہ جانا کے بجائے صرف پہنچنا) اس کی رعایت کے پیشِ نظر جو میزان میں ہے کہ ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ قدرت کی حالت میں وضو کے اندر دونوں پیروں کا دھونا فرض ہے جبکہ موزہ نہ پہنے ہو اس کے ساتھ امام احمد، اوزاعی، ثوری اور ابن جریر سے حکایت کی گئی ہے کہ پورے دونوں قدموں پر مسح کرنا جائز ہے اور ان کے نزدیک انسان کو اختیار ہے کہ دھوئے یا مسح کرلے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے تھے کہ پیروں پر مسح فرض ہے دھونا نہیں اھ۔

---

[1] البحرالرائق ، کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۳

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی معنی الاشتقاق الخ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۷

[3] میزان الشریعۃ الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب الوضوء دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۱۵۲

والله اعلم بصحة هذه الحكايات فقد قال في البحر الرائق ان الاجماع انعقد على غسلهما و لا اعتبار بخلاف الروافض[1] وكذا قال الامام النووي اجمع عليه الصحابة و الفقهاء۔

خدا جانے یہ حکایات کہاں تک صحیح ہیں۔ البحر الرائق میں تو یہ کہا ہے کہ دونوں پیروں کے دھونے پر اجماع ہو چکا ہے اور روافض کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں اھ، اور اسی طرح امام نووی نے فرمایا ہے کہ اس پر صحابہ اور فقہاء کا اجماع ہے اھ۔

قلت[26] واخرج سعيد بن منصور في سننه عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال اجمع اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على غسل القدمين[2] ثم روى ابن ماجة وغيره من طريق عبد الله بن محمد بن عقيل مختلف فيه كثيرا، وقال الحافظ في التقريب صدوق في حديثه لين ويقال تغير باخره[3] عن الربيع رضي الله تعالى عنها قالت اتاني ابن عباس فسالني عن هذا الحديث تعني

قلتُ (میں نے کہا) سعید بن منصور نے اپنی سنن میں عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: دونوں پیر دھونے پر اصحاب رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اجماع ہے ___ ہاں ابن ماجہ وغیرہ نے بطریق عبد اللہ بن محمد بن عقیل روایت کیا کہ ان کے بارے میں بہت زیادہ اختلاف ہے ___ اور حافظ ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق (راست گو) ہیں ان کی حدیث میں کچھ لین (نرمی) ہے اور کہا جاتا ہے کہ آخر عمر میں ان کے اندر تغیر آگیا تھا ___ حضرت رُبَیِّع رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتی ہیں میرے یہاں ابن عباس آئے تو مجھ سے اس حدیث کے بارے میں

ف: تحقیق ان غسل الرجلین مجمع علیه وانه لم یقل بالمسح الا شرذمة قلیلة قد رجعوا عنه۔

---

[1] البحر الرائق كتاب الطهارة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۴

[2] الدر المنثور بحوالہ سعید بن منصور تحت الآیة ۵/۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۳۰

[3] تقریب التهذیب حرف العین ذکر من اسمه عبد الله بن محمد بن عقیل دار الکتب العلمیة بیروت ۱/۵۲۰

حدیثھا الذی ذکرت ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ وغسل رجلیہ فقال ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما ان الناس ابوا الا الغسل ولا اجد فی کتاب اللہ الا المسح۔[1]

اقول وکفی حجۃ لنا قول نفسہ ان الناس ابوا الا الغسل فابی الحق الا ان یکون مع الجماعۃ وقد ثبت عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ما یعارضہ اخرج سعید بن منصور وابن ابی شیبۃ وعبدالرزاق وعبد بن حمید والطبرانی فی الکبیر وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم والنحاس عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما انہ قرأھا "وارجلکم" بالنصب یقول رجعت الی الغسل[2] وقد اخرج ابن جریر عن عطاء قال لم ار احدا یمسح علی القدمین[4] فھذا

پوچھا۔ اس سے اپنی وہ حدیث مراد لے رہی ہیں جس میں انھوں نے ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو کیا اور دونوں قدم مبارک دھوئے ـــ تو ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا: لوگ تو دھونے کے سوا کچھ مانتے نہیں اور میں کتاب اللہ میں مسح کے سوا کچھ پاتا نہیں۔

اقول (میں کہتا ہوں) ہماری دلیل کے لئے خود انہی کا یہ کہنا کافی ہے کہ "ان الناس ابوا الا الغسل ـــ لوگوں کو دھونے کے سوا کچھ منظور نہیں" تو حق کو بھی تو جماعت کے ساتھ ہونے کے سوا کچھ منظور نہیں ـــ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے اس کے معارض بھی ثابت ہے۔ سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق، عبد بن حمید، معجم کبیر میں طبرانی، ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم اور نحاس، ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ہیں کہ انھوں نے یہ کہتے ہوئے کہ میں نے دھونے کی جانب رجوع کرلیا، آیت کریمہ میں "وَاَرْجُلَکُمْ" نصب کے ساتھ پڑھا۔ اور ابن جریر نے عطا سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: میں نے کسی کو پیروں پر مسح

---

[1] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ وسننہا باب ماجاء فی غسل القدمین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۶

[2] الدر المنثور بحوالہ سعید بن منصور الخ تحت الآیۃ ۵/ ۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۲۹

[3] جامع البیان (تفسیر الطبری) 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۶/ ۱۵۴

[4] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۶/ ۱۵۵

من اخص تلامذة ابن عباس يقول ما اسمع فلا جرم رجع ابن عباس عن هذا كما رجع عن قوله في المتعة وتلا الاٰية الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقال كل فرج سواهما حرام[1] وكذلك ثبت الرجوع عن كل من نقل عنه المسح وهم شرذمة قليلة فلا شك في استقرار الاجماع على الغسل كما قال التابعي الجليل الكبير الشان عبد الرحمٰن بن ابي ليلى رضي الله تعالٰی عنهما، والله الهادي۔

کرتے نزدیک تھا — یہ حضرت ابن عباس کے مخصوص ترین تلامذہ سے ہو کر یہ بات فرما رہے ہیں تو قطعی بات ہے کہ حضرت ابن عباس قولِ مسح سے رجوع کر چکے ہیں جیسے متعہ کے بارے میں اپنے قول سے انھوں نے رجوع کر لیا اور آیتِ کریمہ "الا علٰی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم" (مگر اپنی بیویوں یا اپنی باندیوں پر) تلاوت کی اور فرمایا ان دونوں کے سوا ہر فرج حرام ہے۔ اسی طرح جن سے بھی مسح منقول ہے ان میں ہر ایک سے رجوع ثابت ہے اور وہ محض چند افراد ہیں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ دھونے پر اجماع ہو چکا ہے جیسا کہ جلیل الشان تابعی بزرگ عبد الرحمٰن بن ابی لیلی رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا اور خدا ہی ہدایت دینے والا ہے۔ (ت)

فرضِ عملی ہر مذہب[ف۱] میں جدا رہتے ہیں، ہمارے مذہب صحیح معتمد مفتی بہ پر وضو میں فرض عملی یعنی مذکورا عتقادی ارکان عملیہ کہ یہاں وہی **واجب اعتقادی** ہیں بارہ[۱۲] ہیں جن میں اکثر کا استخراج حق تامل پر ہمارے بیان سابق سے دشوار نہیں کہ مفتی بہ کی غیر ماخوذ سے تمیز صریح اور اپنے کم علم بھائیوں کی تفہیم کے لئے صاف تصریح بہتر ہے:

(۱) دونوں لب، حق یہ ہے کہ ان کا دھونا فرض ہے یہاں تک کہ اگر لب[ف۲] خوب زور سے بند کر لئے کہ ان کی کچھ تحریر جو عادی طور پر بند کرنے میں کھلی رہتی اب چھپ گئی اور اس پر پانی نہ بہا نہ کُلّی کی

ف۱: مسئلہ: وضو میں بارہ فرض عملی ہیں۔

ف۲: مسئلہ: اگر لب خوب زور سے بند کر کے وضو کیا اور کُلّی نہ کی وضو نہ ہوگا۔

۱؎ الدر المنثور بحوالہ ابن عباس تحت الآیۃ ۴/۲۴ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲/۴۵۲

وضو نہ ہوگا۔ ہاں عادی طور پر خاموش بیٹھنے کی حالت میں لبوں کا جتنا حصّہ باہم مل کر چھپ جاتا ہے وہ دہن کا تابع ہے کہ وضو میں اس کا دھونا فرض نہیں، درمختار میں ہے:

یجب غسل مایظہر من الشفۃ عند انضمامھا[1]

لب بند ہونے کے وقت اس کا جو حصّہ کھلا رہتا ہے اسے دھونا واجب ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

ای یفترض کما صححہ فی الخلاصۃ والمراد مایظہر عند انضمامھا الطبیعی لاعند انضمامھا بشدۃ وتکلف[2] اھ

یعنی فرض ہے۔ جیسا کہ خلاصہ میں اسے صحیح کہا۔ اور مراد وہ حصہ ہے جو لب کے طبعی طور پر بند ہونے کے وقت کھلا رہتا ہے صرف وہ نہیں جو شدّت اور تکلیف سے بند ہونے کے وقت کھلا رہتا ہے اھ حلبی۔ (ت)

(۲ و ۳ و ۴) بھوؤں[ف۱]، مونچھوں، بچّی کے نیچے کی کھال جب کہ بال چھدرے ہوں کھال نظر آتی ہو وضو میں بھی دھونا فرض ہے ہاں گھنے ہوں کہ کھال بالکل نہ دکھائی دے تو وضو میں ضرور نہیں غسل میں جب بھی ضرور ہے۔

(۵) داڑھی[ف۲] چھدری ہو تو اس کے نیچے کی کھال دُھلنا فرض، اور گھنی ہو تو جس قدر بال دائرہ رُخ میں داخل ہیں اُن سب کا دھونا فرض ہے، یہی صحیح ومعتمد ہے، ہاں جو بال نیچے چھوٹے ہوتے ہیں اُن کا مسح سنّت ہے اور دھونا مستحب، اور نیچے ہونے کے یہ معنی کہ داڑھی کو ہاتھ سے ذقن (ٹھوڑی) کی طرف دبائیں تو جتنے بال مُنہ کے دائرہ سے نکل گئے اُن کا دھونا ضروری نہیں باقی کا ضرور ہے، ہاں خاص جزئیں اُن کی بھی دھونی ضرور کہ اُن کا دھونا بعینہٖ کھال کا دھونا ہوگا اور گھنی داڑھی میں اس کا دھونا ساقط ہوچکا ہے۔ درمختار میں ہے:

ف۱: مسئلہ بھویں مونچھیں بچّی کے بال چھدرے ہوں تو اُن کا اور اُن کے نیچے کی کھال سب کا دھونا وضو میں فرض ہے۔

ف۲: مسئلہ: کتنی داڑھی کا دھونا وضو میں فرض ہے کتنی کا مستحب۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۹

[2] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۶۶

غسل جميع اللحية فرض عمليا على المذهب الصحيح المفتى به المرجوع اليه، بدائع، ثم لاخلاف ان المسترسل لايجب غسله ولامسحه بل يسن و ان الخفيفة التى ترى بشرتها يجب غسل ما تحتها نهر[1]

پوری داڑھی کا دھونا فرض عملی ہے مذہب صحیح مفتٰی بہ پر جس کی طرف رجوع ہو چکا ہے، بدائع۔ پھر اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ داڑھی کے جو بال لٹکے ہوئے ہیں انھیں دھونا ضروری نہیں ان کا مسح بھی ضروری نہیں بلکہ مسنون ہے، اور اس میں بھی اختلاف نہیں کہ خفیف داڑھی جس کی جلد دکھائی دیتی ہے اس کے نیچے کی جلد دھونا ضروری ہے ۔ نہر (ت)

اُسی میں ہے :

لاغسل باطن العينين والانف والفم واصول شعر الحاجبين و اللحية و الشارب[2]

آنکھ، ناک اور دہن کے اندرونی حصّے، اور بھوؤں، داڑھی اور مونچھ کے بالوں کی جڑیں دھونا فرض نہیں۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

قوله واصول شعر الحاجبين يحمل هذا على ما اذا كان كثيفين اما اذا بدت البشرة فيجب كما يأتى له قريبا عن البرهان وكذا يقال فى اللحية والشارب ونقله ح عن عصام الدين شارح الهداية ط[3]

شرح کی عبارت "بھوؤں کے بالوں کی جڑیں الخ" اس صورت پر محمول ہے جب بھوؤں کے بال گھنے ہوں، اور اگر جلد دکھائی دیتی ہو تو جلد دھونا ضروری ہے جیسا کہ آگے شرح ہی میں برہان کے حوالہ سے آرہا ہے۔ اسی طرح داڑھی اور مونچھ کے بارے میں بھی کہا جائے گا۔ اور اسے حلبی نے عصام الدین شارح ہدایہ سے نقل کیا ہے۔ طحطاوی۔ (ت)

اُسی میں ہے :

قوله لاخلاف اى بين اهل المذهب

عبارت نہر "کوئی اختلاف نہیں" یعنی اہل مذہب

---

[1] الدرالمختار | کتاب الطہارۃ | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/۱۹
[2] " | " | " " | " "
[3] ردالمحتار | " | داراحیاء التراث العربی بیروت | ۱/۶۶

على جميع الروايات ط[1] اھ۔

کے درمیان تمام روایات پر کوئی اختلاف نہیں، طحطاوی، اھ۔ (ت)

اقول[2] خلافنا فی ما قدمنا الثبوت الخلاف من غيرنا۔

اقول تو اس کے منافی نہیں جو پہلے ہم نے ذکر کیا، کیونکہ غیر حنفیہ کا اس میں اختلاف موجود ہے۔ (ت)

اسی میں ہے:

قوله المسترسل ای الخارج عن دائرة الوجه وفسره ابن حجر فی شرح المنهاج بما لو مد من جهة نزوله لخرج عن دائرة الوجه[2]۔

عبارت نہر " داڑھی کے لٹکے ہوئے بال " یعنی وہ جو چہرے کے دائرے سے خارج ہیں اور ابن حجر نے شرح منہاج میں اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ حصہ جسے نیچے کو پھیلایا جائے تو دائرہ رُخ سے باہر ہو جائے۔ (ت)

اسی میں ہے:

قوله بل یسن ای المسح لکونه الاقرب لمرجع الضمیر وعبارة المنیة صریحة فی ذلك ح[3]۔

عبارت نہر " بلکہ مسنون ہے " یعنی مسح، اس لئے کہ ضمیر کا قریب تر مرجع وہی ہے۔ اور منیہ کی عبارت اس بارے میں صریح ہے، حلبی۔ (ت)

(۶) کنپٹیاں، کان اور رخسار کے بیچ میں جو حصہ ہے اس کا دھونا فرض ہے جتنا حصہ داڑھی اور کان کے بیچ میں ہے وہ تو مطلقاً اور جتنا بالوں کے نیچے ہے اگر بال چھدرے ہوں تو وہ بھی، ہاں گھنے ہوں تو اس کا فرض بالوں کی طرف منتقل ہو جائے گا وقد تقدم مایکفی لافادته (اس کے افادہ کے لئے بقدر کفایت عبارتیں گزر چکی ہیں۔ ت)

۱۵: مسئلہ: وضو میں کنپٹیوں پر بھی پانی بہانا فرض ہے۔

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۸
[2] " " " " " "
[3] " " " " " ۱/۶۹

(۷) دونوں کہنیاں تمام و کمال۔

(۸) انگوٹھی چھلّے [ف۱] وغیرہ جائز ناجائز ہر قسم کے گہنے مرد عورت سب کے لئے جب کہ تنگ ہوں کہ بے اُتارے اُن کے نیچے پانی نہ بہے گا اُتار کر دھونا فرض ہے ورنہ ہلا ہلا کر پانی ڈال کر ان کے نیچے بہہ جانے کی تحقیق مطلقاً ضرور ہے۔ دُرمختار میں ہے:

لو خاتمہ ضیقا نزعہ او حرکہ وجوبا[۱]۔

اگر انگوٹھی تنگ ہو تو ضروری ہے کہ اُسے اتار دے یا حرکت دے۔ (ت) [ف۲]

(۹) مسح کی نم سر کی کھال یا خاص سر پر جو بال ہیں (نہ وہ کہ سر سے نیچے لٹکتے ہیں [ف۳]) اُن پر پہنچنا فرض ہے عمامے دوپٹے وغیرہ پر مسح ہرگز کافی نہیں مگر جب کہ کپڑا اتنا باریک اور نم اتنی کثیر ہو کہ کپڑے سے پھوٹ کر سر یا بالوں کی مقدار شرعی پر پہنچ جائے۔ بحر میں ہے:

فی معراج الدرایۃ لو مسحت علی خمارھا ونفذت البلۃ الی راسھا حتی ابتل قدر الربع منہ یجوز قال مشائخنا اذا کانت الخمار جدیدا یجوز لانہ ثقوب الجدید لم تسد بالاستعمال فتنفذ البلۃ اما اذا لم یکن جدیدا لایجوز لانسداد ثقوبہ[۲] اھ۔

معراج الدرایہ میں ہے کہ عورت نے اگر دوپٹے پر مسح کیا اور تری نفوذ کر کے سر تک پہنچی یہاں تک کہ سر کا چوتھائی حصہ نم ہوگیا تو جائز ہے۔ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں: جب دوپٹہ نیا ہو تو جائز ہے اس لئے کہ نئے کپڑے کے سوراخ استعمال کی وجہ سے بند ہوئے ہوں گے تو تری نفوذ کر جائے گی لیکن اگر نیا نہ ہو تو جائز نہیں کیونکہ اس کے سوراخ بند ہو چکے ہوں گے اھ۔ (ت)

ف۱: مسئلہ: وضو میں انگوٹھی چھلّوں چوڑیوں وغیرہ گہنوں کا حکم۔

ف۲: مسئلہ: سر کے نیچے جو بال لٹکتے ہیں اُن کا مسح کافی نہیں۔

ف۳: مسئلہ: ٹوپی یا دوپٹہ اگر ایسا ہو کہ اس پر سے نم سر کے چوتھائی حصہ پر یقیناً پہنچ جائے تو کافی ہے ورنہ نہیں۔

---

[۱] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۱

[۲] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب المسح علی الخفین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۸۳ و ۱۸۴

اقول[۲۹] جرت عادتهم رحمهم الله تعالٰی باحالة الامور علٰی مظانها الاغلبیة کقولهم فی شرب الجنب ماء یجزئ عن المضمضة ان جاھلا لعبه لاعالما لمصه وفی عض الکلب علٰی ثوب ینجس فی الرضا لسیلان لعابه دون الغضب لجفافه ووقوع الفارة حیة فی البئر ینجس لوھاربة من ھرة لبولها والا لا ونظائره لا تحصی، والذی یعرف المناط یعرف المقصود فالمناط نفوذ البلة الٰی قدر الفرض فان علم اجزأ ولو الثوب خلقا والا لا ولو جدیدا کما لایخفی۔

اقول حضرات مشائخ رحمہم اللہ تعالٰی کی عادت یہ ہے کہ معاملات کو غالب گمان کی جگہوں کے حوالے کرتے ہیں جیسے جنب کے پانی پینے سے متعلق کہتے ہیں کہ اگر وہ جاہل ہے تو اس کا پینا کُلّی کی جگہ کام دے گا کیونکہ وہ منہ بھر کر بڑے بڑے گھونٹ پیئے گا اور عالم ہے تو کافی نہ ہوگا کیونکہ وہ چُوس چُوس کر پیئے گا ۔ اور کپڑے پر کتّے کے دانت کاٹنے سے متعلق کہتے ہیں کہ اگر وہ رضا کی حالت میں ہو تو کپڑا ناپاک ہوجائے گا کیونکہ اس کا لعاب بہتا ہوگا اور غصّے میں ہو تو ناپاک نہ ہوگا کیونکہ اس کا تھوک خشک ہوچکا ہوگا ۔ اور کنویں میں چوہے کے زندہ گرنے سے متعلق کہتے ہیں، اگر بلّی سے بھاگتے ہوئے گرا تو کنواں ناپاک ہوجائے گا کیونکہ اس کا پیشاب نکلا ہوگا ورنہ ناپاک نہ ہوگا۔ اور اس کی بے شمار نظیریں ہیں جو مدارکار سے آشنا ہے وہ مقصد پہچان لیتا ہے۔ تو یہاں مدار اس پر ہے کہ تری مقدار فرض تک نفوذ کرجائے اگر نفوذ معلوم ہے تو یہ کافی ہے اگرچہ کپڑا پرانا ہے ورنہ کافی نہیں اگرچہ کپڑا نیا ہو جیسا کہ واضح ہے۔ (ت)

(۱۰) نم کم از کم چوتھائی سر کو استیعاب کرلے،

ھوالصحیح المفتی به الماخوذ وان قیل وقیل وقد اشتھرت

یہی صحیح، مفتٰی بہ، ماخوذ ہے۔ اگرچہ ضعیف اقوال متعدد ہیں اور یہ مسئلہ متون وشروح میں معروف

ف: مسئلہ: عادۃ الفقہاء بناء الامر علی المظنۃ الغالبۃ ولیعرف المراد من عرف المناط۔

المسألۃ متونا وشروحا۔ وشہور ہے۔(ت)

(۱۱) کعبین گٹّوں یعنی ٹخنوں کا نام ہے، ان کے بالائی کناروں سے ناخنوں کے منتہی تک ہر حصّے پُرزے ذرّے ذرّے کا دُھلنا فرض ہے، اس میں سے سرِسوزن برابر اگر کوئی جگہ پانی بہنے سے رہ گئی وضو نہ ہوگا، ہاں پاؤں میں تیسرا استثنا جو گزرا اپنے محل پر مسلّم ہے جس کی تحقیق فقیر کے فتاوٰی بیانِ غسل میں ملے گی، چھلّے اور سب گہنے کہ گٹّوں پر یا اُن سے نیچے ہوں اُن کا حکم وہی ہے جو فرض ہشتم میں گزرا۔

(۱۲) منہ، ہاتھ، پاؤں تینوں عضووں کے تمام مذکور ذرّوں پر پانی کا بہنا فرض ہے فقط بھیگا ہاتھ پھر جانا یا تیل کی طرح پانی چُپڑ لینا تو بالاجماع کافی نہیں اللھم الا ما مرفی الرجلین (مگر وہ جو پیروں سے متعلق گزرا۔ت) اور صحیح مذہب میں ایک بُوند ہر جگہ سے ٹپک جانا بھی کافی نہیں کم سے کم دو دو بُوندیں ہر ذرّہ اعضائے مذکورہ پر سے بہیں۔ درمختار میں ہے:

غسل الوجہ ای اسالۃ الماء مع التقاطر ولو قطرۃ وفی الفیض اقلہ قطرتان فی الاصح[1] اھ۔

چہرے کا دھونا ــ یعنی "تقاطر" کے ساتھ پانی بہانا اگرچہ ایک ہی قطرہ ٹپکے ــ اور فیض میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ کم از کم دو دو قطرے ٹپکیں اھ ــ

قال ح ثم ط ثم ش کلھم فی حواشی الدر یدل علیہ صیغۃ التفاعل[2] اھ اما عن ابی یوسف ان الغسل مجرد بل المحل بالماء سال او لم یسل[3] اھ ولاجلہ جعل فی البحر الاسالۃ مختلفا فیھا بینہ وبین الطرفین و

درمختار کے حواشی میں حلبی پھر طحطاوی پھر شامی لکھتے ہیں: اس پر تفاعل کا صیغہ (تقاطر) دلالت کررہا ہے اھ لیکن وہ جو امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ "دھونا" اعضاءِ وضو کو پانی سے صرف تر کرلینے کا نام ہے پانی بہے یا نہ بہے، اور اسی وجہ سے بحر میں بہانے کو امام ابو یوسف اور طرفین کے درمیان مختلف فیہ ٹھہرایا ہے اور ان کا

ف: مسئلہ ضروریہ: منہ، ہاتھ، پاؤں کے ذرّے ذرّے پر پانی بہنا فرض ہے فقط بھیگا ہاتھ پھنا کافی نہیں کم از کم ہر پُرزے پر سے دو قطرے بہیں۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۹

[2] و [3] ردالمحتار 〃 داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۵

نعم ان اشتراطها هو ظاهر الرواية فالحق الذی لا محید عنه ولا یحل المصیر الا الیه ان تاویله ما فی الحلیة عن الذخیرة انه سال من العضو قطرة او قطرتان ولم یتدارك[1] کیف ولولا ذلك لکان هذا والعیاذ بالله تعالٰی انکار النص وتبدیلا للشرع فان الله تعالٰی امر بالغسل وهذا لیس بغسل لا لغة ولا عرفا وقد قال فی البحر نفسه الغسل بفتح الغین ازالة الوسخ عن الشیئ ونحوه باجراء الماء علیه لغة اھ[2] وهل الاجراء الا الاسالة وقد فرق المولٰی سبحنه وتعالٰی بین الاعضاء فجعل وظیفة بعضها الغسل وبعضها المسح وعلی هذا التقدیر ترجع جمیعا الی المسح فانه اذا لم یسل الماء لم یکن الا اصابة بلل وهو المسح۔

اقول[3] فما کان ینبغی لمثل

خیال ہے کہ بہانے کا شرط ہونا یہ ظاہر الروایہ ہے، تو حق جس سے انحراف نہیں اور جس کی طرف رجوع کے سوا کچھ روا نہیں وہ یہ ہے کہ اس روایت کی تاویل وہ ہے جو حلیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عضو سے قطرہ دو قطرہ بہہ جائے اور تسلسل کے ساتھ نہ گرے۔ یہ حق کیوں نہ ہو اگر اس کا یہ مطلب نہ لیں تو ۔۔۔ معاذ اللہ ۔۔۔ یہ نص کا انکار اور شرع کی تبدیلی ہوگی اس لئے کہ اللہ تعالٰی نے دھونے کا حکم دیا ہے اور یہ لغۃً عرفاً کسی طرح بھی دھونا نہیں ۔۔۔ اور خود بحر میں لکھا ہے کہ غَسل بفتح غین (دھونا) لغت میں کسی چیز پر پانی بہا کر اس سے میل وغیرہ دور کرنے کا نام ہے اھ۔ اجراء، اسالہ، بہانا ایک ہی چیز ہے ۔۔۔ مولٰی سبحنہ وتعالٰی نے اعضاء کے درمیان فرق رکھا ہے کسی میں دھونے کا عمل مقرر فرمایا ہے اور کسی میں مسح رکھا ہے، اگر یہ مان لیں کہ بہنا ضروری نہیں تو تمام اعضاء میں مسح ہی کا عمل رہ جائے گا اس لئے کہ پانی جب بہے گا نہیں تو صرف یہ ہوگا کہ تری پہنچ گئی اور یہی مسح ہے۔

اقول تو محقق بحر جیسی شخصیت کو

ف: تطفل علی البحر۔

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۵

[2] البحر الرائق 〃 ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۱

19 هذا المحقق البحر ان يجعله مختلف فيه کی يجترئ عليه الجاهلون كما نشاهد الأن من كثير منهم انه لا يزيد فی جبهته وعارضيه وغيرها علی اصابة يد مبتلة من دون سيلان ولا تقاطر اصلا واذا اخبروا ان قد بقی لمعة مثلا فی مرفقه او اخمصه او عقبه امر عليه يده الباقی فيها بلل الماء من دون ان يأخذ ماء جديدا فضلا عن الاسالة فالی الله المشتكی ولاحول ولا قوة الا بالله العلی العظيم۔

یہ نہ چاہیے تھا کہ اسے مختلف فیہ ٹھہرائیں کہ جاہلوں کو جسارت ہو جیسا کہ اس وقت ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں کتنے ایسے ہیں کہ پیشانی اور رخسار وغیرہ میں اس سے زیادہ نہیں کرتے کہ بھیگا ہُوا ہاتھ لگادیتے ہیں نہ پانی بہتا ہے نہ کوئی قطرہ ٹپکتا ہے اگر کسی کو بتایا جائے کہ دیکھو کُہنی یا تلوے یا ایڑی میں تھوڑی سی جگہ خشک رہ گئی تو بس ہاتھ اس جگہ پھیر دے گا اور اس میں پانی کی باقیماندہ تری کو کافی سمجھے گا ازسرِ نو دُوسرا پانی بھی نہ لے گا' پانی بہانا تو دُور کی بات ہے ۔ تو خدا ہی کی بارگاہ میں شکایت ہے اور کوئی طاقت و قوت نہیں مگر عظمت والے خدائے برتر ہی سے ۔(ت)

تنبیہ جلیل : متعدد کُتبِ معتمدہ مثلاً خلاصہ و جوہرہ نیرہ و حلیہ و غنیہ و درمختار وغیرہا میں وُہ استثنا کہ ہاتھوں میں دوسرا اور پاؤں میں تیسرا تھا اُس میں یہ قید لگائی کہ وہ چیز ایسی نرم ہو جس میں پانی سرایت کرسکے جیسے مٹی گارا ، سخت اور نفوذ کو مانع جیسے آٹا ، موم ، چربی ، جما ہوا گھی ، مچھلی کا سنّا ، چبائی ہوئی روٹی ۔ درمختار سے گزرا :

بخلاف نحو عجين[1]

گندھے ہوئے آٹے جیسی چیز کے برخلاف (ت)

ردالمحتار میں قولِ شارح لا يمنع دهن (مانع نہیں تیل ۔ ت) کے تحت میں ہے :

ای كزيت وشيرج بخلاف نحو شحم وسمن جامد[2]

یعنی جیسے زیتون کا اور تلوں کا تیل ، چربی اور جمے ہوئے گھی کے برخلاف ۔(ت)

ف : مسئلہ : **تحقیق جلیل** کہ مواضع ضرورت میں جس طرح بے اطلاع مٹی گارے کا لگا رہ جانا مانع وضو و غسل نہیں یونہی سخت چیزوں مثلاً آٹے وغیرہ کا بھی ۔

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹

[2] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۳

19/19

اُسی میں بخلاف نحو عجین کے نیچے ہے:

ای کعلك وشمع وقشر سمك وخبز ممضوغ متلبد جوهرة۔[1]

یعنی جیسے گوند، موم، مچھلی کا سِنّا، چبائی ہوئی چپکنے والی روٹی۔ جوہرہ۔ (ت)

درمختار میں ہے:

لایمنع طعام بین اسنانه او فی سنه المجوف به یفتی، وقیل ان صلبا منع وھو الاصح۔[2]

کھانے کا ٹکڑا جو دانتوں کے درمیان یا جوف کے اندر رہ جائے وہ مانع نہیں، اسی پر فتوٰی ہے۔ اور کہا گیا کہ اگر سخت ہو تو مانع ہے، اور وہی اصح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

صرح به فی الخلاصة وقال لان الماء شیئ لطیف یصل تحته غالبا اھ ومفادہ عدم الجواز اذا علم انه لم یصل الماء تحته قال فی الحلیة وھو اثبت۔[3] قوله وھو الاصح صرح به فی شرح المنیة وقال لامتناع نفوذ الماء مع عدم الضرورة والحرج۔[4] ف

اسی کی تصریح خلاصہ میں فرمائی ہے اور کہا ہے: اس لئے کہ پانی لطیف ہوتا ہے غالب گمان یہی ہے کہ اس کے نیچے پہنچ جائے گا اھ۔ اور اس کا مفاد یہ ہے کہ جائز نہ ہوگا اگر یہ معلوم ہو کہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچا۔ حلیہ میں کہا: یہ اثبت ہے۔ قولِ درمختار: وہی اصح ہے۔ شرح منیہ میں اس کی تصریح کی ہے اور کہا ہے: اس لئے کہ پانی نفوذ نہ کرسکے گا اور ضرورت و حرج بھی نہیں۔ (ت)

تو اس کا لحاظ مناسب ہے اگرچہ تحقیق یہ ہے کہ مدار کار ضرورت و حرج عام یا خاص پر ہے

ف: تطفل علی الغنیة والدر وغیرھما۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۳
[2] الدرالمختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹
[3] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۳
[4] " " " " "

اگر حرج نہیں طہارت نہ ہوگی اگرچہ پانی سرایت کرے کہ مجرد تری پہنچنا کافی نہیں بہنا شرط ہے اور وہ قطعاً گارے وغیرہ جرم دار چیزوں میں بھی نہ ہوگا جب تک اُن کا جرم زائل نہ ہو تو نرمی وسختی کا فرق بیکار ہے اور حرج وضرورت ہو اور طہارت کرلی اور ایسی چیز لگی رہ گئی اور نماز پڑھ لی تو معافی ہے اگرچہ سخت و مانع نفوذ ہو آخر مکھی مچھر کی بیٹ پر خود درمختار میں لم یصل الماء تحتہ (اس کے نیچے پانی نہ پہنچا۔ت) فرماکر حکم دیا کہ لایمنع الطہارۃ (طہارت سے مانع نہیں ہے۔ت) اور مہندی کے جرم کو بھی مانع نہ مانا اور فرمایا بہ یفتی[1] (اسی پر فتوٰی ہے۔ت) حالانکہ اس کا جرم خصوصاً بعد خشک یقیناً نفوذ آب کو مانع ہے۔ و لہذا ردالمحتار میں فرمایا:

قولہ بہ یفتی صرح بہ فی المنیۃ عن الذخیرۃ فی مسألۃ الحناء والطین والدرن معللا بالضرورۃ قال فی شرحہا لان الماء ینفذ لتخللہ وعدم لزوجتہ وصلابتہ والمعتبر فی جمیع ذلک نفوذ الماء ووصولہ الی البدن اھ لکن یرد علیہ ان الواجب الغسل وھو اسالۃ الماء مع التقاطر کما مرفی ارکان الوضوء و الظاھر ان ھذہ الاشیاء تمنع الاسالۃ فالاظھر التعلیل بالضرورۃ[2]

اس کی تصریح منیہ میں ذخیرہ کے حوالے سے مہندی، مٹی، گارے اور میل کے مسئلہ میں ضرورت سے بیان علت کے ساتھ ہے۔ اس کی شرح میں کہا اس لئے کہ پانی نفوذ کرجائے گا کیونکہ اس میں تخلل ہوتا ہے اور لزوجت وصلابت نہیں ہوتی۔ اور ان سب میں پانی کے نفوذ کرجانے اور بدن تک پہنچ جانے ہی کا اعتبار ہے اھ — لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ واجب دھونا ہے اور وہ تقاطر کے ساتھ پانی بہانے کا نام ہے جیسا کہ ارکانِ وضو میں گزرا اور ظاہر یہ ہے کہ یہ چیزیں پانی بہنے سے مانع ہیں تو زیادہ ظاہر ضرورت سے بیان علت ہے۔ (ت)

قول مذکور خلاصہ لان الماء شیئ لطیف الخ (اس لئے کہ پانی لطیف چیز ہے الخ۔ت) نقل کرکے فرمایا:

یرد علیہ ماقدمناہ انفا[3]

اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو ہم ابھی بیان کرچکے ہیں۔ (ت)

---

[1] الدر المختار | کتاب الطہارۃ | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/۲۹
[2] ردالمحتار | کتاب الطہارۃ | داراحیاء التراث العربی بیروت | ۱/۱۰۴
[3] " | " | " | "

لاجرم بعض مشائخ نے کہ ناخنوں کے میل میں فرق کیا کہ دیہاتی کے لئے اجازت ہے کہ اس کا میل خاک مٹی سے ہوگا اس میں پانی سرایت کر جائے گا اور شہری کو نہیں کہ اس کا میل چکنائی سے ہوگا۔ انھیں اکابر نے اس تفرقہ کو رَد کردیا اور فرمایا: اصح یہ کہ دونوں یکساں ہیں۔ درمختار سے گزرا:

قرویا اومدنیا فی الاصح[1] خواہ دیہاتی ہو یا شہری، یہی اصح قول ہے۔(ت)

جب یہی قضیۂ نظر اور یہی مفتی بہ تو اسی پر عمل اور یہی معوّل۔

اقول[2] وکان مراد العلامۃ الشامی بقولہ بخلاف نحو شحم و سمن جامد[3] حیث لاحرج ولاضرورۃ فان مسألۃ الدھن والشیرج عامۃ لاتقتصر علی الضرورۃ فافاد ان الشحم لیس کمثلہ لکن[ف] العجب انہ ذکر مامر عن الجوھرۃ ثم استدرک علیہ بالفتوی المذکورۃ فی النھر ثم عقبھا بقولہ نعم ذکر الخلاف فی شرح المنیۃ فی العجین واستظھر المنع لان فیہ لزوجۃ وصلابۃ تمنع نفوذ الماء[3] اھ وکانہ سکت علیہ اکتفاء بما قدمہ، واللہ تعالٰی اعلم۔

اقول "بخلاف چربی اور جمے ہوئے گھی کے مثل" کہنے سے غالباً علامہ شامی کی مراد یہ ہے کہ جہاں حرج اور ضرورت نہ ہو۔ اس لئے کہ روغن اور تلوں کے تیل کا مسئلہ عام ہے صرف ضرورت پر محدود نہیں تو یہ افادہ کیا کہ چربی اس طرح کی نہیں ـــ لیکن تعجب یہ ہے کہ انھوں نے پہلے جوہرہ سے گزشتہ عبارت نقل کی پھر النہر الفائق میں مذکورہ فتوٰی سے اس پر استدراک کیا (کہ لیکن نہر میں ہے کہ ناخنوں میں خمیر ہو تو فتوٰی یہ ہے کہ وہ معاف ہے) پھر اس کے بعد یہ لکھا کہ: ہاں شرح منیہ میں خمیر سے متعلق اختلاف ذکر کیا ہے اور مانع ہونے کو ظاہر کہا ہے کیونکہ اس میں لزوجت اور صلابت ہوتی ہے جو پانی کے نفوذ سے مانع ہوتی ہے اھ ـــ شاید انھوں نے ماسبق پر اکتفا کرتے ہوئے یہاں سکوت کیا۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ف: معروضۃ علی رد المحتار۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۹

[2][3] رد المحتار ؍؍ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۰۴

(۲) واجب عملی[ف۱] وہ وضو میں کوئی نہیں، بحرالرائق سے گزرا،

اتفق الاصحاب انه لاواجب ف الوضوء[1]

ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے کہ وضو میں کوئی واجب نہیں۔(ت)

درمختار میں ہے:

افاد انه لاواجب للوضوء ولا للغسل[2]

وضو وغسل میں ارکان کے بعد واجب چھوڑ کر سنتوں کا ذکر لاکر یہ افادہ فرمایا کہ وضو وغسل میں کوئی واجب نہیں۔(ت)

اسی طرح کتب کثیرہ میں ہے اور خود بعد نقل اتفاق اصحاب کیا حاجت اطناب واسہاب مگر محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں اپنی بحث سے وضو کے لئے بسم اللہ و ذکر الٰہی[ف۲] سے ابتداء کرنا برخلاف مذہب واجب ٹھہرایا اور اُس مسئلہ متفق علیہا کے جواب میں فرمایا۔

ماقیل انه لامدخل للوجوب فی الوضوء لانه شرط تابع فلو قلنا بالوجوب فیه ساوی التبع الاصل غیر لازم اذ اشتراکهما بثبوت الواجب فیهما لایقتضیه لثبوت عدم المساواة بوجه اٰخر نحو انه لایلزم بالنذر بخلاف الصلوٰة مع انه لامانع

کہا گیا کہ وضو میں ثبوت واجب کا کوئی دخل نہیں اس لئے کہ وضو نماز کی ایک شرط تابع ہے اگر اس میں بھی ہم وجوب کے قائل ہوں تو تابع واصل میں برابری ہوجائے گی ——— مگر ہم کہتے ہیں کہ برابر ہونا لازم نہ آئے گا اس لئے کہ اگر نماز و وضو دونوں میں واجب کا ثبوت ہو تو اس کا مقتضا یہ نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو کیوں کہ عدم مساوات دوسرے طریقہ سے ثابت ہوسکتی

ف۱: مسئلہ: وضو وغسل میں ایسا واجب کوئی نہیں جس کے ترک کرنے سے گنہگار ہو مگر طہارت ادا ہوجائے۔

ف۲: مسئلہ: ہمارے مذہب میں بسم اللہ سے وضو کی ابتدا صرف سنّت ہے واجب نہیں اگرچہ امام ابن الہمام کا خیال وجوب کی طرف گیا۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۱

[2] الدرالمختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۰

من الحكم بان واجبه اخط مرتبة من واجب الصلوٰة كفرضه بالنسبة الى فرضها اھ كلامه الشريف۔

اقول لم يأت المستدل بشیء حتی سمع ماسمع واذا لم يمنع تبعيته الوضوء ثبوت الفرائض فيه فلم يمنع ثبوت الواجبات و الرواتب توابع للفرائض انما شرعت مكملات لامحصلات لها فليست في مرتبة الوضوء ايضا ثم لا يقعدها ذلك عن ان يكون لها كل من الفروض والواجبات والسنن والمستحبات كما للاصول ولم نعن ان الوضوء لا يستأهل في نفسه ان يكون له واجب حتى نحتاج الى ماذكر المستدل وانما عنينا انه ليس في مذهبنا واجب في الوضوء لا يجوز تركه و

ہے مثلاً یہ کہ نذر ماننے سے وضو لازم نہیں اور نماز لازم ہے ــــ اور برابری دفع کرنے کے لئے یہ حکم بھی کیا جا سکتا ہے کہ واجبِ وضو واجبِ نماز سے کم رتبہ ہوگا جیسے فرضِ وضو، فرضِ نماز سے کم رتبہ ہے اھ ان کا کلام ختم ہوا۔ (ت)

اقول مستدل نے کوئی مضبوط بات نہ کی جس کے نتیجے میں اسے یہ سب سننا پڑا۔ مزید ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ جب وضو کا تابعِ نماز ہونا وضو میں فرائض کے ثبوت سے مانع نہ ہوا تو واجبات ثابت ہونے سے مانع کیوں ہوگا؟ سننِ رواتب فرائض کے تابع ہیں، وہ فرائض کو حاصل کرانے والی اور ان کے وجود و ثبوت کا ذریعہ بھی نہیں صرف ان کی تکمیل کرنے والی ہو کر مشروع ہوئی ہیں تو یہ وضو کے درجہ میں بھی نہیں مگر ان کی یہ تبعیت اس سے مانع نہ ہوئی کہ ان میں بھی فرائض و واجبات اور سنن و مستحبات ہوں جیسے ان کی اصل یعنی فرائض میں ہیں "وضو میں کوئی واجب نہیں" سے یہ مراد نہیں کہ وضو اس قابل نہیں کہ اس کے اندر کوئی واجب ہو اور ہمیں وہ بات کہنے کی ضرورت ہو جو مستدل نے ذکر کی ــــ اس سے ہماری مراد صرف یہ ہے کہ ہمارے مذہب میں وضو کا کوئی

ف: تطفل[١٣] على الفتح وعلى[١٤] من نقل عنه في الفتح۔

له فتح القدير كتاب الطهارات مكتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۱

یمسح بدونہ وھٰذا ظاھر لایفتاق الی اظھار وثابت لایصلح للانکار۔

واجب نہیں جس کا ترک جائز نہ ہو اور جس کے بغیر نقضِ وضو کی صحت حاصل ہوجائے اور یہ بالکل واضح ہے جس کے اظہار کی ضرورت نہیں، اور ثابت ہے جس کے انکار کی گنجائش نہیں۔ (ت)

اور مسئلہ تسمیہ **اولاً** تنہا محقق کی اپنی بحث ہے کہ نہ ائمہ مذہب سے منقول نہ محققین مابعد میں مقبول، خود اُن کے تلمیذ علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا ہمارے شیخ کی جو بحثیں خلافِ مذہب ہیں اُن کا اعتبار نہ ہوگا۔

اقول یعنی جب کہ خلاف اختلاف زمانہ سے ناشی نہ ہو،

کما افتوا بجواز الاجارۃ علی التعلیم والاذان والامامۃ وباخذ صاحب الحق من خلاف جنسہ اذا ظفر الی نظائر کثیرۃ۔

جیسے علماء نے تعلیم، اذان اور امامت پر اجارہ کے جواز کا فتوٰی دیا اور یہ فتوٰی دیا کہ صاحب حق اپنے حق سے مختلف جنس پا جائے تو اسے لے سکتا ہے (یعنی لینے والا مثلاً ظالم ہے اور صاحب حق کو اپنی چیز ملنے کی امید نہیں تو اس کی قیمت کے مساوی ظالم کے مال سے جو ہاتھ لگے لے کر رکھ سکتا ہے) اس کی بہت سی نظیریں ہیں (ت)

ردالمحتار جنایات الحج میں ہے:

قد قال تلمیذہ العلامۃ قاسم ان ابحاثہ المخالفۃ للمذھب لاتعتبر[1]

ان کے شاگرد علامہ قاسم نے کہا کہ حضرت محقق کی خلافِ مذہب بحثوں کا اعتبار نہیں (ت)

اور خاص اس مسئلہ میں اُن کے تلمیذ رشید امام محمد محمد ابن امیر الحاج نے بحثِ محقق پر

ف: ضروریہ خلافِ مذہب بحثیں اگرچہ امام ابن الہمام کی ہوں مقبول نہیں جب کہ خلافِ اختلاف زمانہ سے ناشی نہ ہو۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الحج باب الجنایات دار احیاء التراث العربی بیروت ۲/۲۰۶

تنویل درکنار سنیت بھی زبانی صرف استحباب کو مرجح قرار دیا جسے خلاصہ میں مفاد ظاہر الروایۃ اور ہدایہ میں اصح فرمایا، حلیہ میں فرماتے ہیں :

وانی لمتعجب ممن استدل بہ وحدہ علی الاستنان[1] (یرید حدیث انس قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ھل مع احد منکم ماء فوضع یدہ فی الاناء وقال توضؤا بسم اللہ قال فرأیت الماء یخرج من بین اصابعہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حتی توضؤا من عند اٰخرھم وکانوا نحوا من سبعین اخرجہ النسائی[2] وابن خزیمۃ و البیھقی وقال انہ اصح ما فی التسمیۃ وقال النووی اسنادہ جید۔

"مجھے تو اس پر تعجب ہے جس نے صرف اس حدیث سے وضو میں تسمیہ کے مسنون ہونے پر استدلال کیا" (اس سے مراد حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا : کیا تم میں سے کسی کے پاس کچھ پانی ہے ؟ پھر دستِ مبارک برتن میں رکھا اور فرمایا : اللہ کے نام سے وضو کرو۔ میں نے دیکھا کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی انگلیوں کے درمیان سے پانی نکلنے لگا یہاں تک کہ سب لوگوں نے وضو کرلیا اور یہ ستر کے قریب تھے۔ اسے نسائی ، ابن خزیمہ اور بیہقی نے روایت کیا اور بیہقی نے کہا : یہ تسمیہ میں سب سے صحیح حدیث ہے۔ اور نووی نے کہا : اس کی سند جید ہے۔

اقول[3] وضعف دلالتہ علی استنان التسمیۃ لکل وضوء ظاھر فالظاھر انہ ھھنا لاستجلاب البرکۃ فی الماء القلیل ، و اللہ تعالٰی

اقول ہر وضو کے لئے تسمیہ کے مسنون ہونے پر اس حدیث کی دلالت کا کمزور ہونا واضح ہے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہاں پر بسم اللہ تھوڑے پانی میں برکت حاصل کرنے کیلئے ہے۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] سنن النسائی باب التسمیۃ عند الوضوء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۲۵

صحیح ابن خزیمۃ باب ذکر تسمیۃ اللہ عزوجل عند الوضوء حدیث ۱۴۴ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۷۴

السنن الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب التسمیۃ علی الوضوء دار صادر بیروت ۱/ ۴۳

[3] " " " "

اعلم، قال فی الحلیۃ) وکذٰلک غایۃ مایفیدہ الاستدلال الماضی بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ولا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ الاستحباب فانہ کما یثبت نفی الفضیلۃ والکمال بترک السنۃ یثبت بترک المستحب فی الجملۃ فیترجح بھذا البحث القول بالاستحباب واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم بالصواب[1] اھ۔

اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔ آگے حلیہ میں فرمایا :) "اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد "اس کا وضو نہیں جس نے وضو پر خدا کا نام نہ ذکر کیا" سے سابقہ جو استدلال ہے اس سے زیادہ سے زیادہ استحباب مستفاد ہوتا ہے اس لئے کہ کامل وافضل وضو ہونے کی نفی جیسے ترکِ سنت سے ثابت ہوتی ہے فی الجملہ ترکِ مستحب سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ تو اس بحث سے اس کے استحباب ہی کا قول ترجیح پاتا ہے، اور خدائے بزرگ وبرتر ہی صواب ودرستی کو خوب جانتا ہے اھ۔ (ت)

ثانیاً کہا گیا کہ خود امام محقق علی الاطلاق نے اسی کتاب کے باب شروط الصلوٰۃ میں اپنی اس بحث سے رجوع کی اور فرمایا کہ حق وہی ہے جو ہمارے علماء کا مذہب ہے کہ وضو میں بسم اللہ صرف مستحب ہے۔ رد المحتار میں ہے:

تعجب صاحب البحر من المحقق ابن الھمام حیث رجح ھنا وجوبھا ثم ذکر فی باب شروط الصلٰوۃ ان الحق ماعلیہ علماؤنا من انھا مستحبۃ کیف وقد قال الامام احمد لا اعلم فیھا حدیثا ثابتا[2] اھ۔

صاحب بحر نے محقق ابن ہمام پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ یہاں تو انہوں نے وجوب تسمیہ کو ترجیح دی پھر شرائط نماز کے باب میں یہ ذکر کیا کہ حق اس کا استحباب ہی ہے جس پر ہمارے علماء ہیں، اور کیوں نہ ہو جب کہ امام احمد نے فرمایا ہے کہ اس بارے میں کوئی ثابت حدیث میرے علم میں نہیں اھ (ت)

اقول[3] اللھم غفرا (میں کہتا ہوں اے اللہ! مغفرت فرما۔ ت) یہ سخت

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[2] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۷۵

تعجب کا محل ہے فقیر نے ردالمحتار پر جو حواشی لکھے ہیں اُن میں اس قول پر لکھا :

اقول سبحٰن من تنزہ عن النسیان والخطأ، انما عبارۃ المحقق فی شروط الصلوۃ (فی الکلام علی الاستدلال بقولہ تعالٰی خذوا زینتکم عند کل مسجد علی لزوم ستر العورۃ فی الصلوۃ) بھذا القدر الحق ان الاٰیۃ ظنیۃ الدلالۃ فی ستر العورۃ فمقتضاھا الوجوب فی الصلوۃ ومنھم من اخذ منھا قطعیۃ الثبوت ومن حدیث "لاصلوۃ لحائض الا بخمار" قطعیۃ الدلالۃ فی ستر العورۃ فیثبت الفرض بالمجموع وفیہ مالا یخفی بعد تسلیم قطعیۃ الدلالۃ فی الحدیث والا فھو قد اعترف فی نظیرہ من نحو "لاوضوء لمن لم یسم ولاصلوۃ لجار المسجد" انہ ظنی الدلالۃ ولا شک فی ذلک لان احتمال نفی الکمال قائم[1] والاوجہ الاستدلال بالاجماع علی الافتراض فی

اقول پاکی ہے اسے جو خطا و نسیان سے منزّہ ہے ــــ باری تعالٰی کا ارشاد ہے : "تم ہر نماز کے وقت اپنی آرائش اختیار کرو" اس سے نماز کے اندر ستر عورت کی فرضیت کے استدلال پر کلام کرتے ہوئے شرائطِ نماز کی بحث میں محقق علی الاطلاق کی عبارت صرف اس قدر ہے : "حق یہ ہے کہ ستر عورت کے بارے میں اس آیت کی دلالت ظنی ہے اس لئے اس کا مقتضا بس وجوب ہوگا نماز میں۔ اور بعض حضرات نے ستر عورت کے بارے میں اس آیت سے قطعیتِ ثبوت لی اور حدیث "لاصلوۃ لحائض الا بخمار" (بالغہ کے لئے اوڑھنی کے بغیر نماز نہیں) سے قطعیتِ اثبات و دلالت لی اور دونوں کے مجموعے سے ستر کی فرضیت ثابت کی ــــ حالانکہ حدیث میں ستر پر دلالت کی قطعیت اگر مان لی جائے تب بھی اس استدلال پر جو کلام ہے وہ محتاج بیان نہیں ــــ ورنہ اس مستدل نے تو خود حدیث مذکور کی نظیر "لاوضوء لمن لم یسم" (جس نے بسم اللہ نہ پڑھا اس کا وضو نہیں) اور "لاصلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد" (مسجد کے پڑوسی کے لئے نماز نہیں مگر مسجد ہی میں) وغیرہ میں یہ اعتراف کیا ہے کہ وجوب پر ان

ف : معروضۃ علی رد المحتار۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الصلوۃ باب شروط الصلوۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲۵

لہ جد الممتار علی ردالمحتار کتاب الطہارۃ المجمع الاسلامی مبارکپور، انڈیا ۱/ ۹۶

الصلوٰۃ کما نقلہ غیر واحد من ائمۃ المنقل الی ان حدث بعض المالکیۃ فخالف فیہ کالقاضی اسمٰعیل و ھو لایجوز بعد تقرر الاجماع اھ بلفظہ الشریف۔

سب کی دلالت ظنی ہے۔ اور واقعۃً وجوب پر ان سب کی دلالت کے ظنی ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ ان سب میں وضو ونماز کے کامل ہونے کی نفی ہو (اور لاصلوٰۃ، لاوضوء کہہ کر حقیقتِ نماز اور حقیقتِ وضو کی نفی مقصود نہ ہو) ۔۔ اَوجہ اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ نماز میں فرضیتِ ستر پر اجماع کو دلیل میں پیش کیا جائے جیسا کہ متعدد ائمہ نقل نے اس پر اجماع نقل کیا ہے یہاں تک کہ مالکیہ میں بعض افراد۔۔ جیسے قاضی اسمٰعیل ۔۔ پیدا ہوئے اور اس اجماع کی مخالفت کی جب کہ اجماع ثابت و مقرر ہوجانے کے بعد اس مخالفت کا کوئی جواز نہیں" اھ بلفظہ الشریف۔

ولیس فیہ من قولہ فالحق ماعلیہ علماؤنا الخ عین و لااثر و انما ھو من کلام البحر حیث قال و العجب من الکمال بن الھمام انہ من ھذا الموضع نفی ظنیۃ الدلالۃ عن حدیث التسمیۃ بمعنی مشترکھا واثبتھا لہ فی باب شروط الصلوٰۃ بابلغ وجوہ الاثبات بان قال ولاشک فی

اس میں بحر کے حوالے سے شامی کی بیان کردہ عبارت "فالحق ماعلیہ علماؤنا الخ" (تو حق وہی ہے جس پر ہمارے علما ہیں کہ وضو میں تسمیہ مستحب ہے) کا کوئی نام و نشان نہیں۔ دراصل وہ بحر کی عبارت ہے، ان کے الفاظ اس طرح ہیں: "کمال ابن ہمام پر تعجب ہے کہ یہاں تو انھوں نے حدیث تسمیہ کے ظنی الدلالۃ بمعنی مشترک الدلالۃ ہونے کی نفی کی اور شرائطِ نماز کے باب میں بڑے شد و مد کے ساتھ اس کا اثبات کیا اور کہا، ولاشک فی ذٰلک لان

---

[1] فتح القدیر باب شروط الصلوٰۃ التی تتقدمہا مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۲۳

في ذلك لان احتمال نفي الكمال قائم فالحق ما عليه علماؤنا الى أخر (ما نقل الشامي) فالعلامة الشامي رحمه الله تعالى لم يراجع ههنا الى الفتح وظن ان الكلام كله منقول عنه و انما هو عنه الى قوله قائم وما بعده فمن البحر)

ثم اقول[14] العجب كل

العجب من المحقق صاحب البحر كيف نسب ههنا الى المحقق ما لم يقله ولم يُرده فانه رحمه الله تعالى انما نفى ههنا عن خبر التسمية الظنية بمعنى الاشتراك اعني تساوي الاحتمالين كما يتساوى معنيا المشترك ما لم تقم على احدهما قرينة ولم يقل مكانه قوله مشتركها مشكوكها اذ لا شك في الدلالة انما الشك في تعيين

احتمال نفی الکمال قائم" ۔ یعنی واقعۃً ان سب کی دلالت کے ظنی ہونے میں کوئی شک نہیں، اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ ان سب میں وضو و نماز کے کامل ہونے کی نفی ہو" ۔ تو حق وہی ہے جس پر ہمارے علماء ہیں ۔ اس عبارت کے آخر تک جو علامہ شامی نے نقل کی ۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں فتح القدیر کی مراجعت نہ کی اور یہ خیال کر لیا کہ بحر کی ساری عبارت فتح ہی سے منقول ہے ۔ حالاں کہ اس میں فتح سے صرف لفظ "قائم" تک نقل ہے اس کے بعد کا کلام خود بحر کا ہے۔

ثم اقول سخت تعجب محقق صاحب

بحر پر ہے کہ انھوں نے یہاں محقق علی الاطلاق کی جانب ایک ایسی بات کیسے منسوب کر دی جو نہ انھوں نے کہی، نہ ہی وہ ان کا مقصود ہے، اس لئے کہ حضرت محقق رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ نے یہاں جس بات کا انکار کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیث تسمیہ میں ظنیتِ اثبات بمعنی اشتراک ہو۔ اشتراک کا مطلب یہ کہ دونوں احتمال برابر ہوں جیسے مشترک کے دونوں معنی برابر ہوتے ہیں جب تک کہ کسی ایک پر کوئی قرینہ نہ قائم ہو ۔۔۔ اور انھوں نے لفظ مشترک الدلالۃ کے بجائے مشکوک الدلالۃ نہ کہا ۔ اس کی وجہ

ف[14]: تطفل على البحر الرائق ۔

المدلول، ولم يعترف بهذا في شروط الصلوة انما اعترف بقيام الاحتمال ولم ينكره ههنا بل قد صرح به (حيث قال نفي الكمال فيهما احتمال يقابله الظهور[1]) ولاجل كونه مرجوحا لم ينزل الحديث عن افادة الوجوب كما قدمنا نقل كلامه وهو بمرأى منك فلا تعارض بين كلاميه اصلا، وبالله التوفيق[2]

یہ ہے کہ (دلالت تو دونوں معنوں پر موجود ہے ۱۲م) دلالت میں کوئی شک نہیں۔ صرف مدلول کی تعیین میں شک ہے — اور شرائط نماز میں اعتراف اس بات کا نہیں — وہاں انھوں نے بس احتمال موجود ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ اس کا انکار یہاں بھی نہیں — بلکہ اس کی تو صراحت فرمائی ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں: "ان دونوں حدیثوں میں نفی کمال ایک ایسا احتمال ہے کہ ظاہر اس کی مخالفت کر رہا ہے اھ —— یعنی احتمال ہے مگر چونکہ مرجوح ہے اس لئے وہ حدیث کو افادۂ وجوب کے درجے سے نیچے نہ لا سکے گا۔ جیسا کہ ہم ان کی پوری عبارت پہلے نقل کر آئے ہیں — اور وہ آپ کے سامنے ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان کی دونوں مقام کی عبارتوں میں بالکل کوئی تعارض نہیں۔ وباللہ التوفیق۔

ثم اشد العجب على العجب ان المحقق صاحب البحر فهم من كلام المحقق حيث اطلق رحمهما الله تعالٰى انه يدعي قطعية دلالة الحديث على

پھر سخت حیرت بالائے حیرت یہ ہے کہ محقق صاحب بحر نے محقق علی الاطلاق رحمہما اللہ تعالٰی کے کلام سے یہ سمجھ لیا کہ وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ وضو کے لئے وجوب تسمیہ پر حدیث

ف: تطفل آخر علی البحر الرائق۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۱
[2] جد الممتار علی رد المحتار کتاب الطہارۃ المجمع الاسلامی مبارکپور (الہند) ۱/ ۹۶

ایجاب التسمیة للوضوء حیث قال وقد اجاب (ای فی الفتح) عن قولهم لاواجب فی الوضوء بما حاصله ان هذا الحدیث لما کان ظنی الثبوت قطعی الدلالة ولم یصرفه صارف افاد الوجوب اھ[1]

کی دلالت قطعی ہے۔ بحر کے الفاظ یہ ہیں، فقہا نے فرمایا کہ وضو میں کوئی واجب نہیں ۔ اس کا فتح القدیر میں جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: یہ حدیث جب ثبوت میں ظنی، دلالت میں قطعی ہے اور اسے اس معنی سے پھیرنے والی کوئی چیز نہیں تو وہ وجوب کا افادہ کرے گی اھ (اور وضو میں یہ واجب (تسمیہ) اس حدیث کے پیش نظر ثابت ہوجائے گا ۱۲م)

اقول[3] هذا نقیض ماصرح به المحقق فانه انما قرر ان الحدیث ظنی الثبوت والدلالة جمیعا وحقق ان الثابت بمثله الوجوب دون الاستنان اذا کان احتمال الخلاف مرجوحا وقال" ان الظن واجب الاتباع فی الادلة الشرعیة الاجتهادیة وهو متعلق بالاحتمال الراجح فیجب اعتبار متعلقه[2] اھ کما تقدم وقد نقله المحقق صاحب البحر بقوله" ان ارید بظنیها ما فیه احتمال ولو مرجوحا فلا نسلم انه لا یثبت به الوجوب لان الظن

اقول یہ اُس کے بالکل برعکس ہے جس کی حضرت محقق نے صراحت فرمائی۔ کیونکہ انہوں نے تو یہی تقریر فرمائی ہے کہ حدیث، ثبوت اور دلالت دونوں میں ظنی ہے اور یہ تحقیق کی ہے کہ ایسی حدیث سے سنیت نہیں، وجوب ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ احتمالِ مخالف مرجوح ہو —— اور انہوں نے فرمایا ہے کہ: شریعت کی اجتہادی دلیلوں میں ظن کا اتباع واجب ہے اور ظن احتمالِ راجح سے تعلق رکھتا ہے تو اس کے متعلق (احتمالِ راجح) کو ماننا واجب ہے اھ جیسا کہ پہلے ان کی یہ عبارت گزری، اور اسے صاحبِ بحر نے بھی اپنے ان الفاظ میں نقل کیا ہے: اگر ظنی الدلالۃ کا یہ مطلب لیا گیا ہے کہ وہ دلیل جس میں کوئی بھی دوسرا احتمال ہو اگرچہ مرجوح سہی، تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ایسی دلیل سے وجوب ثابت

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹
[2] فتح القدیر کتاب الطہارت مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۱

واجب الاتباع وانکان فیہ احتمال آخر ضعیف من لایزل ولا ینسٰی۔

نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ظن کا اتباع واجب ہے اگرچہ اس میں کوئی اور احتمال موجود ہے اھ' تو پاکی ہے اس ذات کے لئے جسے لغزش اور فراموشی نہیں۔

ثم حاول المحقق صاحب البحر الرد علی المحقق حیث اطلق باختیار الشق الاول فقال مرادھم من ظنی الدلالۃ مشترکھا ولاشك انہ مشترك شرعی اطلق تارۃ واریدبہ نفی الحقیقۃ نحو لاصلٰوۃ لحائض الابخمار ولانکاح الابشھود' واطلق تارۃ مرادا بہ نفی الکمال نحو لاصلٰوۃ للعبد الاٰبق ولاصلٰوۃ لجار المسجد الا فی المسجد[۲] اھ۔

پھر محقق صاحب بحر نے پہلی شق اختیار کرکے محقق علی الاطلاق کی تردید کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہتے ہیں "ظنی الدلالۃ" سے علماء کی مراد مشترک الدلالۃ ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہ مشترک شرعی ہے، کبھی اس کا اطلاق ہوا اور اس سے نفی حقیقت مقصود ہوئی جیسے "بالغہ کے لئے اوڑھنی کے بغیر نماز نہیں" ــــ اور "گواہوں کے بغیر نکاح نہیں" ــــ اور کبھی اس کا اطلاق ہوا اور نفی کمال مقصود رہی جیسے "آقا کے پاس سے بھاگے ہوئے غلام کی نماز نہیں" ــــ اور "مسجد کے پڑوسی کی نماز نہیں مگر مسجد میں"۔ اھ۔

اقول[۳] المحقق لاینکرانہ یأتی لھذا وھذا کیف وقد نص بقیام احتمال نفی الکمال فی الموضعین من

اقول حضرت محقق کو اس سے انکار نہیں کہ وہ اس کے لئے بھی آتا ہے اور اس کے لئے بھی۔ (یعنی لائے نفی جنس کی نفی حقیقت اور نفی کمال دونوں معنی میں مستعمل ہونے سے

ف: تطفل[۳] ثالث علی البحرالرائق وانتصار للامام ابن الھمام۔

---

[۱] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹

[۲] " " " " " " "

كلامه انما يقول ان الاصل نفى الاصل ونفى الكمال خلاف الظاهر ولا ينفيه ارادته حيث دعا اليه الدليل و مجرد استعمال لفظ فى معنيين لايجعله مشتركا فيهما متساوى الدلالة عليهما و الا لارتفع المجاز من البين۔

انھیں انکار نہیں ۱۲م) انکار کیسے ہوگا جبکہ اپنے کلام کے دونوں مقام پر انھوں نے نفی کمال کا احتمال موجود ہونے کی تصریح کی ہے ۔ وہ تو صرف یہ فرما رہے ہیں کہ اصل یہی ہے کہ اصل اور حقیقت کی نفی ہو۔ اور کمال کی نفی خلاف ظاہر ہے۔ اس کی تردید اس سے نہیں ہوسکتی کہ نفی کمال اس سے کسی ایسے مقام میں مراد لی گئی ہے جہاں دلیل اسی کی مقتضی ہے ۔ اور دو معنوں میں کسی لفظ کا محض مستعمل ہوجانا اسے ان دونوں میں مشترک اور دونوں پر برابر برابر دلالت کرنے والا نہیں بنا دیتا۔ ورنہ مجاز کا وجود ہی ختم ہو جائے۔

والعجب[١] من المحقق صاحب البحر نسى ههنا ان مذهب[٢] الحنفية و الجمهور ان لا اجمال فى نحو لاصلوٰة الا بطهور انما ادعى الاشتراك القاضى ابو بكر الباقلانى من الشافعية و قد تكفل برده علماؤنا فى كتبهم الزكية۔

اور محقق صاحب بحر پر تعجب ہے کہ وہ یہاں یہ بھول گئے کہ حنفیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ " لاصلوٰۃ الا بطہور " (بغیر طہارت کے نماز نہیں) کے مثل میں کوئی اجمال نہیں (یہاں صرف نفی حقیقت کا معنی ہے ۔ ایسا نہیں کہ دوسرے معنی کا بھی احتمال مساوی موجود ہو اور تعیین کے لئے بیان متکلم کی حاجت ہو ۱۲م) ـــ اشتراک کے مدعی تو صرف قاضی ابوبکر باقلانی شافعی ہیں جن کی تردید کی ذمہ داری ہمارے علماء اپنی پاکیزہ کتابوں میں پورے طور سے ادا کر چکے ہیں۔

ثم قال المحقق صاحب البحر

پھر محقق صاحب بحر لکھتے ہیں " تو پہلی

ف١ : تطفل رابع على البحر۔
ف٢ : لا اجمال فى نحو لاصلوٰة الا بطهور۔

20 فتعین نفی الحقیقۃ فی الاولی بالاجماع وفی الثانی لانہ مشہور تلقتہ الامۃ بالقبول فتجوز الزیادۃ بمثلہ علی النصوص المطلقۃ فکانت الشہادۃ شرطا[1] اھ۔

حدیث میں نفی حقیقت اجماع سے متعین ہوئی ۔۔ اور دوسری میں اس لئے کہ یہ حدیث مشہور ہے جو امت کے قبول عام سے سرفراز ہے ۔ ایسی حدیث سے نصوص مطلقہ پر کسی قید کا اضافہ ہو سکتا ہے اس لئے نکاح میں شہادت شرط ہوئی "

اقول اولا مبنی علی الاشتراک ونفی الحقیقۃ متعین بظہورہ وان اکتسب القطع بالاجماع۔

اقول اولا یہ ساری گفتگو (لائے نفی جنس کی مذکورہ دو معنوں میں) مشترک ماننے کی بنیاد پر ہے (حالاں کہ اس کا اصلی معنی صرف ایک ہے ۔۔ نفی حقیقت ۔۔ اور دوسرا معنی مجازی ہے جس کے قرینے کی حاجت ہوتی ہے ۱۲ م) اور پہلی حدیث میں نفی حقیقت متعین ہے اس لئے کہ وہی ظاہر ہے اگرچہ اس معنی کو اجماع کے باعث قطعیت بھی حاصل ہو گئی ہے ۔ (ورنہ معنی حقیقی متعین ہونے کے لئے ظہور اور تبادر ذہنی کافی ہوتا ہے ۱۲ م) ۔

وثانیا ماذکر فی الثانی ان حققت یکن حجۃ علیہ فان تلقی الامۃ بالقبول بمعنی نفی الصحۃ غیر مسلم لخلاف امام دار الہجرۃ

ثانیا حدیث ثانی کے بارے میں جو بیان کیا اگر اس کی تحقیق کیجئے تو معلوم ہو گا کہ وہ تو ان کے خلاف حجت ہے ۔۔۔ اس لئے کہ اس سے اگر یہ مراد ہے کہ اس حدیث میں گواہوں کے بغیر نکاح کے عدم جواز کا معنی امت

ف۱: تطفل خامس علی البحر۔
ف۲: تطفل سادس

ومن معه، فلو بقي الا تلقي الحديث بالقبول فيفيد قطعية الثبوت فقط فلو كان مشترك الدلالة تقاعد عن صلوح الزيادة به على الكتاب من قبل الدلالة وان تكامل من جهة الثبوت۔

کے قبول عام سے سرفراز ہے تو یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ امام مالک اور ان کے موافق حضرات اس کے خلاف ہیں (وہ بغیر شہادت کے بھی نکاح جائز مانتے ہیں ۱۲ م)۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ یہ حدیث قبول عام سے سرفراز ہے یعنی امت نے اسے حدیث رسول مانا ہے اور اس کے ثبوت سے کسی کو انکار نہیں تو اس کا مفاد بس اتنا ہوا کہ حدیث قطعی الثبوت ہے۔ اب اگر (بقول بحر کے) اثبات اور دلالت کے معاملے میں یہ ظنی اور مشترک ہے تو ثبوت کی جہت سے کامل اور بلند پایہ ہو کر بھی دلالت کی جہت سے قاصر اور فروتر ہوگی جس کے باعث وہ اس قابل نہ رہ جائے گی کہ اس سے قرآن پر زیادتی ہو سکے۔

وثالثا (ف) اشتراط الشهادة للصحة لا يقتضي نفي الحقيقة بدونها كان الحق كما حققت فيما علقت على رد المحتار الفرق بين باطل النكاح وفاسده، وقد قال في الدر المختار يجب مهر المثل في نكاح فاسد وهو الذي فقد شرطا من شرائط الصحة كشهود اھ[1] وبه

ثالثاً صحت نکاح کے لئے شرط شہادت کا تقاضا یہ نہیں کہ اس کے بغیر حقیقت نکاح کا وجود ہی نہ ہو سکے، اس لئے کہ حق یہ ہے کہ نکاح باطل اور نکاح فاسد میں فرق ہے جیسا کہ میں نے اس کی تحقیق رد المحتار پر اپنے رقم کردہ حواشی میں کی ہے ــــ اور درمختار میں ہے نکاح فاسد میں مہر مثل واجب ہے، نکاح فاسد وہ ہے جس میں صحت نکاح کی کوئی شرط مفقود ہو، جیسے گواہوں کا ہونا اھ ــــ اور النہر الفائق میں بھی اسی کی

ف: تطفل سابع۔

۱؎ الدر المختار کتاب النکاح باب المہر مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۰۱

صرح فی النھر بل قد نقل البحر مقرا ان "کل نکاح اختلف العلماء فی جوازہ کالنکاح بلا شھود قال فیہ یوجب العدۃ اما نکاح منکوحۃ الغیر فلم یقل احد بجوازہ فلم ینعقد اصلا اھ"[1]

تصریح ہے بلکہ خود صاحبِ بحر نے درج ذیل عبارت نقل کرکے برقرار رکھی ہے: ہر وہ نکاح جس کے جائز ہونے میں علماء کا اختلاف ہو اس میں مباشرت سے عدت واجب ہوجاتی ہے ــ جیسے بغیر گواہوں کے نکاح ــ لیکن دوسرے کی منکوحہ سے نکاح تو کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں اس لئے تو دوسرے سے منعقد ہی نہ ہوا۔ اھ۔

ثم قال فعند عدم المرجح لاحد المعنیین کان الحدیث ظنیا وبہ تثبت السنۃ ومنہ حدیث التسمیۃ اھ[2]

پھر فرماتے ہیں: تو جب دو معنوں میں سے کسی کو ترجیح دینے والا کوئی امر نہ ہو تو حدیث ظنی ہوگی اور اسی سے سنت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حدیثِ وضو میں تسمیہ والی حدیث بھی ایسی ہے اھ۔

اقول اولاً[۱] کفی بالظھور مرجحا۔

اقول اولاً ترجیح کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ معنی ظاہر ہو۔

وثانیا[۲] مبنی علی ماسبق الیہ ذھنہ رحمہ اللہ تعالٰی من ان المحقق یدعی الوجوب بناء علی ادعاء قطعیۃ الدلالۃ وقد علمت انہ ضد ما صرح

ثانیاً اس گفتگو کی بنیاد بھی اسی خیال پر ہے جس کی طرف صاحبِ بحر رحمہ اللہ تعالٰی کا ذہن پہلے جاچکا کہ حضرت محقق وجوبِ تسمیہ کے مدعی اس بنیاد پر ہیں کہ وہ وجوب پر دلالتِ حدیث کے قطعی ہونے کا دعوٰی رکھتے ہیں، حالاں کہ واضح ہوچکا کہ یہ خیال خود حضرت

۱؎: تطفّل ثامن۔
۲؎: تطفّل تاسع۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطلاق باب العدۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۴/۱۴۴
[2] " کتاب الطہارۃ " " " ۱/۱۹

المحقق۔

محقق کی تصریحات کے برعکس ہے۔

وثالثاً قوله به تثبت السنة ذهول عما حقق المحقق من ان الظنية ولو في جانبي الثبوت والاثبات لايقعد الطلب الجازم عن افادة الايجاب كما قدمنا تحقيقه۔

ثالثاً صاحبِ بحر نے کہا "اس سے (یعنی ظنی الدلالۃ حدیث سے) سنّت ہونا ثابت ہوتا ہے"۔ اس میں اُس تحقیق سے ذہول ہے جو حضرت محقق نے رقم فرمائی کہ ظنیت طلب جزمی کو افادۂ وجوب کے مرتبے سے نیچے نہیں لاتی اگرچہ ثبوت اور اثبات دونوں ہی جانب ظنیت ہو، جیسا کہ ہم اس کی تحقیق پہلے بیان کر آئے ہیں۔

هذا ما مست الحاجة اليه للاحقاق والانتصار للمحقق على الاطلاق ولنرجع الى ماكنا فيه۔

یہ وہ کلام تھا جو احقاقِ حق اور حضرت محقق علی الاطلاق کی حمایت اور دفاع کی حاجت کے باعث قلم بند ہوا۔ اب پھر ہم اپنی سابقہ گفتگو پر لوٹ آئیں۔ (ت)

ثالثاً اگر اس بحثِ محقق پر لحاظ بھی ہو تو بسم اللہ واجب للوضوء ہوگی نہ کہ فی الوضوء، اور ہمارا کلام افعال داخلہ فی الوضوء میں ہے کما علمت (جیسا کہ واضح ہوا۔ ت)۔

هذا والكلام وان افضى الى قليل تطويل فقد اتى بحمد الله بجزيل تحصيل والحمد لله على ما علم وصلى الله تعالى على سيدنا و آله و صحبه وسلم والله سبحانه و تعالى اعلم، واذ خرجت العجالة في صورة الرسالة سميتها اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ في اركان الوضوء ۱۳۲۴ھ، والحمد

یہ بحث تمام ہوئی، اور کلام اگرچہ ذرا طویل ہوگیا مگر بحمدہٖ تعالٰی بہت مفید ہوا — اور تمام تعریف خدا ہی کے لئے ہے اس پر جو اس نے علم دیا اور ہمارے آقا اور ان کی آل واصحاب پر خدائے برتر کا درود و سلام ہو — اور خدائے پاک و برتر کو ہی خوب علم ہے — اور جب یہ عجالہ (عجلت میں لکھا جانے والا مضمون) ایک رسالہ کی صورت اختیار کرگیا تو میں نے اس کا نام یہ رکھا "اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ فی ارکان الوضوء" ۱۳۲۴ھ

ف[۲۵]: تطفّل عاشر

لله رب العٰلمین ۔

(ارکانِ وضو کے بیان میں بارانِ شیریں) اور تمام ستائش خدا کے لئے جو سارے جہانوں کا رب ہے۔ (ت)

(رسالہ اَلْجُوْدُ الْحُلْوُ فِیْ اَرْکَانِ الْوُضُوْءِ ختم ہوا)

مسئلہ ۲۱: از بلگرام ضلع ہردوئی محلہ میدان پورہ مرسلہ حضرت سید ابراہیم صاحب از صاحبزادگان مارہرہ شریف ۹ جمادی الاولٰی ۱۳۱۱ھ

ماقولکم دام فضلکم (آپ کی فضیلت قائم ودائم رہے آپ کیا فرماتے ہیں۔ت) کہ مسواک کتنی طول میں ہونا چاہئے؟ سُنا ہے کہ "غایۃ المسواک فی مسائل المسواک" مؤلفہ مولوی وحافظ شوکت علی سندیلی میں بیان ہے کہ اگر بالشت بھر سے زائد مسواک ہے تو وہ مرکب شیطان (شیطان کی سواری۔ت) ہے، امید کہ اس کی سند لکھی جائے، بَیِّنُوْا تُوْجَرُوْا (بیان فرمائیے آپ کو اجر وثواب دیا جائیگا۔ت)

الجواب

یہ قول امام عارف باللہ حکیم الامۃ سیّدی محمد بن علی ترمذی قدس سرہٗ سے منقول ہے، درمختار میں ہے:

لایزاد علی الشبر والا فالشیطان یرکب علیہ[1]

مسواک ایک بالشت سے زیادہ نہ ہو ورنہ اس پر شیطان بیٹھتا ہے۔(ت)

حاشیہ طحطاویہ علی مراقی الفلاح میں ہے:

یکون طول شبر عہ مستعملہ

مسواک جو استعمال کرنے والا ہے اسکی بالشت بھر

ف: مسئلہ مسواک کا طول بالشت بھر سے زیادہ نہ چاہئے۔

عہ هل المراد شبر المستعمل او الوسط تردد فیہ ط فـ

استعمال کرنے والے کی بالشت مراد ہے یا متوسط بالشت؟ — اس بارے میں سید طحطاوی نے

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۱

لان الزائد یرکب علیہ الشیطان[1]

ہونی چاہئے اس لئے کہ جو زیادہ ہو اس پر شیطان بیٹھتا ہے۔ (ت)

شرح نقایہ علامہ قہستانی میں ہے:

قال الحکیم الترمذی لایزاد علی الشبر والا فالشیطان یرکب علیہ[2]

حکیم ترمذی نے فرمایا مسواک ایک بالشت سے زیادہ نہ کی جائے ورنہ اس پر شیطان بیٹھتا ہے۔ (ت)

اقول[ف] شک نہیں کہ ظاہر حقیقت ہے جب تک کوئی صارف نہ ہو ولا مانع منہا فالشیطان موجود ورکوبہ ممکن واللہ اعلم بحقیقۃ الحال (اور اس سے کوئی مانع نہیں اس لئے کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

حاشیۃ الدر وقال یحرر[3] اھ وقال ش الظاھر الثانی لانہ محمل الاطلاق غالبا[4] اھ اقول[ف] نقل العلامۃ ط نفسہ فی حاشیۃ المراقی ھذا الذی عزاہ لکنہ نسبہ الی بعضھم فان کان ذلک البعض ممن یعتمد علی قولہ فھذا نص فی الباب والا فالظاھر مع ش واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ دام فیضہ۔

حاشیہ درمختار میں تردد ظاہر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی تنقیح کی ضرورت ہے اھ ــــ اور علامہ شامی نے کہا ہے کہ ظاہر ثانی ہے اس لئے کہ مطلق بولنے کے وقت عموماً وہی مراد ہوتا ہے اھ۔ اقول خود علامہ طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں یہ عبارت نقل کی ہے جو پیش نظر ہے لیکن اسے "بعض" کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ "بعض" اگر کوئی ایسی شخصیت ہے جس کے قول پر اعتماد کیا جاتا ہے جب تو یہ اس باب میں نص ہے ورنہ ظاہر علامہ شامی کے ساتھ ہے۔ اور خدائے بزرگ و برتر ہی کو خوب علم ہے ۱۲ منہ فیضہ (ت)

ف: معروضۃ علی العلامۃ ط۔

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارۃ فصل فی سنن الوضوء دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۶۷

[2] جامع الرموز کتاب الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ گنبد قابوس ایران ۱/ ۲۹

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ مکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۷۰

[4] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۷۸

شیطان موجود ہے اور اس کا بیٹھنا ممکن ہے اور حقیقتِ حال خدا ہی خوب جانتا ہے۔ ت) اگرچہ علامہ طحطاوی نے حاشیۂ در میں فرمایا :

لعل المراد من ذٰلک انہ ینسیہ استعمالہ او یوسوس لہ[1] اھ

شاید اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اسے استعمال کرنا بُھلا دیتا ہے یا اسے وسوسہ میں مبتلا کرتا ہے اھ۔

اقول ظاھرہ انہ فھم رجوع ضمیر علیہ الی المستاک وانما ھو الی السواک کما یفصح عنہ ما نقل ھو نفسہ فی حاشیۃ المراقی۔ واللّٰہ تعالٰی اعلم۔

اقول اس عبارت سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ "علیہ" (اس پر) کی ضمیر کا مرجع انھوں نے مسواک کرنے والے کو سمجھا ہے حالانکہ وہ ضمیر مسواک کی طرف لوٹ رہی ہے جیسا کہ حاشیۂ مراقی کی وہ عبارت اسے صاف بتا رہی ہے جو انھوں نے خود نقل کی ہے۔ اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

ف : معروضۃ[۲۷] اخری علیہ۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۷۰

رسالہ

تنویر القندیل فی اوصاف المندیل

۱۳۲۴ھ

(رومال کے اوصاف میں قندیل کی روشنی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۳ ف ۹ شعبان معظم ۱۳۲۱ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ بعد وضو منہ کپڑے سے پونچھنا نہیں چاہئے اس میں ثواب وضو کا جاتا رہتا ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی ثقل میزاننا بالوضوء، وجعلنا غرا محجلین من اٰثار الوضوء، والصلوٰۃ

تمام تعریف اللہ کے لئے جس نے ہماری میزانِ عمل آبِ وضو سے گراں بار فرمائی، اور ہمیں آثارِ وضو سے تابندہ رو، روشن دست و پا والا بنایا۔ اور

ف: مسئلہ وضو کے بعد کپڑے سے اعضاء پونچھنے کا حکم۔

والسلام علی من کان منديل سعده احسن والطف من کل حریر ماسحين بقبوله عن وجوهنا وقلوبنا کل درن ووسخ للتنویر.

جن کا رومالِ سعادت ہر ریشم سے زیادہ حسین و نفیس تھا ان پر ایسے درود وسلام جو ان کے قبول کے باعث ہمارے چہروں اور دلوں کو تابندگی بخشنے کے لئے ہر میل کچیل سے صاف کردیں۔ (ت)

اللہ تعالیٰ ثواب عطا فرمائے، وضو کا ثواب جاتا رہنا محض غلط ہے۔ ہاں بہتر ہے کہ بے ضرورت نہ پونچھے، امراء و متکبرین کی طرح اُس کی عادت نہ ڈالے اور پونچھے تو بے ضرورت بالکل خشک نہ کرلے قدرے نم باقی رہنے دے کہ حدیث[ف۱] میں آیا ہے،

ان الوضوء یوزن۔ رواہ الترمذی[1] عن ابن شہاب الزہری من اواسط التابعین وعلقہ عن سعید بن المسیب من اکابرھم وافضلھم۔

یہ پانی روزِ قیامت نیکیوں کے پلّے میں رکھا جائیگا (اسے ترمذی نے درمیانی طبقہ کے تابعی حضرت ابن شہاب زہری سے روایت کیا اور بزرگ طبقہ اور افضل درجہ کے تابعی حضرت سعید بن مسیّب سے تعلیقاً بیان کیا۔ ت)

اقول[ف۲] والمعلق عندنا فی الاستناد کالموصول وقد وصلہ ابوبکر بن ابی شیبۃ انہ قال اکرہ المندیل بعد الوضوء وقال ھو یوزن[2] وما[ف۳] لایقال بالرأی فعلہ

اقول (حدیث معلق بھی ہمارے نزدیک استناد میں موصول ہی کا حکم رکھتی ہے اور اسے تو ابوبکر بن ابی شیبہ نے ان الفاظ میں موصولاً بھی روایت کیا ہے۔ سرکار نے فرمایا: میں وضو کے بعد رومال کا استعمال پسند نہیں کرتا۔ اور فرمایا: وضو کا پانی وزن کیا جائے گا ۔۔۔ اور

ف۱: وضو کا پانی روزِ قیامت نیکیوں کے پلّے میں رکھا جائے گا۔

ف۲: المعلق عندنا کالموصول۔

ف۳: مالایقال بالرأی یحمل علی الرفع اذا لم یکن صاحبہ اُخذا عن الاسرائیلیات۔

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی المندیل بعد الوضوء حدیث ۵۴ دارالفکر بیروت ۱/۱۲۰

[2] المصنف لابن ابی شیبۃ ؍؍ باب من کرہ المندیل حدیث ۱۵۹۹ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۱۳۹

الرفع محمول ما لم يكن صاحبه
أخذا عن الاسرائيليات
بل قد روى تمام في فوائده
وابن عساكر في تاريخه
عن ابي هريرة رضي الله تعالى
عنه عن النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم من توضأ
فمسح بثوب نظيف فلا بأس به
ومن لم يفعل فهو افضل
لان الوضوء يوزن يوم القيمة
مع سائر الاعمال[1]

اقول[ف] وبه انتفى الاستدلال
بوزنه على كراهة مسحه كما
قال الترمذي في جامعه من
كره انما كرهه من قبل انه قيل
ان الوضوء يوزن[2] الخ فهذا
الحديث مع تصريحه بالوزن
نص على نفي الكراهة وان ذلك
انما هو استحباب ومعلوم ان
ترك المستحب لا يوجب

جو بات رائے سے نہ کہی جا سکتی ہو وہ اس پر
محمول ہوتی ہے کہ سرکار سے مروی اور مرفوع ہے
جب کہ راوی اسرائیلیات سے لے کر بیان
کرنے والا نہ ہو ۔ بلکہ تمام نے فوائد میں اور
ابن عساکر نے تاریخ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ
تعالٰی عنہ سے یہ حدیث روایت کی ہے (ت) یعنی
نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا : جو وضو
کرکے پاکیزہ کپڑے سے بدن پونچھ لے تو کچھ حرج
نہیں اور جو ایسا نہ کرے تو یہ بہتر ہے اس لئے
کہ قیامت کے دن آبِ وضو بھی سب اعمال کے
ساتھ تولا جائے گا۔

اقول آبِ وضو کے وزن کئے جانے
سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اسے پونچھنا مکروہ
ہے جیسا کہ امام ترمذی نے اپنی جامع میں لکھا
کہ اس کام کو جس نے مکروہ کہا ہے اسی وجہ
سے مکروہ کہا ہے کہ فرمایا گیا ہے : یہ پانی روزِ
قیامت نیکیوں کے پلّے میں رکھا جائے گا مذکورہ
بالا حدیث ابو ہریرہ سے یہ استدلال رد ہو جاتا
ہے کیوں کہ اس میں وزن کئے جانے کی صراحت
کے ساتھ کراہت کی نفی ، اور اس کے صرف مستحب

ف : ترك المستحب لا يوجب كراهة تنزيه۔

---

[1] کنز العمال بحوالہ تمام وابن عساکر عن ابی ہریرۃ حدیث ۲۶۱۲۹ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۰۷

[2] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ما جاء فی المندیل الخ حدیث ۵۴ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۲۰

كراهة التنزيه كما حققه فى البحر والشامى وغيرهما۔

ہونے پر نص موجود ہے — اور یہ معلوم ہے کہ ترکِ مستحب مکروہِ تنزیہی کا موجب نہیں۔ جیسا کہ محقق بحر اور علامہ شامی وغیرہما نے اس کی تحقیق فرمائی ہے۔(ت)

اس کے سوا اس کی ممانعت یا کراہت کے بارے میں اصلاً کوئی حدیث نہیں بلکہ نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے متعدد حدیثوں میں اس کا فعل مروی ہوا، جامع ترمذی میں ام المومنین عائشہ الصدیقہ بنت الصدیق رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے:

قالت کان لرسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم خرقۃ ینشف بہا بعد الوضوء[1]۔

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک رومال رکھتے کہ وضو کے بعد اس سے اعضائے منور صاف فرماتے۔

قلت[2] ونحوہ للدار قطنی فی الافراد عن ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

قلت اسی طرح امام دارقطنی نے بہ حدیث افراد میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے۔(ت)

نیز جامع ترمذی میں معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

قال رأیت النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا توضأ مسح وجہہ بطرف ثوبہ[3]۔

فرمایا: میں نے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب وضو فرماتے اپنے آنچل سے روئے مبارک صاف کرتے۔

سنن ابن ماجہ میں سلمان فارسی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فقلب جبۃ صوف کانت علیہ فمسح بہا وجہہ[4]۔

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو فرما کر اونی کرتا کہ زیبِ بدنِ اقدس تھا الٹ کر اس سے چہرۂ انور پونچھا۔

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی المندیل بعد الوضوء حدیث ٥٣ دار الفکر بیروت ١/ ١١٩

[2] کنز العمال قط فی الافراد عن ابی بکر حدیث ٢٦٩٩٧ موسسۃ الرسالہ بیروت ٩/ ٤٧٠

[3] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی المندیل بعد الوضوء حدیث ٥٤ دار الفکر " ١/ ١٢٠

[4] سنن ابن ماجہ " " " " " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ٣٧

اقول[؎] یہ چاروں حدیثیں اگرچہ ضعیف ہیں مگر تعددِ طرق سے اُس کا انجبار ہوتا ہے معہذا حلیہ میں فرمایا کہ جب حدیث ضعیف بالاجماع فضائل میں مقبول ہے تو اباحت میں بدرجہ اولٰی، علاوہ بریں یہاں ایک حدیث حسن قولی بھی موجود، امام ابوالحاسن محمد بن علی رحمہ اللہ تعالٰی کتاب الالمام فی آداب دخول الحمام میں روایت فرماتے ہیں، اخبرنا محمد بن اسمٰعیل انا ابو اسحٰق الاسموی اخبرتنا کریمۃ القرشیۃ انا ابوعلی بن المحبوبی انا ابوالقاسم المصیصی انا ابوعبد الرحمٰن بن عثمٰن انا ابراھیم بن محمد بن احمد بن ابی ثابت ثنا احمد بن بکیر ثنا یعلی ثنا سفیٰن عن لیث عن زریق عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لاباس بالمندیل بعد الوضوء[1] یعنی انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا، وضو کے بعد رومال میں کچھ حرج نہیں۔

امام مذکور اس حدیث کو روایت کرکے فرماتے ہیں، ھذا الاسناد لاباس بہ[2] (اس سند میں کوئی حرج نہیں۔ ت) حلیہ میں فرمایا:

وقول الترمذی لایصح عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی ھذا الباب شیئ انتھی لاینفی وجود الحسن ونحوہ والمطلوب لایتوقف ثبوتہ علی الصحیح بل یثبت بہ کما یثبت بالحسن ایضا[3]

امام ترمذی کا قول ہے، اس باب میں نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح نہ آئی اھ اس قول سے حدیث حسن وغیرہ موجود ہونے کی نفی نہیں ہوتی اور مطلوب کا ثبوت حدیث صحیح پر موقوف نہیں، بلکہ اسی کی طرح حدیث حسن سے بھی اس کا ثبوت ہوتا ہے۔ (ت)

ف: حدیث ضعیف استحباب واباحت میں بالاجماع مقبول ہے۔

ف۲: قول المحدثین لایصح لاینفی الحسن۔

---

[1] الالمام بآداب دخول الحمام

[2] ″ ″ ″

[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

لاجرم محررالمذہب امام ربانی سیدنا امام محمد شیبانی قدس سرہ النورانی کتاب الآثار شریف میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراھیم فی الرجل یتوضأ فیمسح وجھه بالثوب قال لاباس به ثم قال ارأیت لو اغتسل فی لیلة باردة ایقوم حتی یجف؟ قال محمد وبه ناخذ ولا نری بذلك باسا وھو قول ابی حنیفة رضی اللّٰه تعالٰی عنه[1]

یعنی امام اجل ابراہیم نخعی سے اس باب میں استفتا ہُوا کہ آدمی وضو کرکے کپڑے سے منہ پونچھے۔ فرمایا: کچھ حرج نہیں۔ پھر فرمایا: بھلا دیکھو تو اگر ٹھنڈی رات میں نہائے تو کیا یوں ہی کھڑا رہے یہاں تک کہ بدن خشک ہوجائے۔ امام محمد نے فرمایا: ہم اسی کو اختیار فرماتے ہیں ہمارے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کا ہے۔

اور یہیں سے ظاہر ہوا کہ وضو و غسل دونوں کا اس باب میں ایک ہی حکم ہے بلکہ بسا اوقات غسل میں پونچھنے سے بدن خصوصًا سر پونچھنے کی حاجت بہ نسبت وضو کے زائد ہوتی ہے اور اگر تجربہ صحیحہ یا خبر طبیب حاذق مسلم مستور سے معلوم ہو کہ نہ پونچھنا ضرر شدید کا باعث ہوگا جب تو صاف کرلینا واجب ہوجائیگا اگرچہ وضو میں اگرچہ بنہایت مبالغہ کرتم کا نام نہ رہے۔ حلیہ میں ہے:

ھذا کله اذا لم تکن حاجة الی التنشیف فان کان فالظاھر انه لاینبغی ان یختلف فی جوازہ من غیر کراھة بل فی استحبابه او وجوبه بحسب تلك الحاجة[2]

یہ سارا کلام اس صورت میں ہے جب پانی خشک کرنے کی ضرورت نہ ہو، اور اگر اس کی ضرورت ہے تو ظاہر یہ ہے کہ اس ضرورت کے حسبِ حال اس عمل کے بلاکراہت جواز، بلکہ استحباب، یا وجوب میں، کوئی اختلاف نہ ہونا چاہئے۔ (ت)

ف: مسئلہ غسل کے بعد اعضاء پونچھنے کا حکم۔

ف۱: اگر اعضاء نہ پونچھنے سے ضرر ثابت ہو تو پونچھنا واجب تک ہوسکتا ہے۔

[1] کتاب الآثار للامام محمد باب مسح بعد الوضوء بالمندیل ادارۃ القرآن کراچی ص ۸

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اور صحیحین کی حدیث جو ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے :

انہا اتت النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بخرقۃ بعد الغسل فلم یردھا وجعل ینفض الماء بیدہ[1]

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نہالے، یہ کپڑا جسم اقدس صاف کرنے کو حاضر لائیں، حضور پرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے نہ لیا اور ہاتھ سے پانی پونچھ پونچھ کر جھاڑا۔

اس سے کراہت ثابت نہیں ہوتی لانہا واقعۃ عین لاعموم لہا (یہ ایک معین واقعہ ہے اس میں عموم نہیں ہے۔ ت) ممکن ہے کہ وہ کپڑا میلا تھا پسند نہ فرمایا ذکرہ الامام النووی فی شرح المھذب (امام نووی نے یہ وجہ شرح مہذب میں بیان فرمائی۔ ت)

اقول[2] وفیہ بعد اذ لا تکون ام المؤمنین اختارت لہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مثل ھذا مع علمھا بکمال نزاھتہ ونظافتہ ولطافتہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الا ان یقال ظنت الحاجۃ لبرد ونحوہ ولم تجد الا ما اتتہ بہ۔

اقول اس توجیہ پر یہ اعتراض ہے کہ ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کو حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی انتہائی پاکیزگی، صفائی اور لطافت معلوم تھی اس لئے یہ بعید ہے کہ انھوں نے سرکار اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے لئے ایسا کپڑا پسند کیا ہو، مگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے ٹھنڈک وغیرہ کی وجہ سے یہ سمجھ کر رومال کی ضرورت ہے اور جو حاضر لائیں اس کے علاوہ دوسرا انھیں دستیاب نہ ہوا۔ (ت)

ممکن ہے کہ نماز کی جلدی تھی اس لئے نہ لیا، ذکرہ ایضا (اسے بھی امام نووی ہی نے ذکر کیا۔ ت)

اقول[3] ولا یرد علیہ انہ

اقول اس پر یہ اعتراض نہیں

---

[1]: حکایۃ وقائع الحال لاتدل علی العموم۔
[2]: تطفل علی الامام النووی۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الغسل باب من افرغ بیمینہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۰ و ۴۱
صحیح مسلم کتاب الحیض باب صفۃ غسل الجنابۃ " " " ۱/۱۴۷

لا یظہر الفرق بین التنشف بالثوب والنفض بالید فی الاستعجال لان لفظ البخاری فناولته ثوبا فلم یاخذہ فانطلق وھو ینفض یدیہ[1] اھ فلعلہ لاجل الاستعجال لم یقم لیتنشف بالثوب ولم یرد استصحابہ بخلاف النفض بالید فکان یحصل ماشیا کما فعل صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

ہوسکتا کہ جلدی کے معاملہ میں کپڑے سے سکھانے اور ہاتھ سے جھاڑنے کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں۔ (عدم اعتراض) اس لئے کہ بخاری کے الفاظ یہ ہیں، اُم المومنین نے حضور کو کپڑا پیش کیا تو نہ لیا اور ہاتھوں سے پانی جھاڑتے ہوئے چلے گئے اھ۔ تو ہوسکتا ہے کہ جلدی کی وجہ سے کپڑے سے سکھانے کے لئے ٹھہرے نہ ہوں اور کپڑا ساتھ لے جانا بھی نہ چاہا ہو اور ہاتھ سے پانی جھاڑنے کا کام تو چلتے ہوئے بھی ہوجاتا ہے، جیسا کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے یہی کیا۔ (ت)

ممکن ہے کہ اپنے رب عزوجل کے حضور تواضع کے لئے ایسا کیا ذکرہ ایضا (اسے بھی امام نووی نے ذکر کیا۔ ت)

اقول لیعنی رومالوں سے بدن صاف کرنا ارباب تنعم کی عادت ہے اور ہاتھ سے پانی پونچھ ڈالنا مساکین کا طریقہ، تو حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے تواضعاً طریقہ مساکین پر اکتفا فرمایا، ممکن ہے کہ وقت گرم تھا اس وقت بقائے تری ہی مطلوب تھی ذکرہ القاری فی المرقاۃ[2] (اسے علامہ علی قاری نے مرقاۃ میں ذکر کیا۔ ت) بلکہ اُم المومنین کا کپڑا پیش کرنا ظاہراً اسی طرف ناظر کہ ایسا ہوتا تھا مگر اس وقت کسی وجہ خاص سے قبول نہ فرمایا۔

قالہ ابن التین نقلہ فی ارشاد الساری ولفظہ ما اتی بالمندیل الا انہ کان یتنشف بہ وردہ لنحو وسخ کان فیہ[3] اھ۔

اسے ابن التین نے کہا، ان سے ارشاد الساری میں نقل ہوا، الفاظ یہ ہیں، رومال اسی لئے حاضر کیا گیا کہ حضور رومال سے پانی خشک کیا کرتے تھے، اور سرکار کا نہ قبول فرمانا اس وجہ سے تھا کہ اس میں کچھ میل وغیرہ تھا اھ۔ (ت)

---

[1] صحیح البخاری کتاب الغسل باب نفض الیدین من غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۱
[2] مرقاۃ المفاتیح کتاب الطہارۃ باب الغسل تحت الحدیث ۴۳۶ المکتبۃ الحبیبیۃ کوئٹہ ۲/۱۴۰
[3] ارشاد الساری کتاب الغسل باب المضمضۃ الخ تحت الحدیث ۲۵۹ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/۴۹۴

اقول[۵۳ف] ویتوقف علی اثبات ان ھذا لم یکن اول غسلہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عندھا وانی لہ ذٰلک۔ 21

اقول اس توجیہ کی تمامیت یہ ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ ان کے یہاں یہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا پہلا غسل نہ تھا، اور یہ کہاں سے ثابت ہو پائے گا۔ (ت)

بالجملہ اس قدر میں شک نہیں کہ ترک احیاناً دلیل کراہت نہیں ہوسکتا بلکہ وہ تتمۂ دلیل سنیت ہوتا ہے، اور احسن تاویلات حدیث وہ ہے جو امام اجل ابراہیم نخعی استاذ الاستاذ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہما نے افادہ فرمائی کہ سلف کرام کپڑے سے پونچھنے میں حرج نہ جانتے مگر اس کی عادت ڈالنی پسند نہ فرماتے کہ وہ باب ترفہ وتنعم سے ہے۔ سنن ابی داؤد میں حدیث میمونہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کے آخر میں ہے،[۱]

فذکرت ذٰلک لابراھیم فقال کانوا لایرون بالمندیل باسا ولکن کانوا یکرھون العادۃ ولفظ الطبری قال الاعمش فذکرت ذٰلک لابراھیم فقال انما کانوا یکرھون المندیل بعد الوضوء مخافۃ العادۃ۔[۲]

حضرت ابراہیم سے میں نے اس کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا، وہ حضرات رومال سے پونچھنے میں حرج نہ جانتے تھے مگر اس کی عادت ڈالنا پسند نہ فرماتے تھے، طبری کے الفاظ یہ ہیں: امام اعمش نے کہا، پھر میں نے حضرت ابراہیم سے اس کا تذکرہ کیا تو انہوں نے فرمایا: وہ حضرات وضو کے بعد رومال استعمال کرنے کو ناپسند فرماتے تھے کہ کہیں عادت نہ پڑجائے۔ (ت)

پھر نفس حدیث میں دلیل جواز موجود کہ ہاتھ سے پانی صاف فرمایا اور صاف کرنے میں جیسا کپڑا ویسا ہاتھ،

ذکرہ الامام النووی فی شرح المھذب واوردہ فی شرح مسلم عن بعض العلماء

اسے امام نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ اور شرح مسلم میں بعض علماء سے نقل کیا اور برقرار رکھا۔

ف: تطفل[۵۳] علی الامام القسطلانی وابن التین۔

---

[۱] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الغسل من الجنابۃ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۳

[۲] المواہب اللدنیۃ المقصد التاسع النوع الاول الفصل السادس المکتب الاسلامی بیروت ۴/۵۴

21/21

مقرا علیہ لکن نقل العلامۃ علی القاری فی المرقاۃ شرح المشکوۃ عن بعض علمائنا ان معنی قولہا رضی اللہ تعالٰی عنہا "فانطلق وھو ینفض یدیہ" ای یحرکہما کما ھو عادۃ[عہ] من لہ رجولیۃ قال وقیل ینفضہما لازالۃ الماء المستعمل وھو منھی عنہ فی الوضوء والغسل لما فیہ من اماطۃ اثر العبادۃ، مع ان الماء مادام علی العضو لایسمی مستعملا فالاول اولی[1] اھ ثم نقل عن القاضی الامام عیاض ان من فوائد الحدیث جواز النفض والاولی ترکہ لقولہ علیہ الصلٰوۃ والسلام "اذا توضأتم فلا تنفضوا ایدیکم" ومنہم من حمل النفض علی تحریک الیدین فی المشی

لیکن ملا علی قاری نے مرقاۃ شرح مشکوۃ میں ہمارے بعض علما سے نقل کیا ہے کہ ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا کے ارشاد مذکور "سرکار ہاتھوں کو جھاڑتے ہوئے چلے گئے" کا معنی یہ ہے کہ مردانگی والوں کے طور پر ہاتھوں کو ہلاتے ہوئے گئے۔ آگے لکھا: اور کہا گیا کہ معنی یہ ہے کہ آب مستعمل بدن سے دور کرنے کیلئے ہاتھوں کو جھاڑتے چلے گئے اور اس کام سے وضو وغسل دونوں میں ممانعت آئی ہے کیونکہ اس میں عبادت کا اثر اپنے بدن سے دور کرنا ہے باوجودیکہ پانی جب تک بدن سے لگا ہوا ہے مستعمل نہیں کہلاتا۔ تو پہلا معنی اولٰی ہے ــــ پھر امام قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ اس حدیث سے جو فوائد ملتے ہیں ان میں سے یہ بھی ہے کہ ہاتھ سے پانی پونچھ کر جھاڑنا روا ہے اور بہتر اس کا ترک ہے کیونکہ حضور علیہ الصلٰوۃ والسلام کا ارشاد ہے "جب تم وضو کرو تو اپنے ہاتھ نہ جھاڑو۔" اور کسی نے جھاڑنے کا مطلب یہ بتایا ہے "چلنے میں ہاتھوں کو حرکت

عہ اقول الاولی ان یقول کتعبیر غیرہ کما ھو عادۃ الاقویاء ۱۲ منہ

عہ اقول بہتر یوں کہنا ہے کہ "طاقتوروں کے طور پر" جیسے بعض دوسرے حضرات کی تعبیر ہے ۱۲ منہ (ت)

ف: مسئلہ وضو یا غسل میں پانی سے ہاتھ نہ جھٹکنا بہتر ہے مگر منع نہیں؛ اور اس بارے میں جو حدیث آئی کہ "وہ شیطان کا پنکھا ہے" ضعیف ہے۔

---

[1] مرقاۃ المفاتیح کتاب الطہارۃ باب الغسل تحت الحدیث ۴۳۴ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/ ۱۴۰

وهو تأويل بعيد[1] اهـ ثم قال اعنی القاری قلت وان كان التاويل بعيدا فالحمل عليه جمعا بين الحديثين اولى من الحمل على ترك الاولى[2] اهـ

اقول اولاً قد اعترفتم ببعد التاويل وهو كذلك ولم يثبت فی النهی عن النفض حديث صحيح قال الامام النووی فی المنهاج تحت الحديث المذكور "فيه دليل على ان نفض اليد بعد الوضوء والغسل لا باس به وقد اختلف اصحابنا فيه على اوجه اشهرها ان المستحب تركه ولا يقال انه مكروه والثانی انه مكروه والثالث انه مباح يستوی فعله وتركه و هذا هو الاظهر المختار فقد جاء هذا الحديث الصحيح فی الاباحة ولم يثبت فی النهی شیئ اصلا[3] اهـ والحديث

دیا ہے۔ اور یہ تاویل بعید ہے اھ۔ اس پر علامہ قاری لکھتے ہیں: میں کہتا ہوں اگرچہ یہ تاویل بعید ہو مگر دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق دینے کے لئے اس معنی پر محمول کرنا ترک اولٰی پر محمول کرنے سے بہتر ہے اھ۔

اقول اولاً آپ کو اعتراف ہے کہ یہ تاویل بعید ہے ــــ اور واقعۃً وہ ایسی ہی ہے ــــ اور ہاتھ سے پانی پونچھ کر جھاڑنے سے ممانعت کے بارے میں کوئی حدیث صحیح ثابت نہیں ــــ امام نووی منہاج (شرح مسلم) میں حدیث مذکور کے تحت فرماتے ہیں: اس میں دلیل موجود ہے کہ وضو اور غسل کے بعد ہاتھ سے پانی جھاڑنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور اس بارے میں ہمارے علما کے مختلف اقوال ہیں ــــ سب سے مشہور یہ ہے کہ مستحب اس کا ترک ہے اور اسے مکروہ نہ کہا جائے گا ــــ دوسرا یہ کہ مکروہ ہے ــــ تیسرا یہ کہ مباح ہے، کرنا نہ کرنا یکساں اور برابر ہے۔ یہی اظہر اور مختار ہے کیونکہ اباحت کے بارے میں یہ صحیح حدیث موجود ہے اور نہی کے بارے میں سرے سے کچھ ثابت ہی نہیں اھ ــــ اور جو حدیث ذکر ہوئی

ف: تطفل[4] على العلامة القاری.

---

[1] و [2] مرقاة المفاتیح شرح مشکوٰة المصابیح کتاب الطہارة باب الغسل تحت حدیث ۴۳۶ المکتبة الحبیبیة کوئٹہ ۲/۱۲۰

[3] شرح صحیح مسلم کتاب الحیض باب صفة غسل الجنابة تحت الحدیث ۱۰۔۷ دار الفکر بیروت ۲/ ۲۸-۱۳۶۷

المذكور رواه ابو يعلى في مسنده و ابن عدي في الكامل من طريق البختري بن عبيد عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال اشربوا اعينكم من الماء عند الوضوء ولا تنفضوا ايديكم فانها مراوح الشيطان[1]، و نحوه عند الديلمي في مسند الفردوس واخرجه ايضا ابن حبان في الضعفاء وابن ابي حاتم في العلل والبختري ضعيف متروك كما في التقريب[2]، وقال المناوي في شرحه الكبير للجامع الصغير المسمى بفيض القدير ان البختري ضعفه ابوحاتم و تركه غيره، وقال ابن عدي روى عن ابيه قدر عشرين حديثا عامتها مناكير هذا منها اهـ ومن ثم قال العراقي سنده ضعيف وقال النووي كابن الصلاح لم نجد له اصلا اهـ[3]

اسے ابو یعلی نے اپنی مسند میں، اور ابن عدی نے کامل میں بطریق بختری بن عبید عن ابیہ، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے انھوں نے نبی صلے اللہ تعالی علیہ وسلم سے روایت کیا کہ سرکار نے فرمایا: اپنی آنکھوں کو بھی وضو کے وقت کچھ پانی پلاؤ، اور اپنے ہاتھوں کو نہ جھاڑو کیوں کہ اس طرح وہ شیطان کے پنکھے ہیں۔ اسی کے ہم معنی مسند الفردوس میں دیلمی نے روایت کی۔ اور ابن حبان نے بھی کتاب الضعفاء میں اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اس کی تخریج کی۔ اور بختری ضعیف، متروک ہے جیسا کہ تقریب التہذیب میں ہے۔ علامہ مناوی نے جامع صغیر کی شرح کبیر فیض القدیر میں لکھا ہے کہ بختری کو ابوحاتم نے ضعیف کہا۔ اور دوسرے حضرات نے اسے ترک کر دیا۔ ابن عدی فرماتے ہیں کہ اس نے اپنے والد سے بیس حدیثیں روایت کی ہیں جن میں زیادہ تر منکر ہیں یہ بھی انھی میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عراقی نے فرمایا: اس کی سند ضعیف ہے اور ابن الصلاح کی طرح امام نووی نے فرمایا: ہمیں اس کی کوئی اصل نہ ملی اھ۔

ف: تضعيف البختري بن عبيد۔

[1] کنز العمال بحوالہ ع وعد عن ابی ہریرۃ حدیث ۲۶۲۵۷ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۲۹
الجامع الصغیر " " " " " " ۱۰۶۴ دار الکتب العلمیۃ " ۱/۷۰

[2] تقریب التہذیب ترجمہ البختری بن عبید ۹۳۲ " " " " ۱/۱۲۲

[3] فیض القدیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث ۱۰۶۴ " " " " ۱/۶۶۸

قلت[1] وبعض اصحابنا وان عدّ واحد مر النقص من اداب الوضوء كما في الدر وغيره فلا غرو فان امثال الحديث في امثال المقام تقوم بافادة الادبية اما ان ينتهض معارضا لحديث صحيح فكلا۔

وثانیًا[2] ترك الاولى لافادة الجواز واقع عنه صلى الله تعالٰى عليه وسلم بحيث تجاوز حد الاحصاء وذلك هو الاولى منه صلى الله تعالٰى عليه وسلم لكونه من مشارع تبليغ الشرائع والبيان بالفعل اقوى كما شهد به حديث ام سلمة رضي الله تعالٰى عنها في واقعة الحديبية۔

وثالثًا[3] لفظ الحديث عند مسلم والنسائي في طريق اخرى عن مخرج الحديث الاعمش اعني بطريق عبد الله بن ادريس عن الاعمش عن سالم هو ابن ابي الجعد عن كريب عن ابن عباس عن ميمونة رضي الله

قلت ہمارے بعض علماء نے پانی نہ جانے کو اگرچہ آداب وضو سے شمار کیا ہے جیسا کہ درمختار وغیرہ میں ہے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ ایسی حدیث ایسی جگہ اتنی صلاحیت رکھتی ہے کہ کسی چیز کے ایک ادب اور مستحب ہونے کا افادہ کرے۔ رہا یہ کہ کسی حدیث صحیح کے معارض ہو جائے تو ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔

ثانیاً کسی چیز کا جواز بتانے کے لئے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے ترک اولٰی بے شمار مقامات میں واقع ہے اور یہ عمل (ترک اولٰی افادہ جواز کے لئے) حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے ہونا اولٰی ہے اس لئے کہ سرکار قوانین واحکام کی تبلیغ کا مصدر ومنبع ہیں۔ اور فعل کے ذریعہ بیان زیادہ قوی ہوتا ہے جیسا کہ اس پر واقعہ حدیبیہ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کی حدیث شاہد ہے۔

ثالثاً (کچھ اور طرق سے جو الفاظ حدیث وارد ہیں وہ بالکل فیصلہ کن ہیں) امام مسلم و امام نسائی کے یہاں مخرج حدیث حضرت اعمش سے ایک طریق اور ہے وہ یوں ہے: عبد اللہ بن ادریس — عن الاعمش — عن سالم — یہ ابن ابی الجعد ہیں — عن کریب — عن ابن عباس — عن

ف۱: تطفل آخر علی القاری

ف۲: ترک الاولی احیانًا لبیان الجواز هو الاولی من النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

ف۳: تطفل ثالث علی القاری۔

تعالٰی عنہم ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اُتی بمندیل فلم یمسّہ وجعل یقول بالماء ھٰکذا یعنی ینفضہ[1] اھ ولفظ ابی داؤد بطریق عبد اللہ بن داؤد عن الاعمش فناولتہ المندیل فلم یأخذہ وجعل ینفض الماء عن جسدہ[2]۔

فھٰذہ نصوص مفسّرۃ لاتدع لتاویل ذٰلک البعض مساغا ولا مجالا فضلا عن ان یکون ھو الاولٰی وانا اتعجب (ف۱) من القاضی الامام کیف یقتصر علی تبعیدہ وکذا الشیخ المحقق (ف۲) حیث نقل ھٰذا التاویل فی لمعات التنقیح[3] شرح مشکوٰۃ المصابیح عن بعض (ف۳) الشروح واقرہ وقال فی اشعۃ اللمعات

میمونہ — رضی اللہ تعالٰی عنہم — اس طریق عبد اللہ بن ادریس میں الفاظ حدیث یہ ہیں، نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے پاس رومال حاضر کیا گیا تو اسے ہاتھ نہ لگایا اور پانی کو یوں کرنے لگے یعنی جھاڑنے لگے اھ — اور بطریق عبد اللہ بن داؤد عن الاعمش، سُنن ابی داؤد میں یہ الفاظ ہیں: ام المومنین نے سرکار کو رومال پیش کیا تو نہ لیا اور بدن مبارک سے پانی جھاڑنے لگے۔

یہ ایسے مُفسّر نصوص ہیں کہ اس تاویل (جھاڑنا یعنی چلنے میں ہاتھ ہلانا) کی کوئی گنجائش اور جگہ ہی نہیں رہ جاتی، اس تاویل کا اولٰی ہونا تو بہت دُور کی بات ہے — اور مجھے تو یہ تعجب ہے کہ امام قاضی عیاض نے اسے صرف بعید کہنے پر اکتفا کیوں کی؟ اور اسی طرح شیخ محقق پر بھی تعجب ہے کہ انہوں نے لمعات التنقیح شرح مشکوٰۃ المصابیح میں یہ تاویل بعض شروح کے حوالے سے نقل کی اور برقرار رکھی، اور اشعۃ اللمعات

ف۱: تطفّل علی الامام القاضی عیاض۔

ف۲: تطفّل علی الشیخ المحقق عبد الحق الدھلوی۔

ف۳: تطفّل اٰخر علیہ۔

[1] صحیح مسلم کتاب الحیض باب صفۃ غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۷

[2] سنن ابی داؤد کتاب الطھارۃ باب فی الغسل من الجنابۃ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۲و۳۳

[3] لمعات التنقیح باب الغسل تحت الحدیث ۴۳۶ مکتبۃ المعارف النعمانیہ لاہور ۲/۱۰۹

ایں معنی بعید ست از مقام[1] اھ۔
ثم لا یقولون باطل مالہ من مساغ۔
ھذا۔
ثم ان من الناس
من یقول یکرہ المندیل بعد الوضوء
دون الغسل، قال فی الحلیۃ
روی عن ابن عباس[2] اھ
قلت[ش] رواہ عبد الرزاق فی
مصنفہ عن ابن عباس رضی اللہ
تعالٰی عنہما انہ کرہ ان یمسح
بالمندیل من الوضوء ولم
یکرھہ اذا اغتسل من الجنابۃ[3] اھ
وحاول الامام ابن امیر الحاج فی
الحلیۃ توجیہہ بان کراھتہ فی
الوضوء لما ذکرنا عن الزھری
قال ولم ینقل فی الغسل انہ
یوزن[4] اھ۔
اقول[ف] وفیہ تقاعد کونہ یوزن

میں فرمایا: یہ معنی اس مقام سے بعید ہے اھ۔
یہ کیوں نہیں فرماتے کہ باطل ہے اس کی کوئی گنجائش
ہی نہیں —— یہ بحث تمام ہوئی۔
اب یہ ہے کہ بعض حضرات اس کے قائل
ہیں کہ وضو کے بعد رومال استعمال کرنا مکروہ
ہے، غسل کے بعد نہیں۔ حلیہ میں ہے کہ یہ
قول حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے
مروی ہے اھ۔ قلت اسے عبد الرزاق نے
اپنی مصنف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی
عنہما سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے وضو
کے بعد رومال سے پانی پونچھنے کو ناپسند کیا
اور غسل جنابت کی صورت میں مکروہ نہ رکھا اھ
امام ابن امیر الحاج نے حلیہ میں اس کی یہ توجیہ
فرمانے کی کوشش کی ہے کہ وضو میں ان کی کراہت
کی وجہ وہ حدیث ہے جو ہم نے امام زہری سے
نقل کی (کہ یہ پانی روز قیامت وزن ہوگا) اور
غسل کے بارے میں یہ منقول نہیں کہ اس کا
پانی بھی وزن کیا جائے گا اھ۔
اقول ہم بتا چکے کہ اس پانی کے وزن

ف: تطفل[ش] علی الحلیۃ۔

---

[1] اشعۃ اللمعات کتاب الطہارۃ باب الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۳۲
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[3] المصنف لعبد الرزاق کتاب الطہارۃ باب بالمندیل حدیث ۷۰۰ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۱۸۲
[4] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اولاً کراهة المسح قد قدمناه و ثانیاً (ف۱) ان سلمنا فالنقل فی الوضوء نقل (ف۲) فی الغسل بالقیاس الجلی بل بدلالة النص فان الغسل حسنة کالوضوء فان کان یوزن ماء الوضوء فکذا ماؤه بل هو اولٰی لانها طهارة کبرٰی و ماؤه اکثر و اوفی و انما الامر عندی واللّٰه تعالٰی اعلم ان حبر الامة رضی اللّٰه تعالٰی عنه رأی فی منعه فی الغسل حرجا کما اسلفنا۔

کے جانے کی فضیلت اسے پونچھنے میں کراہت لانے سے قاصر ہے — اور اگر اسے مان ہی لیں تو (وہی حکم غسل میں بھی ہونا چاہئے اگرچہ خاص لفظ غسل کے ساتھ حدیث وارد نہیں ہے کیوں کہ ۱۲م) وضو میں منقول ہونا قیاس جلی بلکہ دلالۃ النص کی رُو سے غسل میں بھی منقول ہونا ہے اس لئے کہ وضو کی طرح غسل بھی ایک نیکی ہے تو اگر وضو کا پانی تولا جائے گا تو غسل کا پانی بھی ایسا ہی ہوگا بلکہ وہ بدرجۂ اولٰی ہوگا اس لئے کہ وہ طہارتِ کبرٰی ہے اور اس کا پانی زیادہ وافر بھی ہوتا ہے — میرے نزدیک اس کی وجہ — واللہ تعالٰی اعلم — یہی ہے کہ حبرِ امت رضی اللہ تعالٰی عنہ نے غسل کے اندر اس سے ممانعت میں حرج دیکھا جیسا کہ پہلے ہم بیان کر آئے ہیں۔

بالجملہ تحقیقِ مسئلہ وہی ہے کہ کراہت اصلاً نہیں، ہاں حاجت نہ ہو تو عادت نہ ڈالے اور پونچھے بھی تو حتی الوسع نم باقی رکھنا افضل ہے۔ فتاوٰی امام قاضی خان میں ہے:

لا باس للمتوضئ والمغتسل ان یتمسح بالمندیل روی عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم انه کان یفعل ذلك ومنهم من کره ذلك ومنهم من کره للمتوضئ دون

وضو و غسل کرنے والے کے لئے رومال سے بدن پونچھنے میں حرج نہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مروی ہے کہ وہ ایسا کرتے تھے۔ بعض نے اسے مکروہ کہا ہے، اور بعض نے وضو کرنے والے کے لئے مکروہ کہا ہے غسل والے

ف۱: تطفل[۳۲] اٰخر علیها۔

ف۲: غسل کا پانی بھی نیکیوں کے پلّے میں رکھا جانا ظاہر ہے۔

المغتسل والصحیح ماقلناه الا انه ینبغی ان لایبالغ ولایستقصی فیبقی اثر الوضوء علی اعضائه[1]

کے لئے نہیں اور صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا مگر چاہئے کہ اس میں مبالغہ نہ کرے اور پانی بالکل خشک نہ کر دے اعضاء پر کچھ اثر باقی رہنے دے۔ (ت)

حلیہ میں ہے:

وکذا وقع ذکر التنشیف بلفظ لاباس فی خزانة الاکمل وغیرها وعزاه فی الخلاصة الی الاصل بهذا اللفظ ایضا اھ[2]۔

اسی طرح خزانۃ الاکمل وغیرہ میں پانی سکھانے کا ذکر "لاباس" (حرج نہیں) کے لفظ کے ساتھ آیا ہے اور ان ہی الفاظ کے ساتھ خلاصہ میں اسے اصل (مبسوط) کے حوالے سے بیان کیا ہے (ت)

یہاں سے ظاہر ہوا کہ وہ جو درمختار میں واقع ہوا کہ وضو کے بعد رومال سے اعضا پونچھنا مستحب ہے

حیث قال من الاداب التمسح بمندیل وعدم نفض یده[3] اھ۔

اس کے الفاظ یہ ہیں: آدابِ وضو میں یہ بھی ہے کہ رومال سے پانی پونچھ لے اور ہاتھ سے نہ جھاڑے اھ۔ (ت)

اور غنیہ میں واقع ہوا کہ غسل کے بعد مستحب ہے حیث قال ویستحب ان یمسح بمندیل بعد الغسل[4] اھ (اس کے الفاظ یہ ہیں مستحب ہے کہ غسل کے بعد کسی رومال سے بدن پونچھ لے اھ۔ ت)

دونوں سہو قلم ہیں،

لااعلم لهما سلفا فی ذلک فی المذهب فان الخلاف کما علمت فی الکراهة فضلا عن الاستحباب۔

مجھے اس بارے میں علمائے مذہب میں سے کوئی بھی ان دونوں حضرات کا پیش رو معلوم نہیں اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے کہ مکروہ ہے یا نہیں، مستحب کہاں سے ہوگا (ت)

ف: تنبیه علی ما فی المنیة والدر المختار۔

---

[1] ردالمحتار بحوالہ الخانیۃ کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۹

[2] " " الحلیۃ " " " ۱/ ۸۹

[3] الدرالمختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۴

[4] غنیۃ المستملی کتاب الطہارۃ فرائض الغسل وسننہا مکتبہ قادریہ لاہور ص ۴۰

ولہذا ردالمحتار میں قولِ درّ پر فرمایا :

ذکرہ صاحب المنیۃ فی الغسل و قال فی الحلیۃ ولم ار من ذکرہ غیرہ وانما وقع الخلاف فی الکراہۃ[1] الخ فاشار الی ان نقلہ الی الوضوء تفرد علی تفرد۔

اسے صاحب منیہ نے غسل کے بیان میں ذکر کیا اور حلیہ میں اس پر لکھا کہ صاحب منیہ کے سوا کسی اور کے یہاں میں نے اس کا ذکر نہ دیکھا بلکہ یہاں تو کراہت میں اختلاف ہے الخ۔ اس سے علامہ شامی نے اشارہ کیا کہ اس استحباب کو غسل سے نکال کر وضو میں لانا صاحب درمختار کا تفرد پر تفرد ہے۔(ت)

ہاں علامہ طحطاوی نے قولِ درّ کو بعد استنجا آب استنجا رومال سے پونچھنے پر حمل کیا اور وہ محل حسن ہے متعدد کتب میں اس کا استحباب مصرح ہے،

قال ط قولہ والتمسح ای مسح موضع الاستنجاء بخرقۃ کذا فی فتح القدیر[2] اھ۔

سید طحطاوی نے کہا : قولہ والتمسح یعنی مقام استنجا کو کسی کپڑے سے پونچھ لینا، ایسا ہی فتح القدیر میں ہے اھ (ت)

منیہ کے آداب الوضو میں ہے :

وان یمسح موضع الاستنجاء بالخرقۃ بعد الغسل قبل ان یقوم فان لم یکن معہ خرقۃ یجففہ بیدہ[3]۔

مقام استنجا کو دھونے کے بعد کھڑے ہونے سے پہلے کپڑے سے پونچھ لے ــــ اور پاس میں کوئی کپڑا نہ ہو تو ہاتھ سے خشک کرلے۔(ت)

حلیہ میں ہے :

یعنی الیسری مرۃ بعد اخری حتی لایبقی البلل علی ذلک المحل ومنھم

یعنی بائیں ہاتھ سے بار بار پونچھ لے کہ اس جگہ تری نہ رہ جائے۔ اور بعض نے استنشاف (صفائی)

ف : مسئلہ پانی سے استنجے کے بعد کپڑے سے خوب صاف کرلینا مستحب ہے کپڑا نہ ہو تو بار بار بائیں ہاتھ سے یہاں تک کہ خشک ہوجائے۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی التمسح بمندیل دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۹

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/ ۷۶

[3] منیۃ المصلی کتاب الطہارۃ باب مستحبات الوضوء مکتبہ قادریہ لاہور ص ۲۷

من فسر الاستنقاء بهذا[1]

کی یہی تفسیر کی ہے۔ (ت)

غنیہ میں ہے:

لیزول اثر الماء المستعمل بالکلیۃ[2] الخ ثم قال ط وفی الھندیۃ ولا یمسح[1] ما ثر اعضائہ بالخرقۃ التی یمسح بہا موضع الاستنجاء فلا ینافی انہ یمسح بغیرھا[3] اھ ونحوہ فی رد المحتار اقول[1] نعم وکرامۃ[2] ولکن لایقتضی ایضا استحباب مسح غیرہ بغیرھا کما لایخفی فلا یفید کلام الشارح رحمہ اللہ تعالٰی۔

تاکہ آبِ مستعمل کا اثر بالکل ختم ہوجائے الخ ــــ آگے سید طحطاوی نے فرمایا: اور ہندیہ میں ہے کہ جس کپڑے سے مقام استنجا کو پونچھا اس سے دیگر اعضائے بدن کو نہ پونچھے تو یہ دوسرے کپڑے سے پونچھ لینے کے منافی نہیں اھ ــــ اور اسی کے ہم معنی رد المحتار میں بھی ہے۔ اقول ہاں منافی نہیں اور دیگر اعضا کی عزت کا لحاظ بھی ہے لیکن اس کا تقاضا یہ بھی نہیں کہ باقی بدن کو دوسرے کپڑے سے پونچھ لینا مستحب ہے جیسا کہ واضح ہے۔ تو یہ کلام شارح رحمہ اللہ تعالٰی کے لئے مفید بھی نہیں۔ (ت)

تنبیہ: علماء میں مشہور ہے کہ اپنے دامن آنچل[3] سے بدن نہ پونچھنا چاہئے اور اسے بعض سلف سے نقل کرتے ہیں اور ردالمحتار میں فرمایا: دامن سے ہاتھ منہ پونچھنا بھول پیدا کرتا ہے۔ لمعات باب الغسل میں ہے:

الاولی ان لاینشف بذیلہ وطرف

اولٰی یہ ہے کہ اپنے دامن یا لباس کے کنارے

ف[1]: مسئلہ جس کپڑے سے استنجے کا پانی خشک کرے اس سے باقی اعضا کو نہ پونچھے۔

ف[2]: معروضۃ علی العلامتین ط و ش۔

ف[3]: مسئلہ اپنے دامن یا آنچل سے بدن پونچھنا شرعاً منع نہیں مگر دامن سے ہاتھ منہ پونچھنے سے اہلِ تجربہ منع فرماتے ہیں کہ اس سے بھول پیدا ہوتی ہے۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] غنیۃ المستملی کتاب الطہارۃ آداب الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۱

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۷۲

ثوبه و نحوهما وحکی ذٰلك عن بعض السلف[1]

یا اور کسی حصے سے خشک نہ کرے اور یہ بعض سلف سے بطورِ حکایت منقول ہے۔ (ت)

ارشاد الساری باب المضمضۃ والاستنشاق فی الجنابۃ میں ہے:

قال فی الذخائر واذا تنشف فالاولٰی ان لایکون بذیله وطرف ثوبه ونحوهما[2]

ذخائر میں ہے، اور جب خشک کرے تو اولٰی یہ ہے کہ دامن، لباس کے کنارے، اور ان کے مثل سے نہ پونچھے۔ (ت)

ردالمحتار میں قبیلِ تیمم ہے:

زاد بعضهم مما یورث النسیان اشیاء منها مسح وجهه او یدیه بذیله وللسیدی عبدالغنی فیها رسالة[3]

بعض نے نسیان پیدا کرنے والی چیزوں میں مزید چند باتیں ذکر کی ہیں، ان ہی میں اپنے چہرے یا ہاتھوں کو دامن سے پونچھنا بھی ہے۔ اور سیدی عبدالغنی رحمہ اللہ تعالٰی کا ان اشیاء کے بارے میں ایک رسالہ بھی ہے۔ (ت)

اقول: یہ اہلِ تجربہ کی ارشادی باتیں ہیں کوئی شرعی ممانعت نہیں، جامع ترمذی وسنن ابن ماجہ کی حدیثیں گزریں کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے گوشۂ جامۂ مبارک سے چہرۂ اقدس کا پانی صاف فرمایا،

وذکر فی اشعة اللمعات فی حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنه انه یحتمل ان یراد بالثوب الخرقة والمندیل[4] **اقول**[ف] مع کونه خلاف

اشعۃ اللمعات میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث کے تحت ذکر ہے کہ ہو سکتا ہے جامہ سے کپڑے کا کوئی ٹکڑا اور رومال مراد ہو۔ **اقول** ایک تو یہ خلافِ ظاہر ہے دوسرے

ف: تطفّل علی الشیخ المحقق۔

---

[1] لمعات التنقیح کتاب الطہارۃ باب الغسل مکتبۃ المعارف العلمیۃ لاہور ۲/ ۱۰۹

[2] ارشاد الساری شرح صحیح البخاری کتاب الطہارۃ باب المضمضۃ الخ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۴۹۸

[3] ردالمحتار کتاب الطہارۃ فصل فی البئر داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۵۰

[4] اشعۃ اللمعات 〃 باب سنن الوضوء الفصل الثانی مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲۴

الظاھر لایحتملہ حدیث سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

حضرت سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث میں اس کا احتمال نہیں۔ (ت)

بلکہ ان کا ضعف اور علماء میں اس کی شہرت اسے متقضی کہ اس سے احتراز اولٰی ہے،

بل فی البنایۃ شرح الھدایۃ للامام العینی عن شرح الجامع الصغیر للامام الاجل فخرالاسلام ان الخرقۃ التی یمسح بھا الوضوء محدثۃ بدعۃ یجب ان تکرہ لانھا لم تکن فی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ولا احد من الصحابۃ والتابعین قبل ذٰلک وانما کان یتمسحون باطراف اردیتھم اھ۔ فھذا نص فی المقصود۔ ثم ما ذکر قدس سرہ من الکراھۃ فمحلہ اذا کان بثیاب فاخرۃ کما تعودہ المتجبرون، قال الامام العینی بعد نقلہ "قال الفقیہ ابو اللیث فی شرح الجامع الصغیر کان الفقیہ ابو جعفر یقول انما یکرہ ذٰلک اذا کان شیئا نفیسا لان فی ذٰلک فخرا وتکبرا واما اذا لم تکن الخرقۃ نفیسۃ فلا باس بہ لانہ لایکون فیہ کبر وقول المصنف (ای صاحب الھدایۃ) ھو الصحیح اے ھذا

بلکہ امام عینی کی شرح ہدایہ بنایہ میں امام اجل فخرالاسلام کی شرح جامع صغیر سے نقل ہے کہ وضو کا پانی پونچھنے کے لئے یہ جو کپڑے کا ٹکڑا وضع ہوا ہے نوایجاد و بدعت ہے جس کا مکروہ ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اس سے پہلے یہ نہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا نہ صحابہ و تابعین میں سے کسی کے دور میں تھا۔ وہ حضرات بس اپنی چادروں کے کناروں سے پونچھ لیا کرتے تھے اھ۔ یہ اس مقصود میں نص ہے۔ پھر حضرت مورث قدس سرہ نے جو کراہت ذکر فرمائی ہے اس کا موقع اس صورت میں ہے جب عمدہ قسم کے کپڑوں سے پونچھا جائے جیسے متکبرین نے عادت بنا رکھی ہے۔ امام عینی نے ارشاد مذکور نقل فرمانے کے بعد لکھا ہے کہ فقیہ ابواللیث نے شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ فقیہ ابوجعفر فرماتے تھے، یہ مکروہ اسی صورت میں ہے جب وہ نفیس قسم کا ہو کیوں کہ اسی میں فخر و تکبر ہوتا ہے۔ اگر وہ کپڑا عمدہ قسم کا نہ ہو تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس میں کوئی تکبر نہیں ہوتا۔ اور مصنف (صاحب ہدایہ) کی عبارت "ھو الصحیح" کا معنی یہ ہے کہ

۱؎ البنایۃ فی شرح الہدایۃ کتاب الکراہیۃ باب اللبس المکتبۃ الامدادیہ مکۃ المکرمۃ ۴/۲۲۱

القول (المذکور عن الفقیھین ابی اللیث وابی جعفر) ھو الصحیح وکذا قال فی جامع قاضی خان والمحبوبی و ذلك لان المسلمین قد استعملوا فی عامة البلدان منادیل فی الوضوء کیف وقد روی الترمذی فی جامعه الخ ذکرھنا حدیث ام المؤمنین المقدم رضی اللہ تعالٰی عنہا۔

یہی قول (جو فقیہ ابواللیث اور فقیہ ابوجعفر کے حوالے سے مذکور ہے) صحیح ہے — اور ایسا ہی جامع قاضی خان اور محبوبی میں ہے — اس کی وجہ یہ ہے کہ اب اہل اسلام عامۂ بلاد میں وضو کا پانی پونچھنے کے لئے رومال کا استعمال کرتے ہیں۔ کیوں نہ ہو جب کہ ترمذی نے اپنی جامع میں روایت کی ہے الخ۔ یہاں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کی حدیث ذکر کی ہے جو پہلے گزر چکی (کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک رومال رکھتے کہ وضو کے بعد اس سے اعضائے مبارک صاف فرماتے)۔

قلتُ اما ما وقع فی القنیة من عد مجوزان المسح بثیابه والعمامة ففی مسح الید بعد الاکل فانه رمز اولاً عس للامام علاء الدین السغدی وذکر انه یجوز مسح الید علی الکاغذ ف، ثم ذکر رامزا ط للمحیط یکرہ استعمال الکاغذ فی ولیمة ف۲ لیمسح بها الاصابع، ولا یجوز مسح

قلتُ رہا وہ جو قنیہ میں آیا ہے کہ اپنے کپڑے اور عمامے سے پونچھنا جائز ہے، تو یہ کھانے کے بعد ہاتھ پونچھنے سے متعلق ہے، اس لئے کہ اس میں پہلے امام علاء الدین سغدی کے لئے عس کا رمز دے کر ذکر کیا ہے کہ کاغذ سے ہاتھ پونچھنا جائز ہے۔ پھر محیط کے لئے ط کا رمز دے کر ذکر کیا ہے کہ ولیمہ کے اندر انگلیاں پونچھنے کے لئے کاغذ کا استعمال مکروہ ہے اور

ف: مسئلہ کھانے کے بعد کاغذ سے ہاتھ پونچھنا نہ چاہیے۔

ف۲: کھانے کے بعد اپنے عمامہ وغیرہ لباس سے ہاتھ پونچھنا منع ہے مصنف کے نزدیک یہ ممانعت اس وقت ہے کہ ابھی ہاتھ نہ دھوئے ہوں یا دھونے کے بعد بھی چکنائی یا بُو باقی ہو جس سے کپڑا خراب ہو۔

۱؎ البنایة فی شرح الہدایة کتاب الکراہیة باب اللبس المکتبة الامدادیة مکة المکرمة ۴/ ۲۲۱

اليد على ثيابه ولا بدستار، ثم نقل عن استاذه البديع انه قال فعلى هذا لا يجوز على المنديل الذي يوضع عند الخوان لمسح الايدي به، ثم رده بقوله قلت لكن تعليل عس في بيانه يقتضي جوازه بالمنديل فانه قال لان الثوب ما نسج لهذا والمنديل ينسج لهذا اھ[1] فهذا كله في المسح بعد الاكل. اقول وانما لم يجز بثياب اللبس والعمامة لانه يفسدها وافساد المال لا يجوز ويتحصل من هذا ان محله ما اذا مسح قبل الغسل وكذا بعده ان كان فيه دسم او رائحة تكره من الثوب وان احبّت في الطعام والا فلا مانع فيما يظهر فليراجع وليحرر والله سبحنه وتعالى اعلم ولنسم هذا التحرير المنير تنوير القنديل في اوصاف المنديل (١٣٣٢ھ) والحمد لله رب العلمين — [رسالہ تنویر القندیل فی اوصاف المندیل ختم ہوا]

اپنے کپڑے یا دستار سے ہاتھ پونچھنا ناجائز ہے پھر اپنے استاذ بدیع سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا، تو اس بنیاد پر اس رومال سے بھی جائز نہ ہوگا جو دسترخوان کے پاس ہاتھ پونچھنے ہی کیلئے رکھا جاتا ہے — پھر اسے یوں رد کر دیا ہے کہ میں کہتا ہوں، لیکن علاء الدین سغدی نے اس کے بیان میں جو علت پیش کی ہے اس کا تقاضا ہے کہ رومال سے پونچھنا جائز ہو کیونکہ انھوں نے کہا ہے اس لئے کہ کپڑا اس کام کے لئے تیار نہ کیا گیا اور رومال اسی کے لئے بنا جاتا ہے اھ تو یہ سارا کلام کھانے کے بعد پونچھنے سے متعلق ہے **اقول** پہننے کے کپڑوں اور عمامہ سے ناجائز اسی لئے ہے کہ پونچھنے سے وہ خراب ہو جائیں گے اور مال کو خراب کرنا جائز نہیں — اور اس سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ عدم جواز اس صورت میں ہے جب کھانے میں چکنائی یا ایسی بُو ہو جو کپڑے میں ناپسند ہوتی ہے اگرچہ کھانے میں پسندیدہ ہو ورنہ بظاہر اس سے کوئی مانع نہیں تو اس بارے میں مراجعت اور تنقیح کر لی جائے — اور خدائے پاک برتر ہی خوب جانتا ہے — اور چاہئے کہ ہم اس روشن تحریر کا نام یہ رکھیں، تنویر القندیل فی اوصاف المندیل (١٣٣٢ھ) (رومال کے اوصاف میں قندیل کی تنویر — ت) اور تمام ستائش خدا کیلئے جو سارے جہانوں کا رب ہے۔

---

[1] القنية المنية لتتميم الغنية كتاب الكراہية والاستحسان مطبوعہ کلکتہ ہند ص ١٥٨ و ١٥٩

مسئلہ ۴ مرسلہ شیخ شوکت علی صاحب ۱۲ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۰ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس صورت میں کہ شرح محمدی فصل بست و ہشتم در بیان مکروہاتِ وضو میں ہے، ؎

تیسرے تانبے کے برتن سے اگر
ہے وضو ناقص کرے گا جو بشر

یہ نہ معلوم ہوا کہ تانبے کے برتن سے کیوں وضو ناقص ہے، آج کل بہت شخص تانبے کے برتن لوٹے سے وضو کرتے ہیں کیا ان سب کا وضو ناقص رہتا ہے؟ بینوا توجروا (بیان کرو اجر دیئے جاؤ گے۔ ت)

الجواب

تانبے کے برتن سے وضو کرنا، اس میں کھانا پینا، سب بلاکراہت جائز ہے وضو میں کچھ نقصان نہیں آتا۔ ہاں قلعی کے بعد چاہئے، بے قلعی برتن میں کھانا پینا مکروہ ہے کہ جسمانی ضرر کا باعث ہے۔ اور مٹی کا برتن تانبے سے افضل ہے۔ علماء نے وضو کے آداب و مستحبات سے شمار فرمایا کہ مٹی کے برتن سے ہو اور اس میں کھانا پینا بھی تواضع سے قریب تر ہے۔ ردالمحتار میں فتح القدیر سے ہے:

(منھا) ای من اٰداب الوضوء (کون اٰنیتہ من خزف)[1]

(ان ہی میں سے) یعنی آدابِ وضو میں سے (یہ ہے کہ وضو کا برتن پکی مٹی کا ہو)۔ (ت)

اسی میں اختیار شرح مختار سے ہے:

اتخاذھا (ای اوانی الاکل والشرب) من الخزف افضل اذ لاسرف فیہ و لامخیلۃ وفی الحدیث من اتخذ اوانی بیتہ خزفا زارتہ الملٰئکۃ ویجوز اتخاذھا من نحاس اور صاص[2]

کھانے پینے کے برتن مٹی کے ہونا افضل ہے کہ اس میں نہ اسراف ہے نہ اترانا، اور حدیث میں ہے: جو اپنے گھر کے برتن مٹی کے رکھے فرشتے اس کی زیارت کریں۔ اور تانبے اور رانگ کے بھی جائز ہیں ۱۲۔

اسی میں ہے:

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۴

[2] ردالمحتار کتاب الحظر والاباحۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۵/۲۱۸

یکرہ الاکل فی النحاس بالغیر المطلی بالرصاص لانہ یدخل الصدأ فی الطعام فیورث ضررا عظیما واما بعدہ فلا اھ[۱] ملتقطا۔ واﷲ تعالٰی اعلم

بغیر قلعی کئے ہوئے تانبے کے برتن میں کھانا مکروہ ہے کیونکہ اس کا زنگ کھانے میں مل کر ضرر عظیم پیدا کرتا ہے اور قلعی ہوجانے کے بعد ایسا نہیں اھ ملخصاً۔ (ت) واﷲ تعالٰی اعلم۔

22 مسئلہ ف ۲۴ ربیع الاول ۱۳۱۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر درمیان وضو کرنے کے ریح خارج ہوجائے یعنی دو عضو یا تین عضو دھولئے ہیں اور ایک یا دو باقی ہیں تو اس شخص کو از سرِ نو وضو کرنا چاہئے یا جو عضو باقی رہا ہے صرف اُسی کو دھولینا کافی ہے؟ بینوا توجروا۔

الجواب

از سرِ نو وضو کرے اُتنے اعضا کا غسل باطل ہوگیا۔ مسئلہ بدیہیہ ہے کہ ناقضِ کامل ناقضِ ناقص بدرجہ اولٰی ہے معہذا جزئیہ کی بھی تصریح ہے۔ درمختار میں ہے:

(شرط صحتہا) ای الطہارۃ (صدور الطہر من اھلہ فی محلہ مع فقد مانعہ[۲])۔

صحتِ طہارت کی شرط یہ ہے کہ طہارت کے اہل سے اس کی جگہ پر واقع ہو اور کوئی مانع طہارت نہ ہو۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قولہ مع فقد مانعہ بان لایحصل ناقض فی خلال الطہارۃ لغیر معذور بہ[۳]۔

عبارتِ شرح "کوئی مانع طہارت نہ ہو" — اس طرح کہ درمیان طہارت کوئی ناقض نہ پیدا ہو، یہ اس کے لئے ہے جو اسی ناقض کے عذر میں مبتلا نہ ہو۔ (ت)

نیز درمختار میں ہے:

ف: مسئلہ وضو کرتے میں ناقضِ وضو واقع ہو تو سرے سے وضو کرے۔

---

[۱] ردالمحتار کتاب الحظر والاباحۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/۲۱۸

[۲] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۷

[۳] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۰

22
22

وشرط لتصحیح الوضوء زوال ما یمنع ایصال المیاہ من ادران کشمع ورمص ثم لم یتخلل الی وضوء مناف یا عظیم ذوی الشان[1]

وضو درست کرنے کے لئے شرط ہے ایسی آلودگی کا دُور ہونا، جس کی وجہ سے پانی عضو تک پہنچ سکے جیسے موم اور آنکھ کا کیچڑ۔ پھر یہ کہ وضو کے درمیان کوئی منافی نہ پایا جائے اے اہل شان میں عظمت! (ت)

حاشیہ علامہ سید احمد مصری طحطاوی پھر ردالمحتار میں ہے:

قولہ مناف لحدث وجرعہ ودم[2] اھ زاد الشامی ای لغیر المعذور بذلک[3] اھ۔

قولہ "کوئی منافی" جیسے ریح یا خون نکلنا اھ علامہ شامی نے اضافہ کیا یعنی اس کے لئے جو اس میں معذور نہ ہو اھ۔ (ت)

ف۱

جواہر الفتاوٰی امام اجل صدر شہید رکن الدین ابوبکر محمد بن ابی المفاخر بن عبدالرشید کرمانی کتاب الطہارۃ باب ثالث فتاوٰئے امام شیخ الاسلام عطاء بن حمزہ سغدی میں ہے:

رجل ضرب الید علی الارض للتیمم ورفعھا قبل ان یمسح بھا وجھہ وذراعیہ احدث بریح اوصوت قال بعضھم یجوز التیمم بمنزلۃ من ملأ کفیہ ماء الوضوء فاحدث ثم استعملہ فی بعض الوضوء فانہ

کسی نے تیمم کے لئے زمین پر ہاتھ مار کر اٹھایا اور چہرے یا کلائیوں پر ہاتھ پھیرنے سے پہلے بلا آواز یا آواز کے ساتھ ریح نکلنے سے اس کو حدث ہوا تو بعض نے کہا اس ضرب سے تیمم جائز ہے جیسے کسی نے وضو کا پانی ہتھیلیوں میں لیا کہ اسے حدث ہوگیا پھر اس پانی کو وضو میں استعمال کرلیا تو

ف۱: مسئلہ تیمم کے لئے ضرب کی اور ابھی مُنہ پر ہاتھ پھیرنے پایا تھا کہ حدث واقع ہوا تو از سرِ نو ضرب کرے۔

ف۲: مسئلہ پانی چلو میں لیا اور ابھی استعمال نہ کیا تھا کہ حدث واقع ہوا، بعض کے نزدیک اس پانی کو وضو میں استعمال کرسکتا ہے، اور مصنف کی تحقیق کہ یہی خلاف صحیح ہے وہ چلو وضو میں کام نہیں دے سکتا۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۷
[2] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/۵۷
[3] رد المحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۰

يجوز وقال السيد الامام ناصر الدين لا يجوز وهو اختيار الامام الشجاع بسمرقند لان الضربة من التيمم قال صلى الله تعالٰی علیه وسلم التيمم ضربتان فقد اتى ببعض التيمم ثم احدث فينتقض كما اذا حصل الكل وهذه بمنزلة الوضوء اذا حصل في خلاله نقض ما وجد كما ينتقض بعد تمامه اذا حصل، قال الامام ظهير الدين المرغيناني ما اختاره السيد الامام حسن و به ناخذ[1]۔

اقول[12] وبالله التوفيق ما ذكر ذلك البعض في الاستشهاد له من مسألة من ملأ كفه وضوء الخ انما يتمشى على احدى روايتين غير ماخوذتين، الاولى قول الامام الثاني ان شرط الاستعمال الصب و النية وقد فقدا في الصورة المذكورة

یہ جائز ہے ___ اور سیدنا امام ناصر الدین نے فرمایا کہ ناجائز ہے ___ اسی کو سمرقند کے امام شجاع الدین نے اختیار کیا اس لئے کہ ضرب بھی تیمم کا ایک حصہ ہے ۔ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے ، "تیمم دو ضرب ہے" تو صورت یہ ہوئی کہ کچھ تیمم اس نے کرلیا پھر اسے حدث ہوا تو یہ ناقض ہوگا جیسے اگر کل تیمم ہوچکا ہوتا تو جاتا رہتا ___ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے وضو کے درمیان کوئی ناقض پایا گیا تو جتنا وضو ہوچکا ہے وہ جاتا رہے گا جیسے وضو مکمل ہونے کے بعد وہ ناقض پائے جانے کی صورت میں پورا وضو جاتا رہتا ۔ امام ظہیر الدین مرغینانی نے فرمایا : جو سیدنا امام ناصر نے اختیار کیا وہ عمدہ ہے اور ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں اھ۔

اقول وباللہ التوفیق ۔ ان بعض نے اپنے قول کی شہادت میں ، وضو کے لئے ہتھیلی میں پانی لینے کا جو مسئلہ ذکر کیا ہے وہ دو غیر ماخوذ روایتوں میں سے ایک کی بنیاد پر چلنے والا ہے ___ پہلی روایت : امام ابو یوسف کا یہ قول کہ مستعمل ہونے کے لئے بہانا اور نیت شرط ہے اور مذکورہ صورت میں دونوں

ف : تطفل[12] علی جواهر الفتاوی ۔

---

[1] جواہر الفتاوی کتاب الطہارۃ الباب الثالث (قلمی نسخہ) فوٹو کاپی ص ۵

والاخرى ما عليه مشائخ بلخ من اشتراط الاستقرار بعد الانفصال في موضع ما من بدن او ثوب او ارض او غيرها ومعلوم انه اذا استعمل ما في كفه في عضو فالانفصال من الكف وان حصل لكن لم يستقر بعد فلا يكون مستعملا اما على القول الصحيح المعتمد ان مجرد مس الماء بدنا عليه حدث وانفصاله عنه كاف لحكم الاستعمال وان لم يكن هناك صب من المحدث ولا نية ولم يستقر بعد ما انفصل فلا شك ان الماء بانفصاله من كفه يصير مستعملا فلا يصح استعماله في وضوء، هذا ما ظهر لي، وهو واضح جدا وبه تم الرد على ذلك القول، والله تعالى اعلم۔

مفقود ہیں ـــ دوسری روایت جو مشائخ بلخ نے اختیار فرمائی کہ پانی مستعمل ہونے کے لئے اس کے جدا ہونے کے بعد بدن، یا کپڑے، یا زمین، یا ان کے علاوہ کسی جگہ ٹھہرنا شرط ہے۔ اور معلوم ہے کہ ہتھیلی کا پانی جب کسی عضو میں استعمال کیا تو ہتھیلی سے جدائی اگرچہ ہوگئی لیکن ابھی وہ ٹھہرا نہیں تو مستعمل نہ ہوگا ــــ لیکن صحیح معتمد قول یہ ہے کہ حدث والے بدن سے پانی کا محض مس ہوجانا اور اس سے جدا ہوجانا مستعمل ہونے کے لئے کافی ہے اگرچہ محدث کے عمل سے وہاں نہ بہانا ہو، نہ نیت، نہ بعد انفصال کسی جگہ استقرار ـــ اس قول معتمد کی بنیاد پر اس میں کوئی شک نہیں کہ پانی ہتھیلی سے جدا ہوکر مستعمل ہوجائے گا پھر کسی عضو میں استعمال درست نہ ہوگا ـــ یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔ اور وہ بہت واضح ہے ـــ اور اسی سے اس قول پر رد مکمل ہوجاتا ہے ـــ اور خدائے برتر ہی خوب جانتا ہے۔ (ت)

(اگلا صفحہ ملاحظہ ہو)

ف: مسئلہ صحیح یہ ہے کہ جس بدن پر حدث ہو پانی کا اُسے چھو کر اُس سے جدا ہونا ہی اس کے مستعمل کر دینے کو بس ہے، خود صاحب حدث کا پانی ڈالنا یا اُس کی نیت یا اُس بدن سے جدا ہو کر دوسرے بدن یا کپڑے یا زمین پر ٹھہر جانا کچھ شرط نہیں۔

مسئلہ مرسلہ مولوی محمد یعقوب صاحب ارکانی از ریاست رامپور محلہ نجیب بیان مکان حافظ غلام شاہ صاحب ۳ شوال ۱۳۲۲ھ

بعون من قال فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون ۰ فیا مخدومنا الذی فاق فی الاستشہار علی الشمس فی رابعۃ النہار احتوت فضائلہ الاقطار احاطت مواہبہ الامصار ما قولکم فی ان المتوضئ رأی اثرا من الدم فی البزاق بعد المضمضۃ فاخرج ما فی الفم من البزاق وغیرہ بالمص لیظہر مساواتہ ومغلوبیتہ فی البزاق فرأی بعد ما اخرج ان الدم مساو للبزاق ففی ھذہ ھل ینجس فمہ ام لا وماء المضمضۃ التی وقعت بعد ذلک الاخراج نجس ام لا ففی صورۃ التنجس ان الید التی مضمض بہا اخذ بتلک الید الاناء الذی فیہ الماء وقعت قطرتہا ای قطرۃ تلک الید فی ذلک الاناء غالبا لان تلک الید کانت مبلولۃ بماء المضمضۃ لانہ لا شک ان القدر القلیل من ماء المضمضۃ یصل فی الید عند المضمضۃ وایضا یبقی شیئ من

اُس کی مدد سے جس نے فرمایا "علم والوں سے پوچھو اگر تم نہ جانتے ہو" تو اے ہمارے وہ مخدوم جو شہرت میں آفتابِ چاشت پر فائق ہیں، جن کے فضائل تمام اطرافِ زمین کو حاوی ہیں، جن کی عطائیں شہروں کو محیط ہیں، آپ کا کیا ارشاد ہے اُس شخص کے باب میں کہ وضو کرتا تھا کُلّی کے بعد لعابِ دہن میں خون کا اثر دیکھا تو باقی لعاب وغیرہ خوب چوس کر نکالا کہ ظاہر ہو کہ خون لعاب سے برابر ہے یا مغلوب ہے، نکالنے سے معلوم ہوا کہ خون برابر ہے تو اس کا مُنہ ناپاک ہُوا یا نہیں؟ اور اس کے بعد جو کُلّی کی اس کا پانی ناپاک ہے یا نہیں؟ اگر ناپاک ہے تو جس ہاتھ سے کُلّی کی غالباً اُس کا قطرہ برتن میں ٹپکا کہ ہاتھ کُلّی کے پانی سے تر تھا اور شک نہیں کہ کُلّی کا کچھ پانی ہاتھ میں رہ جاتا ہے جو ناپاک شدہ ہونٹوں سے مل کر ناپاک ہوگیا تو برتن کا پانی ناپاک ہوا، اُسی سے اس نے تمام وضو کیا، پھر دل میں کچھ شک آیا تو دوسری مسجد میں وضو کیا مگر یہاں بھی برتن

ف: مسئلہ مُنہ سے خون نکلا کُلّی کی اس کا پانی ہاتھ سے ٹپک کر برتن میں گرا اُس سے وضو کیا پھر تین وضو اور کئے اور ہر بار ہاتھ کی بوند وضو سے پہلے برتن میں ٹپکی اس میں کیا حکم ہے۔

ماء المضمضة فی الید فلاید خل کل الماء فی الفم وذٰلک الباقی یلاقی الشفتین ففی هذہ ان صارت الشفتان نجستین بورود الدم المساوی للبزاق عند دفع ذٰلک الدم عن الفم یکون مایلاقیها ایضا نجسا فتکون الید نجسة وما وقع علیه ماء الید یکون نجسا فیصیر الماء الموضوع فی الاناء الذی اخذہ بتلک الید نجسا لان قطرة تلک الید وقعت فی الاناء غالبًا فذٰلک المتوضی غسل یدیه ووجهه ورجلیه بذٰلک الماء الذی وقعت فیه قطرة تلک الید التی مضمض بها بعد اخراج الدم المساوی للبزاق ثم وقع فی الشک فتوضأ ثانیا فی المسجد الاٰخر لکن وقعت قطرة فی ماء الاناء الذی یتوضأ به ثم توضأ فی الوقت الاٰخر فوقعت قطرات فی ماء الاناء ثم توضأ فی الوقت الاٰخر فوقعت کذٰلک قطرات فی ماء الاناء عند غسل الیدین وکل قطرات وقعت فی ماء الوضوء انما وقعت فی اول کل مرة عند غسل الیدین فی هذہ الاوقات الثلثة فبعد ذٰلک طهرت اعضاء وضوئه ام لایکتب فی هذہ الباقیة من الصفحة مختصرًا بینوا توجروا۔

میں قطرہ ٹپک گیا۔ پھر دوبارہ سہ بارہ ایسا ہی ہوا اور ہر بار وضو سے پہلے ہاتھ دھوتے ہی قطرہ وضو کے برتن میں گرا تو اب اس کے اعضائے وضو پاک ہو گئے یا نہیں؟ بیان کیجئے اجر لیجئے۔ (ت)

الجواب

نعم تنجس فمه وماء المضمضة بعد

ہاں اس کا منہ ناپاک ہوگیا اور اس کے بعد

ذلك الى ثلث نجس وكذلك اليد
التي تمضمض بها فان قطرت قطرة
من اليد في الاناء اعني ادخله
في الماء قبل تمام الثلث فقد
تنجس ماء الاناء و التمضمض به بعد
بعد ذلك لا يزيد الفم واليد الا تنجسا
ثم اذا توضأ بذلك الماء فقد عمت النجاسة
اعضاء الوضوء وكل ما اصابه ذلك الماء
من بدن او ثوب وكلما توضأ بماء وقعت
فيه قبل الوضوء قطرة من يده المتنجسة
فانه تنجس والغسل بالنجس لا يفيد طهرا
ولا خفة وان غسل الف مرة فاعضاؤه وثيابه
كلها الى الأن على نجاستها فان كانت القطرة
التي قطرت اول مرة في الماء من بقية المضمضة
الاولى يجب غسل كل ما اصابه ماء شيء من
الوضوءات ثلث مرات وان كانت من المضمضة
الثانية فمرتين او الثالثة فمرة واحدة لان النجاسة
تقبل التثليث فقبل الغسل نجاسة
لا تطهر الا بتثليث الغسل وبعد الغسل
بمائع طاهر قالع مرة نجاسة تطهر
بغسلتين وبعد الغسل مرتين نجاسة
تطهر بغسلة واحدة والماء المصيب

تین کلیوں تک کُلی کا پانی ناپاک ہے، یونہی وہ
ہاتھ جس سے کُلی کی تھی، تو اگر ہاتھ کی بوند برتن میں
یعنی اس کے اندر پانی میں تین کلیاں پوری ہونے
سے پہلے ٹپکی تو برتن کا پانی ناپاک ہوگیا۔ اور اب
اُس سے کُلی کرنا ہاتھ اور منہ کو نجاست ہی بڑھائیگا
پھر جب اس پانی سے وضو کیا تو اب تمام اعضائے وضو
اور جس جس بدن یا کپڑے کو پانی پہنچا سب ناپاک
ہو گئے اور جتنی بار ایسے پانی سے وضو کیا جس میں
پیشتر از وضو ناپاک ہاتھ کی بوند گری وہ پانی ناپاک
ہوگیا اور ناپاک پانی سے دھونا نہ تو پاک کرے
نہ ناپاکی کم ہو اگرچہ ہزار بار دھوئے تو اس کے
اعضا اور کپڑے سب اب تک نجس ہیں، پس
اگر وہ قطرہ کہ پہلی بار پانی میں ٹپکا پہلی کُلی کے
بقیہ سے تھا جب تو کسی بار کے وضو کا پانی جس
چیز کو لگا اسے تین بار دھونا واجب ہے، اور
اگر دوسری کُلی کا تھا تو دو بار، اور تیسری کا تو ایک بار،
اس لئے کہ نجاست کم و بیش ہونے کی قابلیت
رکھتی ہے دھونے سے پہلے تو وہ نجاست ہے کہ
بغیر تین بار دھوئے پاک نہ ہوگی اور جب کسی پاک
بہتی چیز سے جو لگی ہوئی چیز کو چھڑانے والی ہے
ایک بار دھولیں تو اب وہ نجاست ہے کہ
دو بار دھونے سے پاک ہوگی، اور جب دو بار

ف: مسئلہ نجاست کہ تین پانیوں سے دھوئی جاتی ہے، پہلا پانی جس چیز کو لگے وہ تین بار دھونے سے پاک ہوگی اور دوسرا پانی لگے تو دو بار، اور تیسرا تو ایک ہی بار دھونے سے پاک ہوجائے گی۔

شیئا نجسا انما یکتسب من النجاسة
قدر ما فی المصاب فماء الغسلة
الاولی نجس بالنجاسة الکاملة
لا یطھر ما یصیبه الا بثلث
غسلات وماء الغسلة الثانیة
نجس بنجاسة یطھرھا
غسلتان فما یصیبه یطھر بمرتین
وفی ماء الثالثة نجاسة تطھر
بغسلة فما اصابه یطھر بمرة ھذا
کله اذا تحقق وقوع القطرة
فی الماء ومجرد بقاء
شیئ من ماء المضمضة فی
الید لا یقضی به جزما
لجواز ان لا یقع ما
فیھا الا علی الاناء من
فوق فلا ینجس الا سطحه
الفوقانی اوفی الاناء فوق
موضع الماء فلا تنجس الماء
مالم یصبه راکدا و
حینئذ یطھر المتوضی
الثالث ان مر الماء کل

دھوئیں تو اب وہ نجاست ہے کہ ایک ہی بار دھونے سے پاک ہوجائے گی اور جو پانی کسی چیز سے ملے اس میں اُسی قدر نجاست آئے گی جو اس چیز میں تھی، تو پہلی بار کا دھوون پوری نجاست سے نجس ہے کہ جسے یہ پانی لگے گا وُہ بغیر تین دفعہ دھوئے پاک نہ ہوگی، اور دوسرا دھوون اُس نجاست سے نجس ہے جسے دُو بار دھونا پاک کردے گا، تو جس چیز کو یہ دھوون لگے وہ دو دفعہ دھونے سے پاک ہوجائے گی، اور تیسرے دھوون میں وُہ ناپاکی ہے جو ایک ہی بار دھونے سے پاک ہوجائے گی تو یہ جس چیز پر پہنچے وہ ایک ہی بار دھونے سے طہارت حاصل کرلے گی، یہ سب اس وقت ہے کہ اس پانی میں بُوند کا ٹپکنا تحقیق ہو، فقط اتنی بات کہ کُلی کا کچھ پانی ہاتھ میں رہ جاتا ہے پانی میں قطرہ گرنے کو مستلزم نہیں ممکن ہے کہ ہاتھ کی بوند برتن کے اُوپر گری ہو تو صرف اس کی سطح بالا ناپاک ہوگی یا برتن کے اندر جہاں تک پانی ہے اُس جگہ سے اُوپر گری ہو تو پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک ٹھہرے ہوئے ہونے کی حالت میں اُس بوند کی جگہ سے نہ ملے، ولہذا اگر صرف پہلی بار

ف: **مسئلہ** ناپاک بُوندیں برتن کے اُوپر گریں اور اندر پانی ہے یا اندر ہی بوند گری مگر جہاں پانی تھا اُس جگہ سے اوپر گری تو پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک ٹھہرے ہوئے ہونے کی حالت میں اندر کی بوند پر نہ گزرے۔

مرۃ علی کل ما اصابہ السماء
للمتنجس اذا تحقق وقوع القطرۃ فی
الماء اول مرۃ لا فی ھذہ المرات الثلث
وان لم یتحقق حتی فی المرۃ الاولی
فھو طاھر من اول مرۃ کما لا یخفی
وقس علیہ واللہ تعالٰی اعلم وعلمہ
جل مجدہ اتم واحکم۔

ناپاک بوند کا پانی میں گرنا تحقیق ہوا اور اس کے بعد
جو تین وضو اور کئے ان میں خاص پانی میں گرنا
تحقیق نہ ہو تو پچھلا وضو اسے پاک کر دے گا'
اگر تینوں بار آب وضو اس تمام موضع پر گزرا ہو
جو اس ناپاک پانی سے نجس ہوا تھا اور اگر پہلی
ہی بار اس بوند کا پانی میں گرنا تحقیق نہ ہو جب
تو دوسرے سے پاک ہے کما لا یخفی، اور اسی پر
اور صورتیں قیاس کر لو۔ واللہ تعالٰی اعلم ۱۲

اقول ورد علیه اوّلا ان الاشیاء المذکورة اعنی الخارجة من بدن المکلف انما ارید بها وهی من الموضوع دون المحمول فمن این یاتی هذا التقیید فی موضوع العکس وبدونه یبقی کاذبا فیکذب الاصل۔

وثانیا لیس موضوع الاصل لیس یحدث بل ما والمراد بها شیئ مخصوص وهو الخارج من بدن المکلف فانما یؤخذ نقیضه بایراد السلب علی ما لا بحذفه من متعلق الموضوع وانتظر ما سنلقی من التحقیق واللّٰه تعالٰی ولی التوفیق۔

وثالثا ثم بما تقرر ان السلب لیس جزء الموضوع فکیف تکون سالبة الطرفین وقال فی ردالمحتار ما ذکره المصنف قضیة سالبة کلیة لا مهملة لان ما للعموم وکل ما دل علیه فهو سور الکلیة کما فی المطول وغیره فتعکس بعکس النقیض الموافق کل نجس حدث لانه جعل نقیض الثانی اولا ونقیض الاول ثانیا مع بقاء الکیف والصدق بحاله وتمامه فی شرح الشیخ اسمٰعیل اھ[1]

اقول: رحم اللّٰه العلامتین شارحی الدر والدرر لو کانت القضیة سالبة۔

اقول اس پر کئی اعتراض لازم ہیں،

اوّل بدنِ مکلف سے خارج ہونے والی اشیاء مذکورہ کا ارادہ "ما" سے ہوگا اور یہ موضوع سے ہے نہ کہ محمول، تو یہ تقیید عکس کے موضوع میں کہاں سے آگئی، اور اس کے بغیر وہ کاذب ہوگا، اور جب کاذب ہوگا تو اس کا اصل بھی کاذب ہوگا۔

دوم، اصل کا موضوع "لیس یحدث" نہیں ہے بلکہ "ما" ہے اور اس سے مراد خاص چیز ہے جو بدنِ مکلف سے خارج ہوتی ہے۔ اس کا نقیض سلب کو "ما" پر لانے سے حاصل ہوگا نہ کہ متعلق موضوع سے سلب کو حذف کرنے سے۔ ابھی ہم اس کی مزید تحقیق پیش کریں گے۔

سوم، گزشتہ تقریر سے یہ امر واضح ہوگیا کہ سلب جزوِ موضوع نہیں ہے، تو پھر قضیہ سالبۃ الطرفین کس طرح ہوگا، اور ردالمحتار میں فرمایا کہ مصنف نے جو ذکر کیا ہے وہ قضیہ سالبہ کلیہ ہے مہملہ نہیں ہے کہ "ما" عموم کے لیے ہے اور جو چیز عموم پر دلالت کرے وہ کلیہ کا سور ہے جیسا کہ مطول وغیرہ میں ہے تو اس کا عکس نقیض کل نجس حدث ہوگا، اس لیے کہ دوسرے کے نقیض کو اوّل کیا گیا ہے اور اول کے نقیض کو ثانی کیا گیا ہے جبکہ کیف وصدق اپنے حال پر ہے، اس کی مکمل بحث شیخ اسماعیل کی شرح میں ہے اھ

اقول، خدا در اور درر کے شارحین پر رحم کرے اگر یہ قضیہ سالبہ ہوتا تو ایک تو اس کی کلیت "ما"

---

[1] ردالمحتار، کتاب الطہارۃ ١/١٠٢

رسالہ

لمع الاحکام ان لاوضوء من الزکام

۲۲ ھ ۱۳

(روشن احکام کہ زکام سے وضو نہیں)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہف غرہ ذی القعدہ ۱۳۲۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زکام جاری ہونے سے وضو جاتا ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا (بیان کیجئے اجر لیجئے۔ ت)

الجواب

الحمد للہ الذی حمدہ نور و ذکرہ طہور والصلوٰۃ والسلام علٰی سید کل طیب طاہر وآلہ وصحبہ الاطائب الاطاہر۔	تمام تعریف خدا کے لئے، جس کی حمد نور ہے اور جس کا ذکر طہور ہے اور درود وسلام ہو ہر طیب و طاہر کے سردار اور ان کی اطیب واطہر آل و اصحاب پر۔ (ت)

زکام کتنا ہی جاری ہو اس سے وضو نہیں جاتا کہ محض بلغمی رطوبات طاہرہ ہیں جن میں آمیزش

ف: مسئلہ زکام کتنا ہی بہے وضو نہیں جاتا۔

خون یا ریم کا اصلاً احتمال نہیں۔

اقول[ف] ہمارے علما تصریح فرماتے ہیں کہ بلغم کی قے کسی قدر کثیر ہو، ناقض وضو نہیں ——— درمختار میں ہے:

لا ینقضہ قیئ من بلغم علی المعتمد اصلا[1]

قول معتمد کی بنیاد پر بلغم کی قے اصلاً ناقض وضو نہیں۔ (ت)

حاشیہ علامہ طحطاوی میں ہے:

شامل للنازل من الرأس والصاعد من الجوف وقولہ علی المعتمد راجع الی الثانی لان الاول باتفاق علی الصحیح[2]

یہ حکم سر سے اُترنے والے اور معدہ سے چڑھنے والے دونوں قسم کے بلغم کو شامل ہے۔ اور ان کا قول "علی المعتمد" (قول معتمد کی بنیاد پر) دوم (معدہ والے) کی طرف راجع ہے کیونکہ صحیح یہ ہے کہ اول میں وضو نہ ٹوٹنے کا حکم بالاتفاق ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

اصلا ای سواء کان صاعدا من الجوف او نازلا من الرأس ح خلافا لابی یوسف فی الصاعد من الجوف الیہ اشار بقولہ علی المعتمد ولو اخرہ لکان اولی[3] اھ ای لان تقدیمہ یوھم ان فی عدم النقض بالبلغم خلافا مطلقا ولیس کذلک فی الصحیح۔

"اصلاً" یعنی معدہ سے چڑھنے والا ہو یا سر سے اُترنے والا ——— ح ——— اور معدہ سے چڑھنے والے میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ اسی کی طرف لفظ "علی المعتمد" سے اشارہ کیا ہے۔ اگر اسے "اصلاً" کے بعد رکھتے تو بہتر تھا اھ۔ یعنی اس لئے کہ اسے پہلے رکھ دینے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ بلغم سے وضو نہ ٹوٹنے میں مطلقاً اختلاف ہے حالاں کہ بر قول صحیح ایسا نہیں ہے۔ (ت)

ف: مسئلہ بلغم کی قے کتنی ہی کثیر ہو وضو نہ جائے گا۔

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۶

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ؍؍ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۷۹

[3] رد المحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۴

نور الایضاح ومراقی الفلاح میں ہے:

عشرۃ اشیاء لاتنقض الوضوء منہا قیئ بلغم ولوکان کثیرالعدم تخلل النجاسۃ فیہ وھو طاھر[1]

دس چیزیں ناقض وضو نہیں ہیں ان میں سے ایک بلغم کی قے ہے اگرچہ زیادہ ہو، اس لئے کہ نجاست اس کے اندر نہیں جاتی اور وہ خود پاک ہے۔ (ت)

یہ تصریحات جلیہ ہیں کہ بلغم جو دماغ سے اُترے بالاجماع ناقض وضو نہیں، اور ظاہر ہے کہ زکام کی رطوبتیں دماغ ہی سے نازل ہیں تو اُن سے نقض وضو کسی کا قول نہیں ہوسکتا، حکم مسئلہ تو اسی قدر سے واضح ہے مگر یہاں علامہ سید طحطاوی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ کو ایک شبہہ عارض ہوا جس کا منشا یہ کہ ہمارے علما نے فرمایا: جو سائل چیز بدن سے بوجہ علت خارج ہو ناقض وضو ہے مثلاً آنکھیں دُکھتی ہیں یا جیسے ڈھلکے کا عارضہ ہو یا آنکھ، کان، ناف وغیرہا میں دانہ یا ناسُور یا کوئی مرض ہو ان وجوہ سے جو آنسو، پانی بہے وضو کا ناقض ہوگا۔ درمختار باب الحیض میں ہے:

صاحب عذر من بہ سلس بول او استحاضۃ او بعینہ رمد اوعمش اوغرب وکذا کل مایخرج بوجع ولومن اذن او ثدی او سرۃ[2]۔

عذر والا وہ ہے جسے بار بار پیشاب کا قطرہ آتا ہو یا استحاضہ ہو یا آنکھ میں رمد یا عمش یا غرب ہو (آشوب یا چندھا پن یا کوئی پھنسی ہو) اور اسی طرح ہر وہ چیز جو کسی بیماری کی وجہ سے نکلے اگرچہ کان یا پستان یا ناف سے ہو۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قولہ رمد ای ویسیل منہ

قولہ "آشوب ہو" یعنی اس سے پانی بھی

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ط۔

ف۲: مسئلہ آنکھیں دُکھنے یا ڈھلکے میں جو آنسو بہے یا آنکھ، کان، چھاتی، ناف وغیرہ سے دانے، ناسُور خواہ کسی مرض کے سبب پانی بہے وضو جاتا رہے گا۔

---

[1] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی کتاب الطہارۃ فصل عشرۃ اشیاء لاتنقض الوضوء دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۹۳-۹۲

[2] الدرالمختار " باب الحیض مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۵۲

الدمع قوله عمش ضعف الرؤية مع سیلان الدمع فی اکثر الاوقات قوله غرب، قال المطرزی ھو عرق فی مجری الدمع یسقی فلا ینقطع مثل الباسور وعن الاصمعی بعینه غرب اذا کانت تسیل و لاتنقطع دموعھا و الغرب بالتحریك ورم فی المأق اھ[1]۔

بہتا ہو — قولہ عمش یعنی اکثر اوقات پانی بہنے کے ساتھ بصارت کی کمزوری ہو — قولہ غرب — مطرزی نے کہا: یہ آنسو بہنے کی ایک رگ ہوتی ہے جو بہنے لگتی ہے تو بند نہیں ہوتی جیسے بواسیر — اصمعی سے منقول ہے: "بعینہ غرب" اس وقت بولتے ہیں جب آنکھ بہتی رہتی ہو اور اس کے ساتھ آنسو تھمتے نہ ہوں۔ اور غَرَب — را پر حرکت کے ساتھ — آنکھ کے کویوں میں ایک ورم ہوتا ہے۔ (ت)

اس پر علامہ طحطاوی نے فرمایا،

ظاھرہ یعم الانف اذا زکم[2]۔

یعنی ظاہرا یہ مسئلہ ناک کو بھی شامل ہے جب زکام ہو۔

علامہ شامی نے اس پر اعتراض کیا کہ ہمارے علما تصریح فرما چکے ہیں کہ سوتے آدمی کے منہ سے جو رال بہے اگرچہ پیٹ سے آئے اگرچہ بدبودار ہو پاک ہے، قول سید طحطاوی نقل کرکے فرماتے ہیں،

لکن صرحوا بان ماء فم النائم طاھر ولو منتنا فتأمل[3]۔

لیکن علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ سونے والے کے منہ کی رال اگرچہ بدبودار ہے، پاک ہے۔ تو تأمل کرو۔ (ت)

اقول علامہ طحطاوی کی طرف سے اس پر دو شبہے وارد ہو سکتے ہیں،

اول کلام اس پانی میں ہے کہ مرض سے بہے اور سوتے میں رال نکلنا مرض نہیں، نہ اس کی

ف۱: مسئلہ سوتے میں جو رال بہے اگرچہ پیٹ سے آئے اگرچہ بدبودار ہو پاک ہے۔

ف۲: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ باب الحیض دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۲۰۲

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار ؍؍ ؍؍ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۱۵۵

[3] ردالمحتار کتاب الطہارۃ ؍؍ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۲۰۲

بُو دلیل علت ہے، جیسے آخر روزہ میں بُوئے دہانِ صائم کا تغیر۔

دوم [ف۱] عوارضِ مکلف میں اصح یہ کلیہ ہے کہ جو حدث [ف۲] نہیں نجس نہیں اور اس کا عکس کلی نہیں کہ جو نجس نہ ہو حدث بھی نہ ہو، نیند جنون بیہوشی کو نجس نہیں کہہ سکتے اور ناقضِ وضو ہیں اور سب سے بہتر مثال ریح [ف۳] ہے کہ صحیح و معتمد مذہب پر طاہر ہے اور بالاجماع حدث ہے تو آبِ دہانِ نائم کی طہارت سے استدلال جائے مجالِ مقال ہوگا۔ درمختار میں ہے:

کل ما لیس بحدث لیس بنجس وھو الصحیح[۱]	ہر وہ جو حدث نہیں، نجس بھی نہیں۔ یہی صحیح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں درایہ سے ہے:

انھا لاتنعکس فلا یقال ما لایکون نجسا لایکون حدثا لان النوم و الجنون والاغماء وغیرھا حدث و لیست بنجسۃ[۲]	اس کلیہ کا عکس نہ ہوگا تو یہ نہ کہا جائے گا کہ جو نجس نہ ہوگا وہ حدث بھی نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نیند، جنون، بیہوشی وغیرہا حدث ہیں اور نجس نہیں۔ (ت)

حاشیہ طحطاویہ میں ہے:

یلزم من انتفاء کونہ حدثا انتفاء کونہ نجسا ولاینعکس فلا یقال مالایکون نجسا لایکون حدثا فان النوم و الاغماء والریح لیست بنجسۃ وھی احداث[۳] اھ	حدث نہ ہونے کو نجس نہ ہونا لازم ہے اور اسکے برعکس نہیں۔ تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو نجس نہ ہوگا وہ حدث بھی نہ ہوگا اس لئے کہ نیند، بیہوشی اور ریح نجس نہیں اور یہ سب حدث ہیں اھ ـــ

ف۱: معروضۃ اخری علیہ۔

ف۲: مسئلہ بدنِ مکلف سے جو چیز نکلے اور وضو نہ جائے وہ ناپاک نہیں مگر یہ ضرور نہیں کہ جو ناپاک نہ ہو اس سے وضو نہ جائے۔

ف۳: مسئلہ صحیح یہ ہے کہ ریح جو انسان سے خارج ہوتی ہے پاک ہے۔

---

۱ الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۶

۲ ردالمحتار " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۵

۳ حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۸۱

اقول وھٰھنا وھم عرض ف فھم القضیۃ وفھم العکس للعلامۃ الشامی فی رد المحتار نبھت علیہ فیما علقت علیہ ولعل لنا فی اٰخر الکلام عودا الیہ۔

اقول اور یہاں قضیہ اور اس کے عکس کو سمجھنے میں علامہ شامی کو ردالمحتار میں ایک وہم درپیش ہوا ہے جس پر میں نے حاشیہ ردالمحتار میں تنبیہ کی ہے۔ اور امید ہے کہ آخر کلام میں ہم اس طرف لوٹیں گے۔ (ت)

اور اگر یہ ثابت کرلیں کہ جو ظاہر رطوبت بدن سے نکلے اگرچہ سائل ہو ناقض نہیں تو اب اس تجشم کی حاجت نہ رہے گی کہ آب دہانِ نائم سے استدلال کیجئے خود آب بینی کی طہارت مصرح ومنصوص ہے۔ درمختار مسائل شتّٰی میں ہے: المخاط کالبزاق[1] (ناک کی رینٹھ تھوک کی طرح ہے۔ ت)۔

خود علامہ طحطاوی پھر شامی فرماتے ہیں:

ومانقل عن الثانی من نجاسۃ المخاط فضعیف[2]

اور امام ابویوسف سے جو منقول ہے کہ رینٹھ نجس ہے وہ ضعیف ہے (ت)

تو مسئلہ قے بلغم سے استدلال جس طرح فقیر نے کیا اسلم واحکم ہے جس میں خود علامہ طحطاوی کو اقرار ہے کہ رطوباتِ بلغمیہ جب دماغ سے اُترتی ہوں بالاجماع ناقضِ وضو نہیں ثم اقول اب یہ نظر کرنی رہی کہ آیا کلیہ مذکورہ ثابت ہے کہ اگر ثابت ہو تو یہاں تک استظہار علامہ طحطاوی کے خلاف دو دلیلیں ہوجائیں گی، مسئلہ قے ومسئلہ آب بینی کہ فقیر نے عرض کئے اور علامہ شامی کے طور پر تین، تیسری مسئلہ آبِ دہانِ نائم کہ وہ مثلِ بزاق یعنی لعابِ دہن ہے اور لعابِ دہن وبلغم جنس واحد ہیں اور انھیں کی جنس سے آب بینی ہے وہی رطوبات ہیں کہ قدرے غلیظ وبستہ ہوں تو بلغم کہلائیں رقیق ہو کر منہ سے آئیں تو آب دہن غلیظ یا رقیق ہو کر ناک سے آئیں تو آب بینی۔ حلیہ میں ہے:

ف: مسئلہ صحیح یہ ہے کہ آب بینی پاک ہے۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۶

[2] ردالمحتار " " " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۴

حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار " المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۸۰

23 في شرح الجامع الصغير لقاضي خان ان قاء بزاقا لا ينقض الوضوء بالاجماع والبزاق ما لا يكون متجمدا منعقدا والبلغم ما يكون متجمدا منعقدا۔[1]

امام قاضی خاں کی شرح جامع صغیر میں ہے: اگر تھوک کی قے کی تو یہ بالاجماع ناقض وضو نہیں — تھوک وہ ہے جو جما ہوا اور بستہ نہ ہو اور بلغم وہ ہے جو جامد اور بندھا ہوا ہو۔ (ت)

ہاں کلیہ مذکورہ ضرور ثابت ہے ولہذا ایسی اشیاء میں علماء برابر ان کی طہارت سے حدث نہ ہونے پر استدلال فرماتے ہیں۔ حلیہ میں ہے:

ان کان ای القیئ بلغما لا ینقض لانه طاھر ذکرہ فی البدائع وغیرہ[2] اھ ملتقطا۔

اگر بلغم کی قے ہو تو ناقض وضو نہیں اس لئے کہ وہ پاک ہے، اسے بدائع وغیرہ میں ذکر کیا اھ ملتقطا۔ (ت)

اسی میں ہے:

ثم فی البدائع و ذکر الشیخ ابو منصور ان جوابهما فی الصاعد من حواشی الحلق و اطراف الرئة وانه لیس بحدث بالاجماع لانه طاھر فینظر ان لم یصعد من المعدة لا یکون نجسا فلا یکون حدثا۔[3]

پھر بدائع میں ہے، اور شیخ ابو منصور نے ذکر کیا ہے کہ طرفین کا جواب حلق کے اطراف اور پھیپھڑے کے کناروں سے چڑھنے والے بلغم کے بارے میں ہے اور یہ کہ وہ بالاجماع حدث نہیں، اس لئے کہ وہ پاک ہے، تو دیکھا جائیگا کہ اگر وہ معدہ سے نہیں اٹھا ہے تو نجس نہ ہوگا تو حدث بھی نہ ہوگا۔ (ت)

اور اس کے نظائر کلام علماء میں کثیر ہیں کلیہ کی صریح تصریح لیجئے، خزانۃ المفتین میں ہے:

ف: مسئلہ یہ کلیہ ہے کہ جو رطوبت بدن سے بہے اگر نجس نہیں تو ناقض وضو بھی نہیں۔
ف۲: معروضۃ اخری علی العلامۃ۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[2] " " "
[3] " " "

الخارج من البدن علی ضربین طاھر ونجس فبخروج الطاھر لاینتقض الطھارۃ کالدمع والعرق والبزاق والمخاط ولبن بنی اٰدم الخ[۱]۔

بدن سے نکلنے والی چیز دو قسم کی ہے، پاک اور ناپاک۔ پاک کے نکلنے سے طہارت نہیں جاتی۔ جیسے آنسو، پسینہ، تھوک، رینٹھ، انسان کا دودھ الخ (ت)

الحمدللہ اس تقریرِ فقیر سے ایک تحقیق منیر ہاتھ آئی کہ قابلِ حفظ ہے **فاقول** [ف۱] حدث و نجس کو اگر مطلق رکھیں تو اُن میں نسبت عموم وخصوص من وجہ ہے نوم حدث ہے اور نجس نہیں، خمر نجس ہے اور حدث نہیں، دمِ فصد حدث ونجس دونوں ہے۔ اور خارج از بدن مکلف کی قید لگائیں لامن بدن الانسان فینتقض طرداوعکسا بخارج الجن والصبی (خارج از بدن انسان نہ کہیں کہ جن اور بچّہ سے خارج ہونے والی چیز کی وجہ سے کلیہ نہ جامع رہ جائے نہ مانع ـــ یعنی یہ لازم آئے کہ خارج از جن کا یہ حکم نہیں اور خارج از طفل کا بھی یہ حکم ہے حالانکہ حکم میں جن شامل ہے اور بچّہ شامل نہیں۔ ت) اور اس کے ساتھ نجس سے مراد نجس بالخروج لیں یعنی وہ چیز کہ بوجہ خروج اسے حکمِ نجاست دیا جائے اگرچہ اس سے پہلے اُسے نجس نہ کہا جاتا ([ف۲] جیسے خون وغیرہ فضلات کا یہی حال ہے، پیشاب اگر پیش از خروج ناپاک ہو تو اس کی حاجت میں نماز باطل ہو۔ اور خون تو ہر وقت رگوں میں ساری ہے پھر نماز کیونکر ہوسکے) تو ان دو قیدوں کے ساتھ حدث عام مطلقاً ہے یعنی بدن مکلف سے باہر آنے والا ہر نجس بالخروج حدث ہے اور ہر حدث نجس بالخروج نہیں جیسے ریح فان عینھا طاھرۃ علی الصحیح (اس لئے کہ خود ریح، بر قول صحیح، پاک ہے۔ ت) قضیہ مذکورہ میں علمائے کرام نے یہی صورت مراد لی ہے ولہذا عکس کلی نہ مانا، اور اگر قیود مذکورہ کے ساتھ رطوبات کی تخصیص کرلیں تو نسبت تساوی ہے ہر رطوبت کہ بدن مکلف سے باہر آئے اگر نجس بالخروج ہے ضرور حدث ہے اور اگر حدث ہے ضرور نجس ہے تو یہاں ہر ایک کے انتفا سے دوسرے کے انتفا پر استدلال صحیح ہے، لہذا آپ جیتی کہ نجس نہیں ہرگز ناقضِ وضو نہیں ہوسکتا وباللہ

ف۱: حدث ونجس کی نسبتوں میں مصنف کی تحقیق منیر۔
ف۲: خون پیشاب وغیرہ فضلات جب تک باہر نہ نکلیں ناپاک نہیں۔

[۱] خزانۃ المفتین کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء قلمی ۱/۳

التوفیق اور نجس میں نجس بالخروج کی قید ہم نے اس لئے زائد کی کہ اگر یہ نہ ہو اور صرف خروج از بدن مکلف کی قید رکھیں تو اب بھی نسبت عموم من وجہ ہوگی کہ ریح حدث ہے اور نجس نہیں، اور معاذ اللہ اگر کسی نے شراب پی اور وُہ قے ہوئی مگر تھوڑی کہ منہ بھر کر نہ تھی تو نجس ہے اور حدث نہیں یعنی وضو نہ جائے گا کہ قلیل ہے لیکن یہ اس کی نجاست اپنی ذات میں تھی خروج کے سبب عارض نہ ہوئی۔ درمختار میں ہے:

ماء فم المیت نجس کقیئ عین خمر اوبول وان لم ینقض لقلتہ لنجاستہ بالاصالۃ لابالمجاورۃ۔[1]

(میّت کا پانی نجس ہے جیسے عین شراب یا پیشاب کی قے نجس ہے اگرچہ قلیل ہونے کی وجہ سے ناقض نہیں کیوں کہ اس کی نجاست اصالۃً ہے کسی نجاست سے اتصال کی وجہ سے نہیں ہے۔ (ت)

اور اگر رطوبات کی بھی قید بڑھالیں تو اب نجس عام مطلقاً ہو جائے گا کہ مسئلہ ریح داخل نہ رہے گا اور مسئلہ خمر باقی ہوگا اب کہ نجس بالخروج کی قید لگائی مسئلہ خمر بھی خارج ہو گیا اور تساوی رہی۔

فان قلت ترد حینئذ مسألۃ الخمر علی الکلیۃ الثانیۃ القائلۃ ان کل حدث نجس بالخروج فانہ ان قاء الخمر ملأ الفم کان حدثا قطعا ولم یکن نجسا بالخروج فانہا نجسۃ العین۔

(اگر یہ کہو کہ اس صورت میں مسئلہ شراب سے کلیہ دوم ـــ ہر حدث، نجس بالخروج ہے ـــ پر اعتراض وارد ہوگا اس لئے کہ اگر منہ بھر کر شراب کی قے کی تو وہ قطعاً حدث ہے اور نجس بالخروج نہیں کیوں کہ شراب تو نجس العین ہے۔

قلت لاغرو ان یکتسب النجس نجاسۃ اخری من خارج

قلت (میں کہوں گا) اس میں کوئی تعجب نہیں کہ ایک نجس چیز اپنے باہر سے کوئی

ف۱: مسئلہ شراب کی قے بھی اگر منہ بھر نہ ہو ناقضِ وضو نہیں۔
ف۲: مسئلہ میّت کے مُنہ سے جو پانی نکلتا ہے ناپاک ہے۔
ف۳: نجس چیز دوبارہ نجس ہو سکتی ہے ولہذا اگر شراب پیشاب میں پڑ جائے پھر سرکہ ہو جائے پاک نہ ہوگی۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۶

كخمر وقعت فى بول حتى لو تخللت لم تطهر وان ابيت فليكن النجس اعم مطلقا وانتفاء العام يوجب انتفاء الخاص فبطهارة المخاط يثبت انه ليس بحدث وفيه المقصود والله تعالٰی اعلم۔

اور نجاست حاصل کرلے جیسے شراب جو پیشاب میں پڑگئی ہو کہ اگر وہ سرکہ ہوجائے تو بھی پاک نہ ہوگی ــــ اور اگر اسے نہ مانو تو نجس عام مطلق ہی رہے۔ اور عام کے انتفا سے خاص کا انتفا بھی ضروری ہے تو رینٹھ کے پاک ہونے سے یہ ثابت ہوجائے گا کہ وہ حدث نہیں۔ اور اسی میں مقصود ہے ــــ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ثم اقول[ف۱] حقیقتِ امر یہ ہے[ف۲] کہ درد و مرض سے جو کچھ بہے اُسے ناقض ماننا اس بنا پر ہے کہ اس میں آمیزشِ خون وغیرہ نجاسات کا ظن ہے تو خود محررِ مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ کے کلام مبارک میں اس کی تصریح ہے اور وہی ان فروع کا ماخذ صریح ہے تو زکام اس کے تحت میں آہی نہیں سکتا۔ غنیہ میں ہے:

عن محمد اذا كان فى عينه رمد ويسيل الدموع منها امره بالوضوء لانى اخاف ان يكون ما يسيل عنه صديدا[۱]

امام محمد سے منقول ہے کہ فرماتے ہیں، جب آنکھ میں آشوب ہو اور اس سے آنسو بہتا ہو تو میں وضو کا حکم دوں گا اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس سے بہنے والا آنسو صدید (زخم کا پانی) ہو۔ (ت)

حلیہ میں ہے: لكن ذكره بنحوه عنه هشام[۲] (اسی کے ہم معنی امام محمد سے روایت کرتے ہوئے ہشام نے نوادر میں ذکر کیا ہے۔ ت)۔

ف۱: معروضة ثالثة على العلامة ط۔

ف۲: مسئلہ تحقیق یہ ہے کہ درد و مرض سے جو کچھ بہے اُس وقت ناقض ہے کہ اُس میں آمیزشِ خون وغیرہ نجاسات کا احتمال ہو۔

---

[۱] غنیۃ المستملی بیان نواقض الوضوء مکتبہ قادریہ لاہور ص ۱۹۱

[۲] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

غنیہ میں ہے :

لافرق فی ذٰلک بین العین وغیرھا بل کل مایخرج من علۃ من ای موضع کان کالاذن والثدی والسرۃ ونحوھا فانہ ناقض علی الاصح لانہ صدید[1]

اس بارے میں آنکھ اور آنکھ کے علاوہ میں کوئی فرق نہیں بلکہ جو بھی کسی بیماری کی وجہ سے خارج ہو، کان، پستان، ناف وغیرہا جس جگہ سے بھی ہو وہ اصح قول پر ناقض ہے اس لئے کہ وہ زخم کا پانی ہے۔ (ت)

اسی میں مثل فتح القدیر تجنیس امام برہان الدین صاحب ہدایہ سے ہے :

لوخرج من سرتہ ماء اصفر وسال نقض لانہ دم قد نضج فاصفر وصار رقیقا[2]

اگر ناف سے زرد پانی نکل کر بہے تو وضو جاتا رہے گا اس لئے کہ وہ خون ہے جو پک کر زرد اور رقیق ہوگیا۔ (ت)

کافی میں ہے :

عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی اذا خرج (ای من النفطۃ) ماء صاف لاینقض وفی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان قال الحسن بن زیاد الماء بمنزلۃ العرق والدمع فلایکون نجسا وخروجہ لایوجب انتقاض الطہارۃ والصحیح ماقلنا لانہ دم رقیق لم یتم نضجہ فیصیر لونہ لون الماء

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالٰی سے روایت ہے کہ اگر آبلہ سے صاف پانی نکلے تو وہ ناقض نہیں۔ اور قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں ہے کہ حسن بن زیاد نے کہا : یہ پانی پسینہ اور آنسو کی طرح ہے تو وہ نجس نہ ہوگا اور اس کے نکلنے سے طہارت نہ جائے گی۔ اور صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا اس لئے کہ وہ رقیق خون ہے جو پورا پکا نہیں تو وہ پانی کے رنگ کا ہوجاتا ہے۔

ف۱ : مسئلہ ناف سے زرد پانی بہہ کر نکلے وضو جاتا رہے۔
ف۲ : مسئلہ دانے کا پانی اگرچہ صاف نتھرا ہو صحیح یہ ہے کہ وہ بھی ناپاک و ناقض وضو ہے۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۳
[2] " " " " " " " " " "

واذا كان دما كان نجسا ناقضا للوضوء[1]

اور جب وہ خون ہے تو نجس اور ناقض وضو ہوگا۔ (ت)

بحر میں ہے :

لوكان في عينيه رمد يسيل دمعها يؤمر بالوضوء لكل وقت لاحتمال ان يكون صديدا۔[2]

اگر آنکھوں میں آشوب ہو کہ برابر آنسو بہتا رہتا ہے تو ہر وقت کے لئے وضو کا حکم ہوگا اس لئے کہ ہو سکتا ہے وہ زخم کا پانی ہو۔ (ت)

تبیین الحقائق میں ہے :

لوكان بعينيه رمد او عمش يسيل منهما الدموع قالوا يؤمر بالوضوء لوقت كل صلوة لاحتمال ان يكون صديدا او قيحا۔[3]

اگر آنکھوں میں آشوب یا عمش (چندھا پن) ہو کہ آنسو بہتے رہتے ہوں تو علماء نے فرمایا ہے کہ ہر نماز کے وقت اسے وضو کا حکم ہوگا اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ زخم کا پانی یا پیپ ہو۔ (ت)

خلاصہ میں ہے :

تذكر الاحتلام ورأى بللا ان كان وديا لا يجب الغسل بلا خلاف وان كان منيا او مذيا يجب الغسل بالاجماع ولسنا نوجب الغسل بالمذى لكن المنى يرق باطالة المدة فكان مراده مايكون صورته المذى لاحقيقة المذى وعلى هذا الاعمى ومن بعينيه رمد اذا سال الدمع ينبغى ان يتوضأ

احتلام یاد ہے اور تری دیکھی اگر وَدی ہو تو بلا اختلاف غسل واجب نہیں، اور اگر منی یا مذی ہو تو بالاجماع غسل واجب ہے اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کہتے لیکن منی دیر ہو جانے سے رقیق ہو جاتی ہے تو اس سے مراد وہ ہے جو مذی کی صورت میں ہو، حقیقت مذی مراد نہیں اور اسی بنیاد پر نابینا اور آشوب چشم والے کی آنکھ سے جب آنسو بہتا ہو تو اُسے ہر نماز کے وقت

ف : مسئلہ اندھے کی آنکھ سے جو پانی بہے ناپاک و ناقض وضو ہے۔

---

[1] الکافی شرح الوافی

[2] البحر الرائق | کتاب الطہارۃ | ایچ ایم سعید کمپنی کراچی | ۱/ ۳۲

[3] تبیین الحقائق | " | دار المعرفۃ بیروت | ۱/ ۴۹

لوقت کل صلٰوۃ لاحتمال خروج القیح والصدید۔[1]

کے لئے وضو کرنا چاہئے اس لئے کہ پیپ اور زخم کا پانی نکلنے کا احتمال ہے۔ (ت)

وجیز امام کردری میں ہے:

احتلم ولم یر بللا لاغسل علیہ اجماعا ولو منیا او مذیا لزم لان الغالب انہ منی رق بمضی الزمان وعن ھذا قالوا ان الاعمی او من بہ رمد اذا سال الدمع یتوضؤ لوقت کل صلٰوۃ لاحتمال کونہ قیحا او صدیدا۔[2]

خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر بالاجماع غسل نہیں، اور اگر منی یا مذی دیکھی تو لازم ہے، اس لئے کہ غالب گمان یہ ہے کہ وہ منی ہے جو وقت گزرنے سے رقیق ہوگئی، اسی وجہ سے علماء نے فرمایا کہ نابینا اور آشوب والے کا جب آنسو بہے تو وہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ آنسو دراصل پیپ یا زخم کا پانی (صدید) ہو۔ (ت)

بالجملہ مجرد رطوبت کہ مرض سے سائل ہو مطلقًا فی نفسہا ہرگز ناقض نہیں بلکہ احتمال خون و ریم کے سبب۔

ولہذا امام ابن الہمام کی رائے اس طرف گئی کہ مسائل مذکورہ میں امام محمد کا حکم وضو استحبابی ہے اس لئے کہ خون وغیرہ ہونا محتمل ہے اور احتمال سے وضو نہیں جاتا مگر یہ کہ خبر اطباء یا علامات سے ظن غالب ہو کہ یہ خون یا ریم ہے تو ضرور وجوب ہوگا۔ فتح میں قبیل فصل فی النفاس فرمایا:

فی عینہ رمد یسیل دمعھا یؤمر بالوضوء لکل وقت لاحتمال کونہ صدیدا واقول ھذا التعلیل یقتضی انہ امر استحباب فان الشك والاحتمال فی کونہ ناقضا

ایسا آشوب چشم ہو کہ برابر آنسو بہتا رہتا ہو تو ہر وقت کے لئے وضو کا حکم ہوگا اس لئے کہ صدید (زخم کا پانی) ہونے کا احتمال ہے۔ میں کہتا ہوں اس تعلیل کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حکم استحبابی ہو اس لئے کہ اس کے ناقض ہونے

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۳

[2] الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۰-۱۱

لا یوجب الحکم بالنقض اذ الیقین لا یزول بالشک واللہ اعلم۔ نعم اذا علمت طریق غلبۃ الظن باخبار الاطباء او علامات تغلب ظن المبتلی یجب[1]

میں شک واحتمال حکمِ نقض کا موجب نہیں اس لئے کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ـــــ واللہ اعلم ـــــ ہاں وجوب اس وقت ہوگا جب غلبۂ ظن کے طور پر علم ہوجائے اطبا کے بتانے یا ایسی علامات کے ذریعہ جن سے مبتلا کو غلبۂ ظن حاصل ہو۔ (ت)

اسی طرف ان کے تلمیذ ارشد امام ابن امیر الحاج نے میل کیا اور اس کی تائید میں فرمایا:

یشھد لھذا ما فی شرح الزاھدی عقب ھذہ المسألۃ وعن ھشام فی جامعہ ان کان قیحا فکالمستحاضۃ والا فکالصحیح[2]

اس پر شاہد وہ ہے جو شرح زاہدی میں اس مسئلہ کے بعد ہے اور ہشام سے ان کی جامع میں روایت ہے کہ اگر پیپ ہو تو مستحاضہ کی طرح ہے ورنہ تندرست کی طرح ہے۔ (ت)

یونہی محقق بحر نے بحرالرائق میں کلام فتح باب وضو میں بلاعزو ذکر کیا اور مقرر رکھا اور باب الحیض میں ھو حسن[3] فرمایا، اور تحقیق یہی ہے کہ حکم استحبابی نہیں بلکہ بوجہ احتیاط ایجابی ہے مشائخ مذہب سے تصریح وجوب منقول ہے، خود فتح القدیر فصل نواقض الوضوء میں فرمایا:

ثم الجرح والنفطۃ وماء الثدی والسرۃ والاذن اذا کان لعلۃ سواء علی الاصح وعلی ھذا قالوا من رمدت عینہ وسال الماء منھا وجب علیہ الوضوء فان استمر فلوقت کل صلوۃ، وفی التجنیس الغرب

پھر زخم وآبلہ اور پستان، ناف اور کان کا پانی جب کسی بیماری کی وجہ سے ہو تو برقول اصح سب برابر ہیں، اسی بنیاد پر علماء نے فرمایا: جسے آشوبِ چشم ہو اور آنکھ سے پانی بہے تو اس پر وضو واجب ہے اگر برابر بہے تو ہر نماز کے وقت کے لئے واجب ہے۔ اور تجنیس میں ہے: آنکھ

ف: مسئلہ تحقیق یہ ہے کہ درد یا علت سے جو رطوبت بہے اس میں صرف احتمال خون وریم ہونا ہی وجوبِ وضو کو کافی ہے اگرچہ فتح وحلیہ میں استحباب مانا۔

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی الاستحاضہ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۱۴۳

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[3] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۱۶

فی العین اذا سال منه ماء نقض لانه کالجرح ولیس بدمع[۱] الخ۔

کہ پھنسی سے جب پانی بہے تو وضو جاتا رہے گا اس لئے کہ وہ زخم کی طرح ہے آنسو نہیں الخ۔(ت)

اور تقریر محقق علی الاطلاق کا جواب ان عبارات جلیلہ سے واضح جو ابھی خلاصہ و بزازیہ سے منقول ہوئیں کہ جس طرح احتلام یاد ہونے کی حالت میں صریح مذی کے دیکھنے سے بھی غسل بالاجماع واجب ہے حالانکہ مذی سے بالاجماع غسل واجب نہیں مگر احتیاطاً حکم وجوب ہوا۔ خود محقق علی الاطلاق نے فتح میں نقل فرمایا:

النوم مظنة الاحتلام فیحال به علیه ثم یحتمل انه کان منیا فرق بواسطة الهواء[۲]۔

نیند گمان احتلام کی جگہ ہے تو اس تری کو اس کے حوالہ کیا جائے گا پھر یہ احتمال بھی ہے کہ وہ منی تھی جو ہوا کی وجہ سے رقیق ہوگئی۔(ت)

اسی طرح یہاں وجود مرض مظنہ خروج خون وریم ہے تو امر عبادات میں احتیاطاً حکم وجوب ہوا۔

منحۃ الخالق میں ہے:

قوله وهذا التعلیل یقتضی انه امر استحباب الخ رده فی النهر بان الاظهر للوجوب حقیقة وهذا الاحتمال راجح ویان فی فتح القدیر یصرح بالوجوب وکذا فی المجتبی قال یجب علیه الوضوء والناس عنه غافلون[۳] اھ ما فی المنحة۔

قول محقق "اس تعلیل کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حکم استحبابی ہو" اسے نہر میں یہ کہہ کر رد کردیا ہے کہ امر حقیقۃً وجوب کے لئے ہے اور یہ احتمال راجح ہے اور یہ کہ خود فتح القدیر میں وجوب کی تصریح ہے اسی طرح مجتبٰی میں ہے کہ اس پر وضو واجب ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں اھ منحہ کی عبارت ختم ہوئی۔(ت)

اقول[۱] والاولی ان یقول

اقول اولٰی یہ کہنا ہے کہ وجوب پر

ف۱: تطفل علی الفتح۔

ف۲: تطفل علی النهر۔

---

[۱] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۴

[۲] " " " فصل فی الغسل " ۱/۵۴

[۳] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲ و ۳۳

ان الوجوب منصوص علیہ کما نقلہ فی فتح القدیر وذلک لما علمت ان المحقق انما نقلہ فی النواقض بلفظۃ قالوا وبحث بنفسہ فی الحیض ان لا وجوب مالم یغلب علی الظن بامارۃ او اخبار طبیب۔

نص موجود ہے جیسا کہ اسے فتح القدیر میں نقل کیا ہے اس لئے کہ ناظر کو معلوم ہے کہ حضرت محقق نے تصریح وجوب بلفظ قالوا (مشائخ نے فرمایا) نقل کی ہے اور باب حیض میں خود بحث کی ہے کہ جب تک کسی علامت یا طبیب کے بتانے سے غلبہ ظن نہ حاصل ہو، وجوب نہیں۔(ت)

اخیر میں صاحب بحر نے بھی کلام فتح پر استدراک فرما کر مان لیا کہ یہ حکم وجوب کے لئے ہے۔ باب الحیض میں فرمایا:

وھو حسن لکن صرح فی السراج الوھاج بانہ صاحب عذر فکان الامر للایجاب۱؎۔

یہ بحث اچھی ہے لیکن سراج وہاج میں تصریح ہے کہ وہ صاحب عذر ہے تو امر برائے ایجاب ہے۔(ت)

غرض فریقین تسلیم کئے ہوئے ہیں کہ مدار اس رطوبت کے خون و ریم ہونے پر ہے قول تحقیق میں احتیاطاً احتمال دم پر ایجاب کیا اور خیال محقق و تلمیذ محقق میں جب تک دم کا غلبہ ظن نہ ہو استحباب رہا۔

ولہٰذا شک دمعہ میں محقق ابن امیر الحاج نے بحثاً یہ قید بڑھائی کہ اس کا رنگ متغیر ہو جس سے احتمال خون ظاہر ہو۔ حلیہ میں فرمایا:

وعلی ھذا فما فیہ (ای فی المجتبی) ان من رمدت عینہ فسال منھا ماء بسبب رمد ینتقض وضوءہ انتھی ینبغی ان یحمل علی ما اذا کان الماء الخارج من العین متغیرا بسبب ذلک۲؎ اھ مختصرا۔

اس بنیاد پر کلام مجتبٰی "جس کی آنکھ میں آشوب ہو اور اس کی وجہ سے آنکھ سے پانی بہے تو وضو جاتا رہے گا" انتہی۔ اس صورت پر محمول ہونا چاہئے جب آنکھ سے نکلنے والا پانی اس کی وجہ سے بدلا ہوا ہو۔ اھ مختصراً۔(ت)

اقولف: اور تحقیق وہی ہے کہ وجود مرض مظنہ دم ہے اس کے ساتھ شہادت صورت کی

ف: تطفل علی الحلیۃ۔

۱؎ البحر الرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۱۶

۲؎ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

حاجت نہیں جس طرح مسئلہ مذی میں معلوم ہوا۔

ولہذا امام برہان الدین صاحب ہدایہ نے کتاب التجنیس والمزید میں ناف سے جو پانی نکلے اس کے زرد رنگ ہونے کی شرط لگائی کہ احتمالِ دمویت ظاہر ہو کما قدمنا نقلہ (جیسا کہ ہم اس کی عبارت پہلے نقل کرچکے۔ت)۔

اقول اور یہ منافیِ تحقیق نہیں کہ امام ممدوح کا یہاں کلام صورت وجود مرض میں نہیں اور بلا مرض بلاشبہہ حکمِ دمویت کے لئے شہادتِ صورت کی حاجت۔

ولہذا امام حسن بن زیاد نے فرمایا اور وہ ایک روایت نادرہ ہمارے امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بھی ہے اور جوہرہ وینابیع وغیرہما بعض کتب میں اس پر جزم کیا اور امام حلوانی نے خارش اور آبلے والوں کے لئے اس میں وسعت بتائی کہ دانوں سے جو صاف نتھرا پانی نکلے نہ ناپاک ہے نہ ناقضِ وضو کہ رنگت کی صفائی احتمالِ خون و ریم کو ضعیف کرتی ہے،

کما تقدم نقلہ وذکر الطحطاوی نفسہ فی حاشیتہ علی مراقی الفلاح ما نصہ عن الحسن ان ماء النفطۃ لاینقض قال الحلوانی وفیہ توسعۃ لمن بہ جرب او جدری او محمل وفی الجوھرۃ عن الینابیع الماء الصافی اذا خرج من النفطۃ لاینقض (الٰی قولہ) قال العارف باللّٰہ سیدی عبدالغنی النابلسی وینبغی ان یحکم بروایۃ عدم النقض بالصافی الذی یخرج من النفطۃ فی کی الحمصۃ وان ما یخرج منہا

جیسا کہ اس کی نقل گزر چکی اور خود سید طحطاوی نے اپنے حاشیہ مراقی الفلاح میں یہ لکھا ہے، حسن بن زیاد سے روایت ہے کہ آبلہ کا پانی ناقضِ وضو نہیں۔ امام حلوانی نے فرمایا: خارش، چیچک اور آبلے والوں کے لئے اس میں وسعت ہے۔ اور جوہرہ میں ینابیع سے نقل ہے کہ جب آبلے سے صاف پانی نکلے تو ناقض نہیں (الٰی قولہ) عارف باللہ سیدی عبدالغنی نابلسی نے فرمایا: کَیِّ الحمصہ میں آبلے سے نکلنے والے صاف پانی کی وجہ سے عدمِ نقض کی روایت پر حکم ہونا چاہئے اور یہ کہ اس سے جو نکلتا ہے وہ

ف: مسئلہ دانے سے جو صاف ستھرا پانی نکلے متعدد روایات میں پاک ہے اور اُس سے وضو نہیں جاتا۔ کھجلی والوں کو اس میں بہت وسعت ہے بحالِ ضرورت اس پر عمل کرسکتے ہیں اگرچہ قولِ صحیح اس کے خلاف ہے۔

لاینقض اذا کان ماء صافیا[1]۔ ناقض نہیں جب کہ صاف پانی ہو۔ (ت)

ف[1] جوہرہ نیرہ کی عبارت یہ ہے،

العرق المدنی اذا خرج من البدن فانه لاینقض لانه خیط لاماء واما الذی یسیل منه ان کان صافیا لاینقض۔ قال فی الینابیع الماء الصافی الخ۔[2] عرق مدنی (نارُو کا ڈورا) بدن سے نکلے تو وضو نہ جائے گا اس لئے کہ وہ کوئی سیال چیز نہیں بلکہ ایک دھاگا ہے، اور بدن سے جو بہتا ہو اگر صاف ہے تو ناقض نہیں۔ ینابیع میں کہا، صاف پانی الخ۔ (ت)

یہاں بھی اگرچہ صحیح وہی ہے کہ صاف پانی بھی ناقض مگر نہ اس لئے کہ مطلقًا جو رطوبت مرض سے نکلے ناقض ہے بلکہ اسی وجہ سے کہ دانوں آبلوں کے پانی میں ظن راجح یہی ہے کہ خون و ریم رقیق ہو کر پانی ہوگئے کما اسلفنا عن الامام فقیہ النفس قاضی خان (جیسا کہ امام فقیہ النفس قاضیخان سے نقل گزری۔ ت)

بالجملہ اُن کے کلمات قاطبۃً ناطق ہیں کہ حکم نقض احتمال و ظن خون و ریم کے ساتھ دائر ہے نہ کہ زکام سے ناک بہی اور وضو گیا بحران میں ف[3] پسینہ آیا اور وضو گیا پستان کی قوت ماسکہ ضعیف ہونے سے دُودھ بہا اور وضو گیا ہرگز نہ اسکا کوئی قائل نہ قواعد مذہب اس پر مائل۔

اقول[4] ان تمام دلائل قاہرہ و حل باز غ کے بعد اگر کچھ بھی نہ ہوتا تو یہ استظہار آپ ہی واجب الرد تھا کہ زکام ایک عام چیز ہے غالبًا جیسے دُنیا بھی کوئی فرد بشر جس نے چند سال عمر پائی ہو اُسے کبھی نہ کبھی اگرچہ جاڑوں ہی کی فصل میں زکام ضرور رہا ہوگا یقین عادی کی رُو سے کہا جاتا ہے کہ صحابہ کرام

ف[1]: مسئلہ بدن سے نارو کا ڈورا نکلنے سے وضو نہ جائے گا۔

ف[2]: مسئلہ نارو سے رطوبت بہے تو وضو جاتا رہے اگرچہ صاف سفید پانی ہو۔

ف[3]: مسئلہ بحران کے پسینہ سے وضو نہیں جاتا۔

ف[4]: معروضۃ رابعۃ علی العلامۃ ط۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح فصل نواقض الوضوء دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۸۸، ۸۷

[2] الجوہرۃ النیرۃ کتاب الطہارۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ۸/۱

تابعین اعلام وائمہ عظام رضی اللہ تعالٰی عنہم کو خود بھی عارض ہوا ہوا ایسی عموم بلوٰی کی چیز میں اگر نقض وضو کا حکم ہوتا تو ایک جہان اس سے مطلع ہوتا مشہور و مستفیض حدیثوں میں اس کی تصریح آئی ہوتی، کتب ظاہر الروایۃ سے لے کر متون و شروح و فتاوٰی سب اس کے حکم سے مملو ہوتے نہ کہ بارہ سو ۱۲۰۰ برس کے بعد ایک مصری فاضل سید علامہ طحطاوی بعض عبارات سے اُسے بطور احتمال نکالیں اور خود بھی اُس کے اصل موضع بیان یعنی نواقض وضو کے ذکر تک اُس کی طرف اُن کا ذہن نہ جائے حالانکہ آب رمد وغیرہ کا مسئلہ درمختار میں وہاں بھی مذکور تھا باب الحیض میں جا کر خیال تازہ پیدا ہو ایسا خیال زنہار قابلِ قبول نہیں ہوسکتا تمام اصول حدیث و اصول فقہ اس پر شاہد ہیں ہاںف جسے رعاف یعنی ناک سے خون جانے کا مرض ہے اور اسی حالت میں اُسے زکام ہوا اور خون نکلنے کے غیر اوقات میں جو ریزش زکام کی آتی ہے سرخی لئے متغیر اللون آتی ہے جس سے آمیزش خون مظنون ہے تو اس صورت میں نقض وضو کا حکم ظاہر ہے۔

وانما شرطنا ھٰھنا تغیر اللون المذکور لان العلۃ وان کانت موجودۃ فالمخاط لایخرج منہا اعنی من الرعاف فاذا کان صافیا کان من محض الزکام واذا تغیر استند تغیرہ الی الرعاف بناء علی الظاھر وان امکن استنادہ الی اسباب اُخر ھذا ما عندی وارجو ان یکون صوابا ان شاء اللہ تعالٰی ورأیتنی کتبت علی ھامش نسختی الغنیۃ عند قولہ ناقض علی الاصح لانہ صدید

یہاں ہم نے رنگ مذکور کے بدلنے کی شرط رکھی اس لئے کہ بیماری اگرچہ موجود ہے مگر اس سے یعنی نکسیر سے رینٹھ نہیں آتی تو اگر وہ صاف ہے تو خالص زکام سے ہے اور رنگ بدلا ہوا ہے تو ظاہر پر بنا کرتے ہوئے اس کے تغیر کی نسبت نکسیر کی جانب ہوگی، اگرچہ دوسرے اسباب کی جانب بھی استناد ممکن ہے ــــ یہ وہ ہے جو میرے نزدیک ہے اور امید رکھتا ہوں کہ درست ہوگا اگر اللہ نے چاہا۔ اور میں نے دیکھا کہ اپنے نسخہ غنیہ کے حاشیہ پر اس کی عبارت "ناقض علی الاصح لانہ صدید" (یہ قول اصح وہ ناقض ہے اس لئے کہ وہ زخم کا پانی ہے) کے

ف: مسئلہ جسے ناک سے خون جاتا ہو اسی حالت میں اُسے زکام ہو اور ریزش سرخی لئے نکلے اگرچہ اس وقت خون بہنا معلوم نہ ہو اس کی یہ ریزش بھی ناقض وضو ہے۔

مانصه ـ

قلت تعليله النقض بانه صديد يبعد استظهار الطحطاوي النقض بالزكام بكونه ماء سال من علة وتعقبه الشامي بما صرحوا بان ماء فم النائم طاهر وان كان منتنا۔

اقول لكن فيه ان النوم يرخي والمكث ينتن فلم يلزم كونه من علة، وانما الناقض ما منها فافهم۔

ثم **اقول** الزكام امر عام ولعله لم يكن انسان الا ابتلي به في عمره مرارا ومتيقن انه وقع في كل قرن وكل طبقة بل كل عام وفي عهد الرسالة وزمن الصحابة وايام الائمة بل لعلهم زكموا بانفسهم ايضا فلو كان ناقضا لوجب ان يشتهر حكمه ويملأ الاسماع ويعم البقاع ويتدفق منه بحار الاسفار قديما وحديثا لا ان

تحت میں نے یہ لکھا ہے :

قلت صدید (زخم کا پانی) ہونے سے نقض کی تعلیل علامہ طحطاوی کے اس استظہار کو بعید قرار دیتی ہے جو زکام کے ناقض وضو ہونے سے متعلق انھوں نے لکھا ہے اس لئے کہ وہ ایک بیماری سے بہنے والا پانی ہے اور علامہ شامی نے اس پر علماء کی اس تصریح سے تعاقب کیا ہے کہ سونے والے کے منہ کا پانی پاک ہے اگرچہ بدبودار ہو۔

اقول لیکن اس پر یہ کلام ہے کہ نیند کی وجہ سے اعضاء ڈھیلے ہوجاتے ہیں (اس لئے منہ کا پانی باہر آجاتا ہے) اور دیر گزرنے سے بدبو پیدا ہوجاتی ہے تو یہ لازم نہ آیا کہ وہ پانی کسی بیماری کی وجہ سے نکلا ہے اور ناقض وہی ہے جو کسی بیماری سے ہو ـــ تو اسے سمجھو۔

ثم **اقول** (پھر میں کہتا ہوں) زکام ایک عام چیز ہے شاید کوئی انسان ایسا نہ گزرا ہو جسے اپنی عمر میں چند بار زکام نہ ہوا ہو۔ اور یقین ہے کہ ہر قرن، ہر طبقہ بلکہ ہر سال واقع ہوا ہے اور عہد رسالت، زمانہ صحابہ اور دور ائمہ میں بھی ہوا ہے بلکہ خود ان حضرات کو بھی زکام ہوا ہوگا اگر یہ ناقض وضو ہوتا تو ضروری تھا کہ اس کا حکم مشہور ہو، لوگوں کے کان اس سے خوب خوب آشنا ہوں کہ سارے علاقوں میں پھیل جائے اور فقہ وحدیث کی قدیم وجدید کتابیں اس کے ذکر

لا يذكر في شيء من الكتب و يبقى
موقوفا الى ان يستخرجه العلامة
الطحطاوي على وجه الاستظهار
في القرن الثالث عشر، وقد علمت
ان ما كان هذا شانه لا يقبل
فيه حديث روي آحادا لان
الآحادية مع توفر الدواعي
امارة الغلط۔ ف۱

والذي يظنه العبد الضعيف ف۲
ان ما كان خروجه معتادا و
لا ينقض لا ينقض ايضا اذا فحش و
ان عد حينئذ علة فيما يعد الا
ترى ان العرق لا ينقض فاذا فحش
جدا كما في بحران المحموم
او بعض الامراض لم ينقض
ايضا وكذلك الدمع واللبن و
الريق فكذا المخاط ومن ادل دليل
عليه ما اجمعوا عليه
ان من قاء بلغما فانه

سے لبریز ہوں — نہ یہ کہ کسی کتاب میں اس کا
کوئی ذکر نہ ہو اور تمام سابقہ صدیاں یوں ہی
گزر جائیں یہاں تک کہ تیرھویں صدی میں علامہ
طحطاوی بطور استظہار اس کا استخراج کریں،
جب کہ معلوم ہے کہ جو ایسا عام معاملہ ہو اس
میں بطریق آحاد روایت کی جانے والی حدیث
بھی قبول نہیں کی جاتی اس لئے کہ کثرت اسباب
دواعی کے باوجود آحاد سے مروی ہونا غلطی
کی علامت ہے۔

اور بندۂ ضعیف کا خیال یہ ہے کہ جو
چیز عادةً نکلتی ہے اور ناقض نہیں ہوتی وہ
بہت زیادہ نکلے تو بھی ناقض نہ ہوگی اگرچہ
ایسی صورت میں اسے کسی بیماری کے دائرے
میں شمار کیا جائے۔ دیکھئے پسینہ ناقضِ وضو
نہیں اگر یہ بہت زیادہ آئے جیسے بخار کے
بحران یا بعض امراض میں ہوتا ہے تو بھی ناقض
نہیں۔ اسی طرح آنسو، دودھ، تھوک۔
تو یہی حکم ناک کی ریزش کا بھی ہوگا، اور
اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے جس پر
اجماع ہے کہ بلغم اگر سر سے آنے والا ہے تو اس

ف۱: لا يقبل حديث الآحاد في موضع عموم البلوى فكيف برأي عالم متأخر۔

ف۲: مسئلہ مصنف کی تحقیق کہ جو چیز عادةً بدن سے بہا کرتی ہو اور اس سے وضو نہ جاتا ہو جیسے آنسو، پسینہ، دودھ، بلغم، ناک کی ریزش وہ اگرچہ کتنی ہی کثرت سے نکلے ناقضِ وضو نہیں اگرچہ اس کی کثرت بجائے خود ایک مرض گنی جاتی ہو۔

بانه لا ینتقض وان ملأ الفم ومعلوم انه لا اختلاف فی البلغم وماء الزکام فی الحقیقة وما یملؤ الفم کثیر فوجب عدم النقض بالزکام هذا ما ظهر لی والله تعالٰی اعلم[1] اھ ما کتبت علیه ونقلته لما اشتمل علٰی بعض فوائد، والله سبحٰنه ولی التوفیق وبه الوصول الٰی ذری التحقیق والحمد لله علٰی ما علم وصلی الله تعالٰی علٰی سیدنا واٰله وسلم سبحٰنه وتعالٰی اعلم۔

کی قے منہ بھر کر ہو جب بھی ناقضِ وضو نہیں۔ اور معلوم ہے کہ در حقیقت بلغم اور آبِ زکام میں کوئی اختلاف نہیں اور اتنی مقدار جس سے منہ بھر جائے کثیر ہے، تو ضروری ہے کہ زکام سے بھی وضو نہ جائے۔ یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔ واللہ تعالٰی اعلم — میرا حاشیہ ختم ہوا — اسے اس وجہ سے میں نے نقل کر دیا کہ بعض فوائد پر مشتمل ہے۔ اور خدائے پاک ہی مالکِ توفیق ہے اور اسی کی مدد سے تحقیق کی بلندی تک رسائی ہے اور خدا ہی کا شکر ہے اس پر جو اس نے تعلیم فرمایا۔ اور ہمارے آقا اور اُن کی آل پر خدائے برتر کا درود و سلام ہو۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

---

[1] حواشی امام احمد رضا علٰی غنیۃ المستملی قلمی ص ۱۴۰ و ۱۴۱

رسالہ

الطِّرازُ المُعلَمُ فیما ھو حدث من احوال الدّم

۱۳۲۴ھ

(نشان زدہ نقش اس بیان میں کہ خون کس حال میں ناقضِ وضو ہے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ دوم ذی القعدۃ الحرام ۱۳۲۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر خون چمکا اور باہر نہ آیا تو وضو جائیگا یا نہیں، اور اگر کپڑا اس خون پر بار بار مختلف جگہ سے لگ کر آلودہ ہوا کہ قدر درم سے زائد ہو گیا تو ناپاک ہوگا یا نہیں اور اگر خارش وغیرہ کے دانوں پر جو چپک پیدا ہوتی ہے اس سے کپڑا اسی طرح بھرا تو کیا حکم ہے؟ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وحدہ شھد بھا لحمی تمام تعریف خدائے یکتا کے لئے ہے میرے گوشت و

ف: مسئلہ خون چمکنے، ابھرنے، بہنے کے فرق و احکام۔

دمی والصلوٰۃ والسلام علی الطیب الطاھر النبی الامی وآلہ وصحبہ وسائر حزبہ ومن فی سبیلہ اُدمی او دمی ۔

خون نے اُس کی شہادت دی ۔ اور درود وسلام ہو طیب وطاہر نبی اُمّی پر اور ان کی آل، ان کے اصحاب، ساری جماعت، اور ہر اُس شخص پر جس نے اُن کی راہ میں خون بہایا یا خود اُس کا خون بہا ۔ (ت)

یہاں تین۳ صورتیں ہیں ،

اوّل چمکنا یعنی خون ریم وغیرہ نے اپنی جگہ سے اصلاً تجاوز نہ کیا بلکہ اس پر جو کھال کا پردہ تھا وہ ہٹ گیا جس کے سبب وہ شے اپنی جگہ نظر آنے لگی، پھر اگر وہ کسی چیز[ف۱] سے مَس ہو کر اس میں لگ آئی مثلاً خون چمکا اسے انگلی سے چُھوا انگلی پر اس کا داغ آگیا یا خلال کیا یا مسواک کی یا انگلی سے دانت مانجھے یا دانت سے کوئی چیز کاٹی ان اشیاء پر خون کی رنگت محسوس ہُوئی یا ناک انگلی سے صاف کی اس پر سرخی لگ آئی اور ان سب صورتوں میں اُس ملنے والی شے پر اثر آجانے سے زیادہ خود اُس خون کو حرکت نہ ہوئی تو یہ بھی جگہ سے تجاوز کرنا نہ ٹھہرے گا کہ اُس میں آپ تجاوز کی صلاحیت نہ تھی اور اسی حکم میں داخل[ف۲] ہے یہ کہ دانہ آبلہ بدن کی سطح سے اُبھار رکھتا ہو خون وریم اس کے باطن سے تجاوز کرکے اس کے منہ پر رہ جائے مُنہ سے اصلاً تجاوز نہ کرے کہ وہ جب تک دانوں یا آبلوں کے دائرے میں ہیں اپنی ہی جگہ پر گنے جائیں گے اگرچہ آبلے کے جرم میں حرکت کریں، یہ صورت بالاجماع ناقضِ وضو نہیں، نہ اس خون وریم[ف۳] کے لئے حکم ناپاکی ہے کہ مذہب صحیح ومعتمد میں جو حدث نہیں وہ نجس بھی نہیں، وھٰذا اگر خارش کے دانوں پر کپڑا مختلف جگہ سے بار بار لگا اور دانوں کے منہ پر جو چپک پیدا ہوتی ہے جس میں خود باہر آنے اور بہنے کی قوت نہیں ہوتی اگر دیر گزرے تو وہ وہاں کی وہیں رہے گی اُس چپک سے

ف۱: **مسائل** خون چمکا انگلی سے چھُوا اس پر داغ آگیا یا خلال یا مسواک یا دانت مانجھتے وقت انگلی میں لگ آیا یا کوئی چیز دانت سے کاٹی اس پر خون کا اثر پایا یا ناک انگلی سے صاف کی اس پر سرخی آگئی مگر وہ خون آپ جگہ سے بہنے کے قابل نہ تھا وضو نہ جائے گا اور وہ خون بھی پاک ہے ۔

ف۲: **مسئلہ** خون یا ریم آبلے کے اندر سے بھر کر آبلے کے منہ تک آکر رہ جائے تو وضو نہ جائیگا۔

ف۳: خارش وغیرہ کے دانوں پر خالی چپک ہے کپڑا اس سے بار بار لگ کر بہت جگہ میں بھر گیا ناپاک نہ ہوا نہ وضو گیا۔

سارا کپڑا ابھر گیا ناپاک نہ ہوگا یہی حالت[ف1] خون کی ہے جب کہ اُس میں قوتِ سیلان نہ ہو یعنی ظنِ غالب سے معلوم ہو کہ اگر کپڑا نہ لگتا اور اس کا راستہ کھلا رہتا جب بھی وہ باہر نہ آتا اپنی جگہ ہی پر رہتا ہاں اگر حالت[ف2] یہ ہو کہ خون بہنا چاہتا ہے اور کپڑا الگ لگ کر اُسے اپنے میں لے لیتا ہے تجاوز نہیں کرنے دیتا یہاں تک کہ جتنا خون قاصدِ سیلان تھا وہ اس کپڑے ہی میں لگ لگ کر کچھ گیا اور بہنے نہ پایا تو ضرور وضو جاتا رہے گا اور قدرِ درم سے زائد ہوا تو کپڑا بھی ناپاک ہو جائے گا کہ یہ صورت واقع میں بہنے کی تھی کپڑے کے لگنے نے اسے ظاہر نہ ہونے دیا۔

دوم ابھرنا کہ خون و ریم اپنی جگہ سے بڑھ کر جسم کی سطح یا دانے کے منہ سے اوپر ایک بوٹے کی صورت ہو کر رہ گیا کہ اس کا حجم سطحِ جسم و آبلہ سے اوپر ہے مگر نہ وہاں سے ڈھلکا نہ ڈھلکنے کی قوت رکھتا تھا جیسے سوئی چبھونے میں ہوتا ہے کہ خون کی خفیف بوند نکل[ف3] اور نقطے یا دانے کی شکل پر ہو کر رہ گئی آگے نہ ڈھلکی، اسی قسم کی اور صورتیں[ف4]، ان میں بھی ہمارے علماء کے مذہبِ اصح میں وضو نہیں جاتا، یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوی، اور اسی حکم میں داخل ہے یہ کہ خون یا ریم اُبھرا اور فی الحال اس میں قوتِ سیلان نہیں آئی کپڑے سے پونچھ ڈالا دوسرے جلسے میں پھر اُبھرا اور صاف کر دیا، یونہی مختلف جلسوں میں اتنا نکلا کہ اگر ایک بار آتا ضرور بہہ جاتا تو اب بھی نہ وضو جائے نہ کپڑا ناپاک ہو کہ ہر بار اُتنا نکلا ہے جس میں بہنے کی قوت نہ تھی، ہاں جلسۂ واحدہ میں ایسا ہُوا تو وضو جاتا رہے گا کہ مجلسِ واحد کا نکلا ہوا گویا ایک بار کا نکلا ہوا ہے، یونہی[ف5] اگر خون اُبھرا اور اس پر مٹی وغیرہ ڈال دی پھر اُبھرا پھر ڈالی اسی طرح کیا تو وضو نہ رہے گا جب کہ ایک

ف۱: مسئلہ یہی حکم چھلکے ہوئے خون کا ہے کہ نہ اس سے کپڑا نجس ہو نہ وضو ساقط۔

ف۲: مسئلہ خون یا ریم بہنے کے قابل ہو مگر کپڑے میں لگ لگ کر بہنے نہ پائے وضو جاتا رہے گا اور درم بھر سے زائد ہو تو کپڑا بھی نجس ہو جائے گا۔

ف۳: مسئلہ سُوئی چُبھ کر خواہ کسی طرح خون کی بُوند اُبھری اور بولا سا ہو کر رہ گئی ڈھلکی نہیں تو فتوی اس پر ہے کہ وہ پاک ہے وضو نہ جائے گا۔

ف۴: خون یا ریم اُبھرا اور ڈھلکنے کے قابل نہ تھا اُسے کپڑے سے پونچھ لیا دیر دیر کے بعد بار بار ایسا ہی ہوا وضو نہ جائے گا اور کپڑا پاک رہا، ہاں اگر ایک ہی جلسے میں بار بار اُبھرا اور پونچھ لیا اور چھوڑ دیتے تو سب مل کر ڈھلک جاتا تو وضو نہ رہا اور وہ ناپاک ہے۔

ف۵: خون اُبھرا اس پر مٹی ڈال دی پھر اُبھرا پھر ڈالی وضو نہ رہا جبکہ ایک جلسے میں اتنا اُبھرا کہ مل کر بہہ جاتا۔

چلّے میں بقدرِ[ف۱] سیلان جمع ہوجاتا کہ یہ بہنے ہی کی صورت ہے اگرچہ عارض کے سبب صرف اُبھرتا ظاہر ہوا اور ایک جلسے میں اتنا ہوتا یا نہ ہوتا اس کا مدار ٹھیک اندازے اور غلبۂ ظن پر ہے۔

سوم بہنا کہ اُبھر کر ڈھلک بھی جائے یا کسی مانع کے باعث نہ ڈھلکے تو فی نفسہٖ اتنا ہو کہ مانع نہ ہوتا تو ڈھلک جاتا جس کی صورتیں اوپر گزریں یہ شکل ہمارے ائمہ کے اجماع سے ناقضِ وضو ہے اور کپڑا قدرِ درم سے زائد بھرے تو ناپاک، ہاں وہ بہنا کہ صرف باطن بدن میں ہو ناقض نہیں کہ باطن انسان میں تو خون ہر وقت دورہ کرتا ہے آنکھوں کے ڈھیلے بھی شرعاً باطن بدن میں[ف۲] داخل ہیں ولہذا وضو و غسل کسی میں یہاں تک کہ حقیقی نجاست سے بھی ان کے دھونے کا حکم نہ ہوا تو اگر آنکھ کے بالائی[ف۳] حصے میں کوئی دانہ پھوٹا اور خون و ریم اس کے زیریں حصے تک بہہ کر آیا مگر آنکھ سے باہر نہ ہوا وضو نہ جائے گا اور حسبِ قاعدۂ معلومہ جب وہ حدث نہیں تو نجس بھی نہیں پس اگر کپڑے سے اسے پونچھ لیا اور وہ کپڑا پانی میں گرا ناپاک نہ ہوگا اور ناک کے سخت[ف۴] بانسے میں اختلاف ہے کہ اگر خون دماغ سے اتر کر اس میں بہا اور نرم بانسے تک نہ پہنچا تو ناقضِ وضو نہ ہوگا یا نہیں، مشہور تر یہ ہے کہ وضو نہ جائے گا کہ ناک کا سخت حصہ بھی اندر سے یقیناً باطن بدن میں داخل ہے، ولہذا وضو و غسل کسی میں اس کا دھونا واجب نہیں اور انسب یہ ہے کہ وضو کرلے کہ اس موضع کا دھونا اگرچہ واجب نہیں وضو و غسل دونوں میں سنّت تو ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

غیر سبیلین میں خروج یہ ہے کہ نجاست تطہیر کی جگہ تک تجاوز کرجائے۔ تو اگر آنکھ کے اندر کوئی زخم ہے جس سے خون نکل کر آنکھ ہی میں	الخروج فی غیر السبیلین تجاوز النجاسۃ الٰی موضع التطہیر فلو خرج من جرح فی العین دم

ف۱: مسئلہ ایک جلسے میں متفرق طور پر جتنا خون ابھرا یہ جمع ہو کر بہہ جاتا یا نہیں اس کا مدار اندازے پر ہے۔

ف۲: مسئلہ ناپاک سُرمہ لگایا اور کوئی نجاست آنکھ کے ڈھیلے کو پہنچی اس کا دھونا معاف ہے۔

ف۳: مسئلہ خون یا پیپ آنکھ میں بہا مگر آنکھ سے باہر نہ گیا تو وضو نہ جائے گا اُسے کپڑے سے پونچھ کر پانی میں ڈال دیں تو ناپاک نہ ہوگا۔

ف۴: مسئلہ ناک کے سخت بانسے میں خون بہا اور نرم حصے میں نہ آیا تو مشہور تر یہ ہے کہ وضو نہ جائے گا۔

فسال الى الجانب الأخر منها لا ينقض لانه لا يلحقه حكم هو وجوب التطهير او ندبه بخلاف ما لو نزل من الراس الى ما لان من الانف لانه يجب غسله في الجنابة ومن النجاسة فينقض ولو ربط الجرح فنفذت البلة الى طاق لا الى الخارج نقض ويجب ان يكون معناه اذا كانت بحيث لولا الربط سالت لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بحدث ولو اخذه من راس الجرح قبل ان يسيل مرة فمرة ان كان بحال لو تركه سال نقض والا لا وفي المحيط حد السيلان ان يعلو وينحدر عن ابي يوسف وعن محمد اذا انتفخ على راس الجرح وصار اكبر من راسه نقض والصحيح لا ينقض ، وفي الدراية جعل قول محمد اصح ومختار السرخسي الاول وهو اولى وفي مبسوط شيخ الاسلام تورم

دوسری جانب کو بہہ گیا تو وہ ناقض وضو نہیں ہے کہ اسے تطہیر کے وجوب یا استحباب کا کوئی حکم لاحق نہیں ہوتا — بخلاف اس کے جو سر سے اتر کر ناک کے نرم بانسے تک آگیا ہو اس لئے کہ غسل جنابت میں اور نجاست لگنے سے اس حصہ کو دھونا واجب ہوتا ہے تو وہ خون ناقض وضو ہوگا اور اگر زخم پر پٹی باندھ دی تو تری پٹی کی تہہ تک نفوذ کر آئی باہر نہ نکلی تو بھی وضو جاتا رہا — ضروری ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ ایسی صورت رہی ہو کہ اگر بندش نہ ہوتی تو خون بہہ جاتا اس لئے کہ کرتا اگر زخم پر بار بار لگ کر تر ہوگیا تو نجس نہ ہوگا جب تک بہنے کے قابل نہ رہا ہو کیونکہ وہ حدث نہیں — اور اگر بہنے سے پہلے اسے سر زخم سے بار بار لے لیا اگر ایسی حالت رہی ہو کہ چھوڑ دیتا تو بہہ جاتا تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں — اور محیط میں ہے کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بہنے کی تعریف یہ ہے کہ اوپر جا کر نیچے ڈھلکے — اور امام محمد سے روایت ہے کہ جب سر زخم پر پھول جائے اور سر زخم سے بڑا ہو جائے تو وضو جاتا رہے گا اور صحیح یہ ہے کہ نہ جائے گا — درایہ میں امام محمد کا قول اصح قرار دیا اور سرخسی کا مختار اول ہے اور وہی اولی ہے — مبسوط شیخ الاسلام میں ہے اگر سر زخم

ف: مسئلہ زخم پر پٹی بندھی ہے اس میں خون وغیرہ لگ گیا اگر اس قابل تھا کہ بندش نہ ہوتی تو بہہ جاتا تو وضو گیا ورنہ نہیں نہ پٹی ناپاک۔

رأس الجرح فظہر بہ قیح ونحوہ لاینقض مالم یجاوز الورم لانہ لایجب غسل موضع الورم فلم یتجاوز الی موضع یلحقہ حکم التطہیر[1]

ورم کر آیا اور اس میں پیپ وغیرہ نمودار ہوا تو وضو نہ ٹوٹے گا جب تک ورم سے تجاوز نہ کرجائے اس لئے کہ جائے ورم کو دھونا واجب نہیں ہوتا تو ایسی جگہ تجاوز نہ ہوا جسے تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے۔ (ت)

درمختار میں ہے :

لایجب غسل مافیہ حرج کعین وان اکتحل بکحل نجس[2]

جس میں حرج ہے اسے دھونا واجب نہیں جیسے آنکھ، اگرچہ اس میں نجس سرمہ لگایا ہو۔ (ت)

اسی میں ہے :

المراد بالخروج من السبیلین مجرد الظہور وفی غیرہما عین السیلان ولو بالقوۃ لما قالوا لومسح الدم کلما خرج ولوترکہ لسال نقض والالا کما لو سال فی باطن عین او جرح او ذکر ولم یخرج[3]

سبیلین سے نکلنے سے مراد محض ظاہر ہونا ہے اور غیر سبیلین میں خود بہنا اگرچہ بالقوۃ ہو اس لئے کہ علماء نے فرمایا ہے جب بھی خون نکلا پونچھ دیا اگر ایسا ہو کہ چھوڑ دیتا تو بہہ جاتا تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں، جیسے اس صورت میں جب کہ آنکھ یا زخم یا ذکر کے اندر بہے اور باہر نہ آئے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

اذا وضع علیہ قطنۃ او شیئا اٰخر حتی ینشف ثم وضعہ ثانیا وثالثا فانہ

زخم پر روئی یا اور کوئی چیز رکھ دی تاکہ خون جذب کرے پھر دوسری تیسری بار بھی رکھی تو جتنا

ف : مسئلہ قطرہ اتر آیا خون وغیرہ ذکر کے اندر رہا جب تک اس کے سوراخ سے باہر نہ آئے وضو نہ جائے گا اور پیشاب کا صرف سوراخ کے منہ پر چمکنا کافی ہے۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۴

[2] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۸

[3] ″ ″ ″ ″ ″ ۱/ ۲۵

یجمع جمیع مانشف فان کان بحیث لوترکہ سال نقض وانما یعرف ھذا بالاجتہاد وغالب الظن وکذا لوالقی علیہ رمادا اوترابا ثم ظھر ثانیا فتربہ ثم وثم فانہ یجمع قالوا وانما یجمع اذا کان فی مجلس واحد مرۃ بعد اخری فلو فی مجالس فلا تاترخانیۃ، و مثلہ فی البحر اقول وعلیہ فمایخرج من الجرح الذی ینز دائما ولیس فیہ قوۃ السیلان ولکنہ اذا ترک یتقوی باجتماعہ ویسیل عن محلہ فاذا نشفہ اوربطہ بخرقۃ وصار کلما خرج منہ شیئ تشربتہ الخرقۃ ینظران کان ماتشربتہ الخرقۃ فی ذلک المجلس شیئا فشیئا بحیث لوترک واجتمع سال بنفسہ نقض والا ولایجمع مافی مجلس الی مجلس اخر[1]

جذب ہوا ہے سب جمع کیا جائے گا اگر یہ صورت ہو کہ چھوڑ دیتا تو بہہ جاتا تو وہ ناقضِ وضو ہے۔ اس کی معرفت اجتہاد اور غالب ظن سے ہوتی ہے — یُوں ہی اگر اس پر راکھ یا مٹی ڈال دی پھر دوسری بار ظاہر ہوا تو اس پر بھی مٹی ڈال دی ایسا ہی متعدد بار ہوا تو وہ سب جمع کیا جائے گا — علما نے فرمایا: جمع اسی وقت کیا جائے گا جب ایک مجلس میں بار بار ایسا ہوا ہو۔ اگر چند مجلسوں میں ہوا تو جمع نہ کیا جائے گا — تاتارخانیہ — اور اسی کے مثل بحر میں بھی ہے — میں کہتا ہوں: اس کے پیش نظر برابر رسنے والے زخم سے نکلتا رہتا ہے اور اس میں بہنے کی قوت نہیں لیکن ایسا ہے کہ اگر چھوڑ دیا جائے تو یکجا ہو کر بہنے کی قوت پا جائے اور اپنی جگہ سے بہہ جائے تو جب اسے جذب کرلے یا کسی پٹی سے باندھ دے اور ایسا ہو کہ جب بھی اس سے کچھ نکلے تو اسے پٹی چوس لے، دیکھا جائیگا کہ اس مجلس میں جس قدر پٹی نے بار بار چوس لیا ہے اگر ایسا ہے کہ چھوڑ دیا جاتا اور یکجا ہوتا تو خود بہہ جاتا تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں۔ اور ایک مجلس سے دوسری مجلس میں جو نکلا ہو وہ جمع نہ کیا جائے گا۔ (ت)

اُسی میں ہے:

صرح فی غایۃ البیان بان الروایۃ مسطورۃ فی کتب اصحابنا

غایۃ البیان میں تصریح ہے کہ ہمارے اصحاب کی کتابوں میں یہ روایت لکھی ہوئی ہے کہ جب

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۱ و ۹۲

انہ اذا وصل الی قصبۃ الانف ینتقض وان لم یصل الی ما لان خلافا للزفر وان قول الھدایۃ ینتقض اذا وصل الی ما لان بیان لاتفاق اصحابنا جمیعا کی لاتکون المسألۃ علی قول زفر ایضا لان عندہ لاینتقض ما لم یصل الی ما لان فھذا صریح فی ان المراد بالقصبۃ ما اشتد۔[1]

خون ناک کے بانسے تک پہنچ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ نرم حصہ تک نہ پہنچے۔ بخلاف امام زفر کے۔ اور ہدایہ کی عبارت "وضو ٹوٹ جائے گا جب نرم حصہ تک پہنچ جائے" یہ اس صورت کا بیان ہے جس میں ہمارے تمام اصحاب کا اتفاق ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسئلہ امام زفر کے قول پر بھی ہو جائے اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ جب تک نرم حصہ تک نہ پہنچے ناقض نہیں۔ تو یہ اس بارے میں صریح ہے کہ بانسہ سے مراد اس کا سخت حصہ ہے۔ (ت)

بحر الرائق میں ہے :

ولیس ذلک الا لکونہ یندب تطھیرہ فی الغسل ونحوہ۔[2]

اور وہ اسی لئے ہے کہ غسل وغیرہ میں اس کی تطہیر مندوب ہے۔ (ت)

اسی میں ہے :

قالوا لاینقض ما ظھر من موضعہ ولم یرتق کالنقطۃ اذا قشرت ولا ما ارتقی عن موضعہ ولم یسل کالدم المرتقی من مغرز الابرۃ والحاصل فی الخلال من الاسنان وفی الخبز من العض وفی الاصبع من ادخالہ فی الانف۔[3]

علماء نے فرمایا : وہ خون ناقض نہیں جو اپنی جگہ سے ظاہر ہوا اور اوپر نہ چڑھا جیسے آبلہ، جب اس کا پوست ہٹا دیا جائے اور وہ بھی ناقض نہیں جو اوپر چڑھ گیا اور بہا نہیں جیسے سوئی چبھونے کی جگہ سے چڑھنے والا خون، اور وہ بھی نہیں جو خلال میں دانتوں سے، اور روٹی میں دانت لگنے سے اور انگلی میں اسے ناک کے اندر ڈالنے سے لگ جاتا ہے۔ (ت)

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ مطلب نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۱
[2] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۲
[3] " " " ۱/ ۳۳

اسی طرح جامع الرموز میں محیط سے ہے۔ عالمگیری میں ہے:

المتوضیئ اذا عض شیئا فوجد فیہ اثر الدم او استاك بسواك فوجد فیہ اثر الدم لاینتقض مالم یعرف السیلان کما فی الظہیریۃ اھ۔[1]

باوضو نے کسی چیز کو دانت سے کاٹا تو اس چیز میں خون کا نشان لگ گیا یا کسی مسواک سے دانت صاف کیا تو اس میں خون کا اثر دیکھا تو یہ ناقض نہیں جب تک کہ بہنے کا علم نہ ہو۔ ایسا ہی ظہیریہ میں ہے اھ۔ (ت)

تنبیہات عدیدۃ جلیلۃ مفیدۃ

متعدد تنبیہات جلیلہ ومفیدہ

الاوّل یقول العبد الضعیف لطف بہ المولی اللطیف لقد احسن المحقق البحر صاحب البحر فیما نقلنا عنہ انفا فی مسئلۃ الخلال والخبز اذ جزم بھذا المصرح بہ المنصوص علیہ من غیر واحد من المشائخ العظام ولم یرکن الی مایوھمہ ظاھر ما فی التبیین حیث قال ذکر الامام علاء الدین ان من اکل خبزا او رأی اثر الدم فیہ من اصول اسنانہ ینبغی ان یضع اصبعہ او طرف کمہ

تنبیہ اوّل بندہ ضعیف امولائے لطیف اس پر لطف فرمائے، کہتا ہے، صاحب بحر سے خلال اور روٹی کا مسئلہ جو ابھی ہم نے نقل کیا اس میں انہوں نے بہت خوب کیا کہ اس تصریح شدہ حکم پر جزم کیا جس پر متعدد مشائخ عظام سے نص موجود ہے اور اس وہم کی طرف مائل نہ ہوئے جو تبیین الحقائق کی ظاہر عبارت سے پیدا ہوتا ہے۔ تبیین میں لکھا ہے: امام علاء الدین نے ذکر کیا کہ جو روٹی کھا رہا تھا اور اس میں خون کا اثر دیکھا جو اس کے دانتوں کی جڑ سے اس میں لگ آیا تو اسے چاہئے کہ اپنی انگلی یا آستین کا کنارہ

ف: مسئلہ فقط اتنی بات کہ مثلاً ناک یا دانت سے انگلی پر خون لگ آیا دوبارہ دیکھا پھر اثر پایا وضو جانے کو کافی نہیں جب تک اس میں خود بہنے کی قوت معلوم نہ ہو۔

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۱

على ذلك الموضع فان وجد فيه اثر الدم انتقض وضوءه والا فلا اھ۔[1]

وما رأيتني كتبت عليه ما نصه۔

اقول: لو كان ظهور اثر الدم على شیئ بالاتصال ناقضا مطلقا فلم لم ينقض حين رأى الدم على الخبز اولا بل انما يجب ان تكون في نفسه قوة التجاوز من محله لا ان يمسه شیئ فيلتصق به وهذا اظهر من ان يظهر ولعله هو المقصود ای يجرب هل هو سائل امكانه باديا وانتقل الى الخبز بالمس۔

ولعل ظانا يظن ان البادی لقلته وعدم مدده ينتشف بالمس الاول فاذا وضع الاصبع او الكم وظهر فيه

اس جگہ رکھ کر دیکھے اگر اس میں بھی خون کا اثر ہے تو اب اس کا وضو ٹوٹ گیا، ورنہ نہیں اھ (ت)

میں نے دیکھا کہ تبیین کے اس مقام پر میں نے یہ حاشیہ لکھا ہے:

اقول: اگر کسی چیز کے مس ہونے کی وجہ سے اس پر خون کا اثر دکھائی دینا مطلقاً ناقضِ وضو ہے تو پہلی بار روٹی پر خون کا اثر دیکھنے ہی کے وقت وضو کیوں نہ ٹوٹا ـــــ دراصل یہ بات نہیں بلکہ ضروری یہ ہے کہ خون میں بذاتِ خود اپنی جگہ سے تجاوز کرنے کی قوت ہو، نہ یہ کہ کوئی چیز مس ہونے سے خون اس پر چپک جائے ــ یہ اتنا زیادہ ظاہر ہے کہ اظہار سے بے نیاز ہے ــ شاید قول مذکور کا مقصود بھی یہی ہے یعنی یہ کہ جانچ کرے کہ وہ لگنے والا خون بہنے والا ہے یا صرف بادی (دکھائی دینے والا) تھا۔ اور مس ہونے کی وجہ سے روٹی پر لگ آیا۔

شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ محض دکھائی دینے والا خون کم ہونے اور اندر سے اضافہ نہ ملنے کے باعث پہلی بار مس ہونے سے ہی خشک ہو جائے گا پھر جب انگلی یا آستین رکھی اور

ف: تطفل على الامام الزيلعی۔

---

[1] تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۴۸ و ۴۹

ظهرات له مدد افلا يكون بادياً بل خارجاً.

اس میں بھی ظاہر ہوا تو پتہ چل گیا کہ اس میں اندر سے اضافہ ہوتا رہتا ہے اس لئے وہ بادی نہیں بلکہ خارج ہے۔

اقول[1] وليس بشیئ وكفى بالمشاهدة رداً عليه وقد تقدم عن الفتح ان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس ما لم يكن بحيث لو ترك سال لانه ليس بحدث اھ ما كتبت.

اقول یہ خیال کچھ بھی نہیں، مشاہدہ اس کی تردید کے لئے کافی ہے، اور فتح القدیر کے حوالے سے یہ صراحت بھی گزر چکی ہے کہ اگر کُرتا زخم پر بار بار لگ کر تر ہو گیا تو نجس نہ ہوگا جب کہ خون اس قابل نہ رہا ہو کہ اگر چھوڑ دیا جاتا تو بہہ نکلتا کیونکہ وہ (صرف لگ جانے والا خون) حدث نہیں اھ، میرا حاشیہ ختم۔

ثم رأیت ولله الحمد انه جنح فی الحلیة الی تاویله بما ذکرت وهذا لفظه الشریف م ولو عض شیئا فرأی علیه اثر الدم فلا وضوء علیه[2] ش وکذا لو خلل اسنانه فرأی الدم علی رأس الخلال لا وضوء علیه لانه لیس بدم سائل ذکره قاضی خان وغیره[3] م وقال بعض المشائخ ینبغی ان

پھر میں نے دیکھا کہ صاحبِ حلیہ بھی اسی تاویل کی جانب مائل ہیں جو میں نے ذکر کی — وللہ الحمد۔ ان کے الفاظ کریمہ یہ ہیں: (م کے بعد متن منیہ کی عبارت ہے اور ش کے بعد شرح حلیہ کی عبارت ۱۲م) م: اگر کوئی چیز دانت سے کاٹی پھر اس پر خون کا اثر دیکھا تو اس پر وضو نہیں۔ ش: اسی طرح اگر دانتوں میں خلال کیا پھر سرِ خلال پر خون نظر آیا تو اس پر وضو نہیں کیونکہ یہ بہنے والا خون نہیں۔ یہ امام قاضی خاں وغیرہ نے ذکر کیا۔ م: اور مشائخ میں سے ایک بزرگ نے فرمایا کہ اس

---

[1] حواشی للامام احمد رضا علی تبیین الحقائق
[2] منیۃ المصلی کتاب الطہارۃ مکتبہ قادریہ لاہور ص ۹۰
[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

يضع كمه او اصبعه في ذلك المكان ان وجد الدم فيه ينتقض والا فلا[1]۔ش هذا هو الشيخ الامام علاء الدين كما في الذخيرة وغيرها والاحسن لا ينقض ما لم يعرف السيلان كما في الفتاوى الظهيرية والظاهر انه مراد الكل ومن ثم قال في خزانة الفتاوى عض على شيئ واصابه دم من بين اسنانه او اصاب الخلال ان كان بحيث لو ترك لا يسيل لا ينقض اھ[2]۔

جگہ آستین یا انگلی رکھ کر دیکھنا چاہئے اگر اس میں بھی خون پائے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں — ش، یہ بزرگ شیخ امام علاء الدین ہیں جیسا کہ ذخیرہ وغیرہا میں بتایا ہے۔ اور احسن — جیسا کہ فتاوٰی ظہیریہ میں کہا — یہی ہے کہ جب تک سائل ہونے کا علم نہ ہو ناقض نہیں — اور ظاہر یہ ہے کہ مقصود سب کا یہی ہے — اسی لئے خزانۃ المفتین میں کہا، کوئی چیز دانت سے کاٹی اس پر دانتوں کے درمیان سے خون لگ گیا، یا خلال پر خون لگ گیا اگر وہ اس قابل تھا کہ چھوڑ دیا جاتا تو نہ بہتا تب وہ ناقض نہیں اھ۔

فالحمد لله على كشف الغمة

ثم راجعت الغنية فرأيت ان الترجي الاخر الذي ترجيت بقولي "ولعل ظانا يظن" قد وقع فانه رحمه الله تعالى قال بعد قول بعض المشائخ "وهذا هو الاحوط لانه اذا رأى الاثر يجب عليه ان يتعرف هل ذلك عن شيئ سائل بنفسه ام لا فاذا ظهر ثانيا على كمه او اصبعه غلب على

تو اس مشکل کے دور ہونے پر خدا کا شکر ہے — پھر میں نے غنیہ کی مراجعت کی تو دیکھا کہ وہ بعد والی توقع جس کا اظہار میں نے "شاید کسی کو خیال ہو" سے کیا تھا واقع ہو چکی ہے، کیونکہ صاحبِ غنیہ نے اس میں بعض مشائخ کا قول ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے، اور یہی احوط ہے یعنی اس میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ جب اس نے خون کا اثر دیکھ لیا تو اس پر یہ دریافت واجب ہے کہ وہ از خود بہنے والے خون کا اثر ہے یا ایسا نہیں — پھر جب اس کی آستین یا

---

[1] منیۃ المصلی کتاب الطہارۃ مکتبہ قادریہ لاہور ص ۹۰

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

الظن كونه سائلا والا فلا وفى الحاوى سئل ابرهيم عن الدم اذا خرج من بين الاسنان فقال ان كان موضعه معلوما و سال نقض وهو نجس وان لم يعلم وخرج مع البزاق فانه ينظر الى الغالب اھ۔

انگلی پر دوسری بار بھی وہ اثر نظر آیا تو غلبۂ ظن حاصل ہوگیا کہ وہ بہنے والا ہے، ورنہ نہیں۔
اور حاوی میں لکھا ہے کہ شیخ ابراہیم سے اس خون سے متعلق سوال ہوا جو دانتوں کے درمیان سے نکلے، انھوں نے جواب دیا کہ اگر معلوم ہے کہ کس جگہ سے نکلا ہے اور بہنے والا ہے تو ناقضِ وضو اور نجس ہے اور اگر اس کی جگہ معلوم نہیں تھوک کے ساتھ نکل آیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ تھوک اور خون میں زیادہ کون ہے (جو زائد ہو اسی کا حکم ہوگا) اھ۔

وقد اصاب رحمه الله تعالى اولا ان الواجب تعرف سيلانه بنفسه و اخرا حيث عقبه بقول ابرهيم المدير للحكم على السيلان وانما الزلة فى زعمه ان بظهوره على الاصبع ثانيا يغلب على الظن سيلانه وقد قدمت ما يكفى ويشفى۔

صاحبِ غنیہ رحمہ اللہ تعالٰی نے شروع میں صحیح لکھا کہ اس کے سائل ہونے کی دریافت واجب ہے۔ اور آخر میں بھی ٹھیک کیا کہ شیخ ابراہیم کا کلام لائے جس میں سائل ہونے پر حکم کا مدار رکھا ہے ۔ لغزش صرف ان کے اس خیال میں ہے کہ دوسری بار انگلی پر اثر ظاہر ہونے سے سائل ہونے کا غلبۂ ظن حاصل ہوجائے گا ۔۔۔۔ اس خیال کے رد میں کافی وشافی گفتگو ابھی ہوچکی ہے

وقول الامام الاجل ظهيرالدين المرغينانى لقول الاكثرين انه الاحسن منع ظهور وجهه ومنع انه عليه الاكثر

اب رہا یہ کہ غنیہ نے اسے احوط کہا تو امام جلیل ظہیرالدین مرغینانی نے قولِ جمہور کو احسن کہا، اس کی وجہ بھی ظاہر ہے، وہی اکثر مشائخ

ف: تطفل[۱] على الغنية۔

---

[۱] غنیۃ المستملی کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۲، ۱۳۳

وانه جزم به الاکابر کقاضی خان و صاحب المحیط وغیرهما لا یقاوم قول الغنیة لخلافه احوط مع عدم ظهور وجهه بل ظهور وجه عدمه وانما الاحتیاط العمل باقوی الدلیلین کمافی الفتح والبحر وغیرهما لاجرم لم یعرج علیه المحقق الشارح نفسه فی شرحه الصغیر الملخص من هذا الکبیر وانما اقتصر علی نقل قول ابراھیم وللّٰه الحمد علی تواتر الائه علی عبدہ الاثیم۔

کا مذہب بھی ہے، اسی پر امام قاضی خاں اور صاحب محیط وغیرہما جیسے اکابر نے جزم کیا تو اس کے خلاف قول کو صاحب غنیہ کا "احوط" کہنا کیا حیثیت رکھتا ہے جب کہ اس کی وجہ بھی ظاہر نہیں بلکہ اس کے عدم کی وجہ ظاہر ہے ۔۔۔ رہا احتیاط، تو احتیاط اسی میں ہے کہ دو دلیلوں میں سے جو زیادہ قوی ہو اسی پر عمل کیا جائے جیسا کہ فتح القدیر، البحرالرائق وغیرہما میں ہے ۔ آخرکار خود شارح محقق نے اس شرح کبیر کی تلخیص کرکے جو شرح صغیر لکھی ہے اس میں اس قول پر نظر سے بس شیخ ابراہیم کا کلام نقل کرنے پر اکتفا کی ۔۔ خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے بندۂ گنہگار کو متواتر احسانات سے نوازا۔

الثانی عامة الرواة فی من ذکرنا من الخلاف فی حد السیلان انه العلو والانحدار معا ام مجرد العلو علی نسبة الاول الی الامام الثانی والثانی الی الامام الشیبانی وقال فی الحلیة ظاهر البدائع انه ای الاول قول علمائنا الثلثة رضی اللّٰه تعالٰی عنهم[1]

تنبیہ دوم سیلان کی تعریف میں ہم نے اختلاف ذکر کیا، پہلا قول یہ کہ سیلان اوپر چڑھنے پھر نیچے ڈھلکنے کے مجموعے کا نام ہے دوسرا یہ کہ صرف اوپر چڑھنا ہی سیلان ہے، عامۂ رواۃ نے قول اول امام ثانی (قاضی ابو یوسف) کی طرف منسوب کیا اور قول دوم امام محمد شیبانی کی طرف منسوب کیا ۔۔ اور حلیہ میں یہ لکھا کہ، بدائع کے ظاہر کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اول ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا قول ہے اھ۔

ف: الاحتیاط هو العمل باقوی الدلیلین۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

وفی الفوائد المخصصۃ لسیدی العلامۃ ابن عابدین[1] اشتراط السیلان فی نقض الطھارۃ فیہ خلاف وان[2] تصحیح اشتراطہ وان اخذ اکثر من راس الجرح خلافا لمحمد وجعلھا فی الظھیریۃ روایۃ شاذۃ عن محمد وفی التاتارخانیۃ عن المحیط شرط السیلان مذھب علمائنا الثلثۃ وانہ استحسان وقال زفر رحمہ اللہ تعالٰی اذا علا فظھر علی راس الجرح ینتقض وضوءہ وھو القیاس[3] انتھی۔

اقول قد عرفت مذھب زفر فی الھدایۃ وغیرھا النقض بمجرد الظھور فقولہ علا ای من الباطن وقولہ ظھر بمعنی التبین دون الصعود کیف وزفر لا یشترط الانتفاخ والصعود بعد الوصول الی راس الجرح فلیعلم ذلک۔

ورأیت فی خلاصۃ الامام طاھر بن عبد الرشید البخاری مانصہ

سیدی علامہ ابن عابدین کے "فوائد مخصصہ" میں ہے: ناقض طہارت ہونے میں خون کا بہہ جانا شرط ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ ہے کہ بہہ جانا شرط ہے اگرچہ خون چڑھ کر سرِ زخم سے زیادہ جگہ لے لے بخلاف مذہب امام محمد کے — اور اسے ظہیریہ میں امام محمد سے منقول ایک شاذ روایت قرار دیا — اور تاتارخانیہ میں محیط سے نقل ہے کہ: بہہ جانے کی شرط ہمارے تینوں علما کے مذہب پر ہے — یہ استحسان ہے — اور امام زفر رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ خون جب اُوپر آیا پھر سرِ زخم پر ظاہر ہوا تو وضو ٹوٹ جائے گا — یہ قیاس ہے انتہی۔

اقول ہدایہ وغیرہا سے معلوم ہو چکا ہے کہ امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ محض ظاہر ہونے ہی سے وضو ٹوٹ جائے گا — تو کلام بالا میں "اوپر آیا" کا معنی یہ ہوگا کہ اندر سے اوپر آیا۔ اور "ظاہر ہوا" کا معنی چڑھنا نہیں بلکہ نمایاں ہونا ہوگا — وہ ہوگا بھی کیسے جب کہ امام زفر سرِ زخم تک پہنچ جانے کے بعد چڑھنے اور (دائرہ بنا کر) پھول جانے کی شرط نہیں رکھتے — یہ بات معلوم رہنی چاہیے۔

اور میں نے امام طاہر بن عبد الرشید بخاری کی کتاب خلاصہ میں یہ عبارت دیکھی، جامع صغیر کے

---

[1] الفوائد المخصصۃ رسالہ من رسائل ابن عابدین القاعدۃ الثانیۃ سہیل اکیڈمی لاہور ۱ / ۵۷

في بعض نسخ الجامع الصغير الدم اذا لم ينحدر عن رأس الجرح لكن علا فصار اكبر عن رأس الجرح لاينقض وضوءه[1]

ثم رأيت في وجيز الكردري جزم بعزوه للجامع الصغير كما سيأتي فاذن اطلاقه القول يفيد ظاهرا انه مذهب علمائنا الثلثة رضي الله تعالٰى عنهم ثم هو الذي صححه عامة ائمة الفتوى كقاضي خان وغيره ممن قصصنا اولم نقص عليك۔

ووقع ههنا زلة قلم من المحقق البحر تبعه عليها العلامة ط حيث قال في البحر الرائق في الدراية جعل قول محمد اصح و اختاره السرخسي وفي فتح القدير انه الاولى اھ[2]

وهو كما ترى سهو ظاهر وانما اختار السرخسي قول ابي يوسف

بعض نسخوں میں ہے کہ خون جب سرِ زخم سے ڈھلکے نہیں لیکن چڑھ کر سرِ زخم سے بڑا ہوجائے تو وہ ناقضِ وضو نہیں۔

پھر میں نے وجیز کردری میں دیکھا کہ عبارتِ بالا سے متعلق بالجزم جامع صغیر کا حوالہ دیا ہے جیسا کہ اس کی عادت آرہی ہے۔ تو یہاں جامع صغیر میں کلام مطلق رکھنے (کسی ایک امام کا قول نہ بتانے) سے بظاہر یہی مستفاد ہوتا ہے کہ یہ ہمارے تینوں علماء رضی اللہ تعالٰی عنہم کا مذہب ہے — پھر عامہ ائمہ فتوٰی نے اسی کو صحیح کہا ہے جیسے امام قاضی خاں اور ان کے علاوہ ائمہ جن کے نام ہم نے لئے اور جن کے نام نہ لئے۔

یہاں محقق صاحبِ بحر سے ایک لغزشِ قلم واقع ہوئی ہے جس پر طحطاوی نے بھی ان کا اتباع کرلیا ہے وہ یہ کہ البحرالرائق میں لکھتے ہیں: درایہ میں امام محمد کے قول کو اصح قرار دیا، اسی کو امام سرخسی نے بھی اختیار کیا ہے، اور فتح القدیر میں ہے کہ وہی اولٰی ہے اھ۔

یہ جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، کھلا ہوا سہو ہے۔ امام سرخسی نے تو امام ابو یوسف کا قول اختیار

ف: تنبیہ علی سہو وقع فی البحر وتبعہ ط۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۴

[2] البحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

25 وایاہ جعل فی الفتح اولی کما نقلنا لك نصه رحمهم الله تعالٰی جمیعا ورحمنا بهم أمین. نبه علیه العلامة ش قائلا فاجتنبه[۱] اھ۔

کیا ہے اور اسی کو فتح القدیر میں بھی اولٰی قرار دیا ہے۔ جیسا کہ فتح کی عبارت ہم نقل کرآئے ہیں۔ اللہ تعالٰی ان سب حضرات پر رحمت فرمائے اور اُن کے صدقے میں ہم پر بھی رحم فرمائے۔ الٰہی! قبول فرما — اس سہو پر علامہ شامی نے متنبہ کیا اور فرمایا: فاجتنبه (تو اس سے بچنا) اھ۔

قلت[ف۲] ونسبة تصحیح قول محمد للدرایة منصوص علیها فی الفتح وتبعه علیه من بعده حتی العلامة ش اذ نقل کلامه هذا فی رد المحتار واقره علیه لکنه زعم فی منحة الخالق حاشیة البحر الرائق انه ذکر فی الدرایة قول ابی یوسف ثم ذکر قول محمد ثانیا ثم قال والصحیح الاول فلیراجع[۲] اھ۔ وهذا یقتضی انه انقلب الامر علی الفتح ایضا کما انقلب علی البحر واذا اصح هذا بقیت التصحیحات

قلت اب بحر کی ایک بات رہ گئی کہ درایہ میں امام محمد کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ اس کی صراحت پہلے فتح القدیر میں ہوئی اور بعد کے علماء نے اسی کا اتباع کیا یہاں تک کہ علامہ شامی نے بھی یہی بات رد المحتار میں نقل کی اور برقرار رکھی — لیکن انھوں نے البحر الرائق کے حاشیے منحۃ الخالق میں یہ بتایا کہ، درایہ میں پہلے امام ابو یوسف کا قول ذکر کیا پھر امام محمد کا قول بیان کیا پھر کہا کہ: "صحیح اول ہے"۔ تو اس کی مراجعت کرنا چاہئے اھ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب فتح القدیر نے بھی برعکس بتا دیا جیسا کہ بحر نے الٹا بیان کیا — اگر علامہ شامی کا بیان صحیح ہے تو تمام تصحیحات قول

ف: معروضة علی ش۔

ف۲: تنبیه علی سهو وقع فی الفتح علی ما زعم العلامة ش۔

---

[۱] رد المحتار کتاب الطهارة مطلب نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۱

[۲] منحة الخالق علی البحر الرائق کتاب الطهارة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

کلھا راجعة الی قول ابی یوسف و ھو اسکن للقلب وامکن فلیراجع۔

امام ابو یوسف کی طرف راجع ہوگئیں اور اس میں دل کے لئے زیادہ سکون و قرار ہے ـــ تو اس کی مراجعت ہونا چاہئے۔

والعبد الضعیف لم یرھھنا تصریحا بتصحیح قول محمد بل ولا ترجیحا مالہ واختیارہ۔

اور بندۂ ضعیف نے یہاں قول امام محمد کی تصحیح سے متعلق کسی کی تصریح نہ دیکھی بلکہ اس سے متعلق کسی طرح کی کوئی ترجیح اور کسی کا اسے اختیار کرنا نہ پایا۔

اللھم الا ما فی الفوائد المخصصة عن الذخیرة عن الفقیہ ابی جعفر عن محمد بن عبداللہ رحمہ اللہ تعالٰی انہ کان یمیل فی ھذا الی انہ ینتقض وضوؤہ وراٰہ سائلا قال اعنی صاحب الذخیرة وفی فتاوی النسفی ھکذا اھ[1]

ہاں مگر (۱) جو فوائد مخصصہ میں ذخیرہ سے، اس میں بروایت فقیہ ابو جعفر ـــ محمد بن عبداللہ رحمہ اللہ تعالٰی سے منقول ہے کہ اس بارے میں وہ اس جانب مائل تھے کہ وہ ٹوٹ جائے گا اور اسے انھوں نے بہنے والا سمجھا ـــ صاحب ذخیرہ نے فرمایا اور فتاوی نسفی میں بھی اسی طرح ہے اھ۔

والا ما رأیت فی جواھر الفتاوی من الباب الرابع المعقود لفتاوی الامام الاجل نجم الدین النسفی ما نصہ رجل توضأ فعض الذباب بعض اعضائہ فظھر منہ دم لا ینتقض الوضوء لقلتہ ولو غرز فی عضوہ شوکا او ابرة فظھر الدم ولم یسل ظاھرا ینتقض وضوؤہ لان الظاھر انہ سال عن رأس الجرح[2] اھ ـــ وھذا اما کان اشار

(۲) اور وہ جو جواہر الفتاوی کے باب چہارم میں دیکھا ـــ یہ باب امام نجم الدین نسفی کے فتاوی کے لئے باندھا گیا ہے، اس کی عبارت یہ ہے: ایک شخص باوضو ہے اس کے کسی عضو پر مکھی نے کاٹ لیا جس سے کچھ خون ظاہر ہوگیا تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ یہ خون کم ہی ہوگا ـــ اور اگر اس نے اپنے عضو میں کانٹا یا سوئی چبھولی جس سے خون ظاہر ہوا اور کھل کر بہا نہیں تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ سر زخم سے بہہ گیا اھ ـــ یہی وہ ہے جس کی طرف ذخیرہ میں

[1] الفوائد المخصصہ رسالہ من رسائل ابن عابدین الفائدۃ الثانیہ سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۴۰
[2] جواہر الفتاوی

الیہ فی الذخیرۃ ان ھکذا فی فتاوی النسفی۔

اشارہ کیا کہ فتاوی نسفی میں بھی اسی طرح ہے۔

وآلا مشیا علیہ فی مجموع النوازل نقلہ عنہ فی الخلاصۃ ثم عقب بما فی نسخۃ الجامع الصغیر ثم قال فعلی ھذا ینبغی ان لاینتقض[1]۔

(۳) اور اس قول پر مجموع النوازل میں مشی ہے جیسے خلاصہ میں اس سے نقل کیا ہے پھر نسخۂ جامع صغیر کی مذکورہ بالا عبارت لکھی ہے پھر فرمایا ہے تو اس بنیاد پر اسے ناقض نہیں ہونا چاہیے۔

وآلا ما وقع فی الکفایۃ من قولہ بعض مشائخنا رحمہم اللہ تعالٰی اخذوا بقول محمد رحمہ اللہ تعالٰی احتیاطا وبعضہم اخذوا بقول ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی وھو اختیار المصنف (ای صاحب الھدایۃ) رفقا بالناس خصوصا فی حق اصحاب القروح[2] اھ۔

(۴) اور وہ جو کفایہ میں درج ہے کہ ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالٰی نے احتیاطًا امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی کا قول لیا ہے اور بعض نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی کا قول لیا ہے۔ اور اسی کو لوگوں کی آسانی کے لئے خصوصًا پھوڑے پھنسی والوں کے حق میں نرمی کی خاطر مصنف یعنی صاحب ہدایہ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔

اقول وھذا اغرب من الکل لانہ ربما یوھم ان الاختیارین متکافئان۔

اقول یہ سب سے زیادہ غریب ہے کیونکہ اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ دونوں ترجیحیں بالکل ایک دوسرے کے برابر ہیں۔

وآلا ما وقع فی وجیز الامام الکردری حیث قال نوازل (ای قال فی مجموع النوازل) شاکہ شوکۃ او ابرۃ فاخرجھا وظھر دم ولم یسل نقض و

(۵) اور وہ جو وجیز امام کردری میں واقع ہے وہ لکھتے ہیں، مجموع النوازل میں ہے، کوئی کانٹا یا سوئی چبھو کر نکالا خون ظاہر ہوا اور بہا نہیں تو یہ ناقض ہے۔ اور جامع صغیر میں ہے، اس زخم

ف: تطفل علی الکفایۃ۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث فی نواقض الوضوء مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۷

[2] الکفایۃ مع فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۴ و ۳۵

في الجامع الصغير لو يتحدر الدم عن رأسه لكنه علا وصار اكثر من رأس الجرح لاينقض وهذا خلاف ما في النوازل والاول عن الامام الثاني والثاني عن محمد رحمهما الله تعالٰى والنقض اقيس لان مزايلته عن مخرجه سيلان[1] اھ۔

قلت[ف] وانت تعلم انه قد انقلب عليه الامر في نسبة المذهبين الى حضرة الامامين۔

اقول[ف۲] وعجب منه ان عزا ما عزا للجامع الصغير جازما ثم قال والثاني اي عدم النقض عن محمد فان ما في الجامع الصغير مطلقا ان لم يكن ظاهرا انه قول ائمتنا الثلثة رضي الله تعالٰى عنهم فلا اقل من ان يكون قول محمد فكيف ينسبه اليه بعن۔ ثم لا تنظر الى قوله اقيس مع ما مر من تصحيحات عامة الائمة قول عدم النقض

سے خون ڈھلکا نہیں لیکن اوپر چڑھا اور سرِ زخم سے زیادہ ہوگیا تو ناقض نہیں ۔۔۔ یہ اس کے برخلاف ہے جو مجموع النوازل میں ہے ۔ اور اول امام ثانی سے مروی ہے اور دوم امام محمد سے روایت ہے رحمہما اللہ تعالٰی ۔۔۔ اور ناقض ہونا زیادہ قرین قیاس ہے اس لئے کہ خون کا اپنے مخرج سے جدا ہونا سیلان ہے اھ۔

قلت ناظر پر عیاں ہے کہ وجیز میں دونوں مذہب دونوں اماموں کی جانب منسوب کرنے میں معاملہ اُلٹ گیا ہے۔

اقول اور صاحب وجیز پر یہ بھی تعجب ہے کہ جامع صغیر کا حوالہ تو جزم کے ساتھ پیش کیا پھر بھی یہ لکھ دیا کہ "والثانی عن محمد" یعنی ناقض نہ ہونا امام محمد سے ایک روایت ہے حالانکہ جامع صغیر میں جو حکم مطلقاً بیان ہوا ہے ظاہر یہ ہے کہ وہ ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا قول اور مذہب ہے اگر ایسا نہ ہو تو بھی کم از کم وہ امام محمد کا قول تو ضرور ہے پھر امام محمد کی طرف اس کی نسبت بلفظ "عن" کیسے کر رہے ہیں (جس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ یہ ان کا قول اور مذہب نہیں بلکہ ان سے ایک روایت ہے ۱۲م)۔

ف: تطفل علی البزازیۃ۔

---

[1] الفتاوی البزازیۃ علٰی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۲

بلفظ هو الصحيح والاصح والمختار وغيرها، ويقطع النزاع ما رأيت في جواهر الاخلاطي وفي الفوائد المخصصة عن الذخيرة والتتارخانية ، ثلثتهم عن فتاوى خوارزم وفي الهندية عن المحيط واللفظ للاولى اذا لم يتحد رأس الجرح ولكن علا فصار اكبر من رأس الجرح لاينتقض وضوؤه والفتوى على عدم النقض في جنس هذه المسائل اھ، والله الموفق۔

الثالث ابو يوسف يجمع القئ اذا اتحد المجلس ولا يعتبر السبب وعكس محمد وقوله

پھر وجیز نے ناقض ہونے کو "اقیس" (زیادہ قرینِ قیاس) کہا قابلِ التفات نہیں کیونکہ اس کے مقابل میں ناقض نہ ہونے کے قول سے متعلق صحیح — اصح — مختار وغیرہ الفاظ سے عامہ ائمہ کی تصحیحات موجود ہیں جیسا کہ گزرا — اور قاطعِ نزاع وہ ہے جو میں نے جواہر الاخلاطی میں اور فوائد مخصصہ میں ذخیرہ و تاتارخانیہ کے حوالے سے دیکھا۔ ان تینوں میں فتاوٰی خوارزم سے نقل ہے اور ہندیہ میں بھی دیکھا کہ محیط سے منقول ہے۔ الفاظ اول کے ہیں، جب خون سرِ زخم سے نہ ڈھلکے لیکن اوپر چڑھ کر سرِ زخم سے بڑا ہو جائے تو ناقضِ وضو نہیں اور اس جنس کے مسائل میں فتوٰی عدمِ نقض ہی پر ہے اھ۔ واللہ الموفق۔

تنبیہ سوم (ف اگر منہ بھر ہو تو ناقضِ وضو ہے لیکن تھوڑی تھوڑی قے چند بار کرکے اتنی مقدار میں آئی کہ اگر سب یکجا ہو تو منہ بھر ہو جائے

ف: **مسئلہ** قے اگر منہ بھر کر ہو ناقضِ وضو ہے، پھر اگر چند بار میں تھوڑی تھوڑی آئے کہ سب ملانے سے منہ بھر کر ہو جائے تو اگر ایک ہی متلی سے آئی ہے وضو جاتا رہے گا اگرچہ مختلف جلسوں میں آئی ہو، اور اگر متلی تھم گئی تھی پھر دوسری متلی سے اور آئی تو ملائی نہ جائیگی اگرچہ ایک ہی مجلس میں آئی ہو۔

---

۱ جواہر الاخلاطی کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء (قلمی) ص ۲
الفوائد المخصصۃ رسالہ من رسائل ابن عابدین الفائدۃ الثامنۃ سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۶۲
الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۰

الاصح وتطابقت النقول ههنا على اعتبار المجلس قال في الحلية فعلى هذا يحتاج محمد رحمه الله تعالٰى الى الفرق، والله تعالٰى اعلم بذلك اھ[1]، واشار في ردالمحتار الى ما يحذو حذو جوابه فقال كانهم قاسوها على القئ ولما لم يكن هنا اختلاف سبب تعين اعتبار المجلس فتنبه اھ[2]۔

اقول هذا عجيب[ف] فان من

(اسے یکجا مان کر نقضِ وضو کا حکم ہوگا یا نہیں؟) امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ ایک نشست کے اندر چند بار میں جتنی قے آئی ہے سب یکجا مانی جائے گی خواہ ایک سبب یعنی ایک متلی سے آئی ہو یا چند سے۔ اور امام محمد کے نزدیک اس کے برعکس ہے (ایک متلی سے چند بار میں جتنی آئی ہے یکجا مانیں گے اگرچہ کئی مجلس اور کئی نشست میں ہو) ــــ اصح امام محمد کا قول ہے ــــ لیکن یہاں (یعنی چند بار آئے ہوئے خون سے متعلق) ساری روایات اس پر متفق ہیں کہ ایک مجلس کا اعتبار ہوگا (سبب ایک ہونے نہ ہونے کا کوئی ذکر و اعتبار نہیں) ــ حلیہ میں فرمایا: اس بنیاد پر امام محمد کو دونوں مقام میں وجہ فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی۔ واللہ تعالٰی اعلم بذلک اھ۔ اور علامہ شامی نے ردالمحتار میں ایک ایسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس اعتراض کے جواب کے طور پر جاری ہے وہ کہتے ہیں: گویا ان حضرات نے اسے قے پر قیاس کیا اور چونکہ یہاں اختلافِ سبب کا وجود ہی نہیں اس لئے مجلس ہی کا اعتبار متعین ہے ــــ تو اس پر متنبہ ہونا چاہئے اھ۔

اقول یہ عجیب ہے۔ اس لئے کہ قے

ف: معروضة على ش۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ باب نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۲

یعتبر السبب وھو الامام الربانی اذا وجد ما ھو علة حکم الجمع عندہ ثم لا یحکم بہ ویعدل عنہ الی ما قد سقط اعتبارہ عندہ لاجل ان العلة ذاتیة ھٰھنا ذاتیة ودوام العلة انما یقتضی دوام الحکم لا الغاءھا واسنادہ الی غیرھا۔

میں سبب کا اعتبار کرنے والے — امام ربانی محمد بن حسن شیبانی — کو جب وہاں ایک ایسی چیز (یعنی مجلس ونشست) مل رہی ہے جو ان کے نزدیک (ایک جگہ یعنی خون کے مسئلے میں) یکجائی کا حکم کرنے کی علت ہے تو اسی پر حکم کیوں نہیں رکھتے اور اسے چھوڑ کر ایک ایسی چیز (سبب اُوحتی) کو کیوں لیتے ہیں جس کا اعتبار ان کے نزدیک ساقط ہو چکا ہے (یعنی مسئلہ خون میں ۱۲ م) — (انھیں تو قے میں بھی مجلس کا اعتبار کرنا چاہئے) اس لئے کہ علت یہاں ذاتی ہے اور علت کا ذاتی ہونا اسی کا مقتضی ہے کہ حکم بھی ذاتی ہو، نہ اس کا کہ اسے لغو اور بے اثر ٹھہرا کر حکم کو کسی اور علت سے وابستہ کر دیا جائے۔

فان قیل قد یدوم السبب ھھنا شھورا ودھورا فکیف یجمع الاخر الی الاول۔

فان قیل (اگر یہ جواب دیا جائے کہ) یہاں (مسئلہ خون میں) سبب (زخم، پھوڑا وغیرہ) کبھی مہینوں اور زمانوں تک لگاتار رہ جاتا ہے تو آخر کو اول کے ساتھ کیسے یکجا کیا جائیگا؟

قلتُ ھذا اعتراف بان اتحاد السبب لا یقوم باقتضاء حکم الجمع فلو یکن فیہ دفع الایراد بل تسلیمہ۔

قلت (میں کہوں گا) یہ تو اس بات کا اعتراف ہے کہ سبب کا ایک ہونا اس قابل نہیں کہ حکم جمع کا مقتضی ہو۔ تو یہ میرے اعتراض کا جواب نہ ہوا بلکہ اس میں تو اسے تسلیم کر لیا گیا۔

لکنی **اقولُ** یتخالج صدری ما یدفع ھذا الایراد

اقول (میں کہتا ہوں) میرے دل میں ایک بات گردش کر رہی ہے جو اس جواب اور

ف: تطفل۵۹ علی الحلیة ومعروضة علی ش۔

جميعا ان شاء الله تعالى وهو انا
لا نسلم ههنا اتحاد السبب بل الروح
اذا احست بالم توجه لدفاعه فتتبعها
الريح والدم فلاجتماعها يحدث الورم
وتزداد الحرارة فينتقل اجتماع الدم
ههنا غيرات الطبيعة تضن
بالدم الصالح ان تدفعه
ولذلك اذا فصد المريض
يتقدم الدم الفاسد
خروجا وعن هذا كانت
الحجامة احب من الفصد
لان الفصد يشق العرق
فيثج الدم ثجا فمع
شدة تحفظ الطبيعة
على الدم الصالح تعجز
عن امساكه كليا لانه
بانفتاح مجراه يسيل
بطبعه سيلانا قويا، فمع
حجز الطبيعة يخرج
شئ من الصالح قهرا عليها
بخلاف الحجامة فان
الخروج فيها ضعيف فتتقوى
الطبيعة على احراز الصالح

اس اعتراض دونوں ہی کو دفع کر دینے والی
ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ وہ یہ کہ ہم یہاں (مسئلہ خون
میں) اتحادِ سبب نہیں مانتے ___ بلکہ حقیقت یہ ہے
کہ رُوح جب کسی تکلیف کا احساس کرتی ہے تو
اُس کے دفعیہ پر متوجہ ہوتی ہے۔ اِس میں ہوا اور
خون بھی اُس کے تابع ہو جاتے ہیں تو ان سب کے
مجتمع ہونے کی وجہ سے ورم پیدا ہو جاتا ہے اور
حرارت بڑھتی ہے تو اس جگہ خون کا اجتماع منتقل
ہو جاتا ہے مگر یہ ہے کہ طبیعت صالح خون کو بچانا
چاہتی ہے اور اسے دفع کرنا نہیں چاہتی ___
یہی وجہ ہے کہ جب مریض کو فصد لگائی جاتی ہے
(اس کی رگ کھول دی جاتی ہے) تو پہلے فاسد
خون باہر آتا ہے۔ اسی لئے سنگی لگانا فصد لگانے سے
بہتر ہوتا ہے کیوں کہ فصد رگ کو پھاڑ دیتی ہے جس
سے خون تیزی سے اُبل پڑتا ہے اور زور سے بہنے
لگتا ہے۔ اُس وقت طبیعت صالح خون کے شدید
تحفظ کے باوجود اُسے کلی طور پر روکنے سے بے بس
ہو جاتی ہے کیوں کہ بہنے کی راہ کھل جانے کی وجہ سے
خون طبعاً پوری قوت سے بہنے لگتا ہے اور طبیعت
کے روکنے کے باوجود کچھ صالح خون اسے مغلوب
کر کے باہر آجاتا ہے اور سنگی لگانے میں ایسا
نہیں ہوتا کیوں کہ خروج اس میں کمزور ہوتا ہے
جس کی وجہ سے طبیعت صالح خون کو مناسب طور پر

ثـ : تحقيق المصنف في اعتبار محمد المجلس لجمع الدم والسبب لجمع القيء.

كما ينبغى واذا كان الامر كذلك
لا تنبعث للطبيعة داعية دفع الدم
المنتقل الى هنا مع الروح
الا اذا عملت فيه الحرارة الملتهبة
من اجتماع الثلث الحارات
فينسفد بنضج يحصل له بعد
بلوغه كمال صلاحه وح تترك الطبيعة
الضبط به و يزداد التأذى
فتحب دفعه فتنفجر القرحة
فيجعل الدم يخرج على شاكلته
فى الحجامة دون الفصد
لان الانفتاح ههنا ايضا فى
الجلد لا فى العرق فيكون
خروجه بضعف لا بدفق
شديد بخلاف القدر
المتهئ منه للخروج وهو الذى
تحول مزاجه من الصلاح وعدل
قوامه للخروج اذا خرج خرج اعنى
تتعاقب اجزاؤه ولا ينبغى لبعضه
القعود خلف بعض حتى
يحصل بين خروج ابعاضه
طفرات و تخللات انقطاع
لان المقتضى موجود و
المانع مفقود فلا يزال
يخرج حتى ينتهى

بچا لینے کی قوت پا جاتی ہے ـــ جب معاملہ ایسا ہے
تو طبیعت کے لئے یہاں روح کے ساتھ منتقل
ہونے والے خون کو دفع کرنے کا کوئی داعیہ نہ پیدا
ہوگا مگر جب اس خون میں تینوں حار چیزوں کے مجتمع
ہونے سے بھڑک اٹھنے والی حرارت اثر انداز ہوگی
تو وہ کچھ پک جانے کی وجہ سے خراب ہو جائے گا
یہ پکنا خون کے کمال عمدگی و صلاح کی حد کو پہنچ جانے
کے بعد ہوگا ـــ اب طبیعت اس کا تحفظ چھوڑ
دے گی اور تکلیف بڑھے گی تو اسے دفع کرنا چاہے گی
پھوڑا اس وقت پھوٹ جائے گا جس کی وجہ سے
خون باہر آنے لگا اسی انداز میں جو سنگی لگانے کے
وقت ہوتا ہے ۔ اس تیز روانی کے طور پر نہیں جو
فصد لگانے میں ہوتی ہے ۔ اس لئے کہ یہاں بھی
جلد ہی کھلی ہے رگ نہیں کھلی ہے تو خروج آہستگی
اور ضعف کے ساتھ ہوگا ، شدت سے نہ ہوگا ـــ
ہاں یہ ہے کہ جس خون کا مزاج فاسد ہو چکا ہے
اور اس کا قوام باہر آنے پر مائل اور اسی کے لائق
ہو گیا ہے یہ اتنا خون جب نکلے گا تو نکلتا جائے گا
یعنی اس کے سارے اجزاء پے درپے باہر
نکلتے جائیں گے ۔ اور طبعاً یہ نہیں ہونا چاہیے کہ
ایک حصہ نکلنے کے بعد دوسرا حصہ اتنی دیر تھم رہے
کہ ان اجزاء کے باہر آنے کی مدت میں متعدد بار
انقطاع پیدا ہو اور درمیان میں خاصا توقف ہو جائے
اس لئے کہ (فاسد خون کے سارے اجزاء میں
خروج کا) مقتضی موجود ہے اور مانع مفقود ہے

ثم اذا كان الاذى باقيا بعد لاستنزال الروح تتوجه اليه فيجتذب الخارج دم آخر صالح ويمكث حتى يعرض له ما عرض لسالفه فيخرج كما خرج وهكذا۔

تو یہ خون نکلتا ہی رہے گا یہاں تک کہ ختم ہو جائے۔ پھر اگر تکلیف اب بھی باقی رہ گئی تو روح اس طرف متوجہ ہوتی رہے گی جس کے باعث دوسرا صالح خون اُس نکلے ہوئے خون کے بعد مجتمع ہو کر ٹھہریگا اس پر بھی وہ ساری حالتیں طاری ہوں گی جو اس کے پیش رَو پر طاری ہوئی تھیں تو یہ بھی ایک وقت باہر نکلے گا جیسے وہ نکلا تھا — اور یوں ہی معاملہ رہے گا۔

فظهر ان كل خروج بعد انقطاع من دون منع انما ينشؤ من سبب جديد فيجب ان لا يجمع الا ما تلاحق شيئا فشيئا كما ذكرنا وهو المعنى ان شاء الله تعالى اتحاد المجلس لان المجلس نفسه معتبر حتى اذا ابتدأ الدم فانتقل الانسان من فوره لا يجمع ما خرج هنا مع ما خرج ثم وان بقي جالسا كما هو طول النهار وخرج دم اول الصبح وانقطع ثم خرج شئ عند الغروب يجمع هذا مع الاول فان هذا بعيد من الفقه كل البعد۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ انقطاع کے بعد بغیر رکاوٹ کے پایا جانے والا ہر خروج کسی سبب جدید ہی سے پیدا ہوتا ہے تو لازم ہے کہ صرف وہ خون جمع کیا جائے جو مسلسل تھوڑا تھوڑا باہر آیا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا — اور اتحادِ مجلس سے یہی مقصود و مراد ہے — ان شاء اللہ تعالیٰ — یہ نہیں کہ بذاتِ خود مجلس کا اعتبار ہے۔ یہاں تک کہ جب خون نکلنا شروع ہوا اور آدمی فوراً جگہ بدل دے تو دوسری جگہ جو نکلے وہ پہلی جگہ نکلنے والے خون کے ساتھ جمع نہ کیا جائے (اور یہ کہا جائے کہ مجلس ایک نہ رہی) — اور اگر جہاں ہے وہیں دن بھر بیٹھا رہے اور کچھ خون صبح کے اوّل وقت نکل کر بند ہو جائے۔ پھر کچھ غروب کے وقت نکلے تو اس کو پہلے کے ساتھ جمع کیا جائے (اور کہا جائے کہ مجلس تو ایک ہی رہی لہذا دونوں یکجا ہوں گے) یہ تو فقاہت سے بالکل بعید ہے۔

وبالجملة علامة اتحاد

مختصر یہ کہ یہاں اتحادِ سبب کی علامت

السبب ههنا هو التلاحق واختلافه هو تخلل الانقطاع طبعا لا قسرا بخلاف القئ فان الطبيعة تحتاج فيه الى دفع الثقيل الذی ميله الطبعی الى الاسفل على خلاف طبعه الى جهة الاعلى فربما لا تقدر عليه الا تدريجا كما هو مرئی مشاهد فما دام الطبيعة فی الهيجان فهو سبب واحد وان تخلل الانقطاع فاذا سكنت ثم هاجت فهو سبب جديد هذا ما ظهر لفهمی القاصر فتأمل وتبصر فلعل بعضه يعرف وينكر۔

الرابع انما المنقول عن ائمة المذهب رضی اللہ تعالٰی عنہم فی النجس الخارج من غير السبيلين شرط السيلان ليس الا وفيه خلاف زفر وخلاف بينهم ان السيلان مجرد العلو او مع الانحدار ای

بچے کے بعد دیگرے مسلسل نکلنا ہے — اور اختلاف سبب کی علامت طبعاً — نہ جبراً — انقطاع کا درمیان میں حائل ہونا اور بیچ بیچ میں خون کا خود اپنی طبیعت سے بند ہوجانا ہے — اور قے میں ایسا نہیں — کیوں کہ اس میں وہ ثقیل جس کا طبعی میلان نیچے آنے کی طرف ہوتا ہے برخلاف طبع طبیعت اسے اوپر کی جانب دفع کرنے کی حاجت مند ہوتی ہے تو طبیعت زیادہ تر اس پر تدریجاً ہی قدرت پاتی ہے جیسا کہ یہ دیکھا اور مشاہدہ کیا گیا ہے۔ تو جب تک طبیعت ہیجان میں ہو یہ ایک سبب ہے — اور اگر بیچ میں انقطاع ہوگیا تو طبیعت میں جب سکون ہوجائے تو یہ سبب جدید ہے — یہ وہ ہے جو میرے فہم قاصر پر منکشف ہوا تو اس میں تامل اور نگاہِ غور کی ضرورت ہے ہوسکتا ہے اس میں کچھ معروف ہو اور کچھ نامعروف۔

تنبیہ چہارم ائمہ مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہم سے سبیلین (پیشاب، پاخانہ کے راستوں) کے علاوہ سے نکلنے والی نجس چیز کے بارے میں صرف سیلان (بہنے) کی شرط منقول ہے اور اس میں صرف امام زفر کا اختلاف ہے اور ان کے درمیان ایک اختلاف یہ ہے کہ سیلان صرف چڑھنے کا نام ہے یا چڑھنے اور ڈھلکنے

ف: مسئلہ تحقیق شریف ان النقض بالخروج الى ما یجب تطہیرہ لاما یندب خلافا للفتح والحلیۃ والبحر والشرنبلالی والطحطاوی والشامی۔

كما سمعت كل ذلك على هذا كانت كلماتهم حتى جاء الامام ابو الحسين احمد بن محمد القدوری رحمه الله تعالٰی فزاد فی الكتاب قيد التجاوز الٰی موضع يلحقه حكم التطهير ثم تظافرت عامة الكتب على اتباعه متونا وشروحا وفتاوٰی۔

قال فی المنية تفسير السيلان ان ينحدر عن رأس الجرح واما اذا علا عن رأس الجرح و لم ينحدر لا يكون سائلا وقال بعضهم اذا خرج وتجاوز الٰی موضع يلحقه حكم التطهير فهو سيلان (يعنی) اذا خرج الدم من رأسه الٰی انفه او اذنه ان سال الٰی موضع يجب تطهيره عند الاغتسال ينتقض والا فلا اھ[1]

قال المولٰی الحلبی فی شرحه الحلية هذا البعض هو الشيخ ابو الحسين القدوری ومن حذا حذوه اھ[2]

ثم الذی كانت تتوارد عليه كلماتهم من بعد ان المراد بحكم

دونوں کے مجموعے کا ــ جیسا کہ یہ سب آپ سن چکے ــ فقہاء کے کلمات اسی حد تک تھے یہاں تک کہ امام ابو الحسین احمد بن محمد قدوری رحمہ اللہ تعالٰی آئے تو انہوں نے اپنی کتاب میں ایک قید یہ بڑھائی کہ خون ایسی جگہ تجاوز کر جائے جسے (وضو یا غسل میں) پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ پھر متون، شروح اور فتاوٰی کی تقریباً ساری ہی کتابیں ان کے اتباع میں ہم نوا ہو گئیں۔

منیہ میں ہے: سیلان کی تفسیر یہ ہے کہ کہ خون سرِ زخم سے ڈھلک آئے اور اگر سرِ زخم سے اوپر چڑھے اور نیچے نہ ڈھلکے تو سائل (بہنے والا) نہ ہوگا۔ اور بعض نے کہا جب نکل کر ایسی جگہ تجاوز کر جائے جسے پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے تو یہ سیلان ہے ــ یعنی جب خون (مثلاً) اس کے سر سے ناک یا کان کی طرف نکلے اگر وہ ایسی جگہ بہہ جائے جس کو غسل کے وقت پاک کرنا واجب ہوتا ہے تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں اھ۔

شیخ حلبی نے اس کی شرح حلیہ میں فرمایا: یہ بعض، شیخ ابو الحسین قدوری اور ان کے متبع حضرات ہیں اھ۔

پھر اس کے بعد بعض حضرات کے کلمات کا اس پر توارد تھا کہ حکمِ تطہیر سے مراد وجوب ہے

---

[1] منیۃ المصلی کتاب الطہارت بیان نواقض الوضوء مکتبہ قادریہ لاہور ص ۹۰

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

التطهير هو الوجوب ولو في الغسل۔
كما افصح عنه في المنية۔
وقال العلامة ابراهيم الحلبي في شرحها الغنية (الى موضع يلحقه حكم التطهير) اى يجب تطهيره في الجملة في الوضوء او الغسل او ازالة النجاسة الحقيقية اھ۔[1]
وقال الحدادي في الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري قوله يلحقه حكم التطهير يعني يجب تطهيره في الحدث والجنابة حتى لو سال الدم الى ما لان من الانف نقض الوضوء اھ۔[2]
وقال الامام صدر الشريعة في شرح الوقاية (سال الى ما يطهر) اى الى موضع يجب تطهيره في الجملة اما في الوضوء او في الغسل اھ۔[3]
وقال سلطان الوزراء العلامة ابن كمال باشا في ايضاح الاصلاح (سال الى ما يطهر) اى الى موضع يجب ان يطهر في الوضوء او في الغسل بالغسل

اگرچہ غسل ہی میں ہو۔
(۱) جیسا کہ منیہ میں اسے صاف طور پر کہا۔
(۲) اور علامہ ابراہیم حلبی نے اس کی شرح غنیہ میں لکھا: (ایسی جگہ جس کی تطہیر کا حکم ہوتا ہے) یعنی فی الجملہ وضو یا غسل میں اسے پاک کرنا یا نجاست حقیقیہ (اس پر لگ جائے تو اس) کا دُور کرنا واجب ہوتا ہے اھ۔
(۳) اور حدادی نے مختصر قدوری کی شرح جوہرہ نیرہ میں لکھا: عبارت متن "یلحقه حکم التطهیر" (اسے تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے" — یعنی اسے حدث یا جنابت میں پاک کرنا واجب ہوتا ہے یہاں تک کہ خون اگر ناک کے نرم حصے تک بہہ آیا تو وضو ٹوٹ جائیگا اھ۔
(۴) امام صدر الشریعہ نے شرح وقایہ میں فرمایا: (ایسی جگہ بہہ جائے جسے پاک کیا جاتا ہے) یعنی ایسی جگہ جسے پاک کرنا فی الجملہ وضو یا غسل میں واجب ہوتا ہے اھ
(۵) سلطان الوزراء علامہ ابن کمال پاشا نے ایضاح الاصلاح میں لکھا: (ایسی جگہ بہہ جائے جسے پاک کیا جاتا ہے) یعنی ایسی جگہ جسے وضو یا غسل میں دھونے یا مسح کرنے کے ذریعہ پاک کرنا

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۱
[2] الجوہرۃ النیرۃ ″ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۹
[3] شرح الوقایۃ ″ نواقض الوضوء ″ ″ ″ ۱/[illegible]

او بالمسح آھ۔[1]

وقال العلامة اکمل الدین البابرتی فی العنایة شرح الہدایة "قولہ یلحقہ التطہیر المراد ان یجب تطہیرہ فی الجملة کما فی الجنابة حتی لو سال الدم من الرأس الی قصبة الانف انتقض الوضوء لان الاستنشاق فی الجنابة فرض اھ"[2]

وقال الامام فخر الدین الزیلعی فی تبیین الحقائق "غیر السبیلین اذا خرج منہا شیئ ووصل الی موضع یجب تطہیرہ فی الجنابة ونحوہ ینتقض الوضوء اھ"[3]

وقال الامام السید جلال الدین الکرلانی فی الکفایة اذا کان فی عینہ قرحة ووصل الدم منہا الی جانب آخر من عینہ فلاینتقض وضوءہ لانہ لم یصل الی موضع یجب غسلہ اھ[4]

وقال السید برہان الدین ابراہیم بن ابی بکر بن محمد بن الحسین الاخلاطی الحسینی فی جواہرہ "خروج الدم الی

واجب ہوتا ہے اھ۔

(۶) علامہ اکمل الدین بابرتی نے غایة شرح ہدایہ میں فرمایا، عبارت متن "اسے تطہیر لاحق ہوتی ہے" مراد یہ ہے کہ اسے پاک کرنا فی الجملہ واجب ہو جیسے جنابت میں ــ یہاں تک کہ اگر خون سر سے ناک کے بانسے کی طرف بہہ آیا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ جنابت کے اندر استنشاق (ناک میں پانی چڑھانا) فرض ہے اھ۔

(۷) امام فخر الدین زیلعی نے تبیین الحقائق میں فرمایا "جب غیر سبیلین سے کوئی نجس چیز نکلے اور ایسی جگہ پہنچ جائے جس کی تطہیر جنابت وغیرہ میں واجب ہوتی ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ۔

(۸) امام جلال الدین کرلانی کفایہ میں رقمطراز ہیں "اگر آنکھ میں پھنسی ہو اور خون اس سے نکل کر آنکھ ہی کی دوسری جانب پہنچ جائے تو وضو نہ ٹوٹے گا کیوں کہ وہ ایسی جگہ نہ پہنچا جسے دھونا واجب ہو اھ۔

(۹) سید برہان الدین ابراہیم بن ابی بکر محمد بن حسین اخلاطی حسینی جواہر میں لکھتے ہیں "کان کے وسط میں جس جگہ تک غسل کے اندر پانی

---

[1] فتح المعین بحوالہ ابن کمال باشا کتاب الطہارة — ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۴۰
[2] العنایة شرح الہدایة علی ہامش فتح القدیر — مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۳ و ۳۴
[3] تبیین الحقائق کتاب الطہارة — دار الکتب العلمیة بیروت ۱/۴۷
[4] الکفایة شرح الہدایة " — المکتبة النوریة الرضویة سکھر ۱/۳۴

وسط الاذن بحیث یجب ایصال الماء
الیه فی الاغتسال ناقض الوضوء[1] اھ۔

(10) وقال العلامة عبد العلی البرجندی
فی شرح النقایة قوله الی ما یطھر ای
الی موضع یجب تطھیرہ فی الغسل اھ[2]۔

(11) وقال الامام شیخ الاسلام بکر خواھر زادہ
فی مبسوطه علی ما نقل عنه فی
الفتح والبحر وغیرھما تورم رأس
الجرح فظھر به قیح ونحوہ لاینقض
مالم یجاوز الورم لانه لایجب
غسل موضع الورم فلم یتجاوز الی
موضع یلحقه حکم التطھیر[3] اھ۔

(12) وقال المولی حسام الدین السغناقی
فی النھایة اول شروح الھدایة
علی ما اثر عنه فی الحلیة فی شرح قوله
الی موضع یلحقه حکم التطھیر المراد
ان یجب تطھیرہ فی الجملة کما
فی الجنابة اھ[4]۔

(13) وھذا ھو المستفاد من معراج الدرایة
شرح الھدایة و(14) من الملتقط و(15) من الدرر

پہنچانا واجب ہوتا ہے وہاں تک خون نکل آنا
ناقضِ وضو ہے اھ۔

(۱۰) علامہ عبد العلی برجندی شرح نقایہ میں فرماتے
ہیں: "قوله الی ما یطھر — یعنی ایسی جگہ
جس کی تطہیر غسل میں واجب ہے۔" اھ

(۱۱) امام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ اپنی مبسوط
میں رقم فرماتے ہیں جیسا کہ اس سے فتح، بحر
وغیرہما میں نقل کیا ہے: "سرِ زخم ورم کر گیا اس
میں پیپ وغیرہ ظاہر ہوا تو جب تک ورم سے
وہ تجاوز نہ کرے ناقض نہیں۔ اس لئے کہ ورم
کی جگہ کو دھونا واجب نہیں تو ایسی جگہ تک تجاوز
نہ پایا گیا جسے تطہیر کا حکم لاحق ہو۔" اھ۔

(۱۲) حسام الدین سغناقی ہدایہ کی سب سے پہلی
شرح نہایہ میں جیسا کہ اس سے حلیہ میں نقل
کیا ہے عبارت متن "الی موضع یلحقه
حکم التطھیر" کی شرح میں لکھتے ہیں: "مراد یہ ہے
کہ اس کی تطہیر فی الجملہ واجب ہو جیسے جنابت
میں۔" اھ

(۱۳) یہی معراج الدرایہ شرح ہدایہ (۱۴) ملتقط
(۱۵) درر اور ان کے علاوہ کتابوں سے مستفاد ہے۔

---

[1] جواہر الاخلاطی کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضو قلمی ص ۹
[2] شرح النقایۃ للبرجندی کتاب الطہارۃ مطبع عالی نولکشور ۱/۲۱
[3] فتح القدیر کتاب الطہارۃ المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ سکھر ۱/۳۴
[4] النہایۃ

ومن غيرها وستود عليك نقولها إن شاء الله تعالى.

سب کی عبارتیں ان شاء اللہ تعالٰی آگے نقل ہوں گی۔

وبه جزم العلامة عمر بن نجيم في النهر الفائق.

(۱۶) اسی پر علامہ عمر بن نجیم نے النہر الفائق میں جزم کیا۔

وقال العلامة السيد ابو السعود الازهري في فتح الله المعين[1] نقلا عن ابيه السيد على الحسيني ان المراد بحكم التطهير وجوبه في الوضوء والغسل ولو بالمسح اهـ.

(۱۷) اور علامہ سید ابو السعود ازہری نے فتح اللہ المعین میں (۱۸) اپنے والد سید علی حسینی سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ "حکم تطہیر سے مراد اس کا وضو وغسل میں واجب ہونا ہے اگرچہ مسح ہی کے ذریعہ" اھ۔

فهذا ما استقر في اذهان العامة جيلا فجيلا غيران المحقق على الاطلاق الإمام الهمام كمال الدين محمد بن الهمام زاد الندب ايضا حيث يقول "لوخرج من جرح في العين دم فسال الى الجانب الأخر منها لاينتقض لانه لا يلحقه حكم هو وجوب التطهير او ندبه بخلاف ما لو نزل من الرأس الى مالان من الانف لانه يجب غسله في الجنابة ومن النجاسة فينتقض"[2] اهـ.

یہی بات عامہ علماء کے ذہن میں نسل در نسل ثبت رہی مگر محقق علی الاطلاق امام ہمام کمال الدین محمد بن الہمام نے مندوب ہونے کا بھی اضافہ کیا۔ وہ لکھتے ہیں: "اگر آنکھ کے اندر کسی زخم سے خون نکل کر آنکھ ہی کی دوسری جانب بہا تو وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ اسے تطہیر کے وجوب یا ندب کا حکم لاحق نہیں ہوتا بخلاف اس صورت کے جب خون سر سے ناک کے نرم حصے میں اتر آئے کیوں کہ اسے جنابت میں اور کوئی نجاست لگنے سے دھونا واجب ہوتا ہے تو وہ ناقض وضو ہوگا" اھ۔

وتبعه تلميذه المحقق في الحلية قائلا بعد نقله ما ياتي عن

اور ان کے تلمیذ محقق نے حلیہ میں ان کا اتباع کیا اور اتقانی کے حوالے سے آنے والی

---

[1] فتح اللہ المعین — کتاب الطہارۃ — ایچ ایم سعید کمپنی کراچی — ۱/۴۱

[2] فتح القدیر — فصل فی نواقض الوضوء — مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر — ۱/۳۴

26 الاتقانی" فعلی هذا المراد ان یتجاوز الی موضع یجب طهارته او تندب کما اشرنا الیه انفا[1] اھ۔

قلت[2] والاشارة فی قوله الی موضع یلحقه حکم التطهیر ای شرع فی حقه الحکم الذی هو التطهیر[3] اھ فان المشروع یعم المندوب۔

اقول[4] وربما یترشح هذا التعمیم من النهایة ایضا فانه مع تصریحه بان المراد الوجوب کما تقدم فرع علیه بقوله حتی لوسال الدم الی قصبة الانف انتقض الوضوء لان الاستنشاق فی الجنابة فرض وفی الوضوء سنة وکذلك فی المبسوط[5] اھ۔ فان الاستنان لولم یکف لکان ذکره عبثا الاان یقال المراد انه وان لم یکن فی الوضوء الاسنة لکنه فی الغسل فرض فتحقق التجاوز الی ما یجب تطهیره فی الجملة

عبارت نقل کرنے کے بعد لکھا: "تو اس بنا پر مراد یہ ہوگی کہ ایسی جگہ تجاوز کر جائے جس کی طہارت واجب یا مندوب ہوتی ہے ۔جیسا کہ اس کی جانب ہم نے ابھی اشارہ کیا" اھ۔

قلت اشارہ — الی موضع یلحقه حکم التطهیر کے تحت — ان کی اس عبارت میں ہے "یعنی اس کے حق میں مشروع ہے وہ حکم جو تطہیر ہے اھ" — اس لئے کہ مشروع، مندوب کو بھی شامل ہے۔

اقول یہ تعمیم نہایہ سے بھی کچھ مترشح ہوتی ہے ۔کیونکہ انہوں نے وجوب مراد ہونے کی تصریح مذکور کے باوجود اس پر تفریع میں یہ لکھا ہے: "یہاں تک کہ خون اگر ناک کے بانسے کی طرف بہہ آیا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ استنشاق جنابت میں فرض اور وضو میں سنت ہے — ایسا ہی مبسوط میں ہے" اھ۔ اس لئے کہ سنت ہونا اگر کافی نہ ہوتا تو اس کا تذکرہ عبث ہوتا ۔ مگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ وضو میں اگرچہ صرف سنت ہے لیکن غسل میں فرض ہے تو ایسی جگہ تجاوز متحقق ہوگیا جس کی تطہیر فی الجملہ واجب ہے تو اس جگہ (وضو میں سنت ہے

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " "

[3] النہایۃ

فتكون زيادة هذه الجملة تحقيقا لقوله ما سبق في الجملة وهذا هو الذي يتعين حمل كلامه عليه كيلا يخالف اٰخره اوله۔

کا اضافہ در اصل اس لفظ "فی الجملہ" کی تحقیق قرار پائے گا جو پہلے ان کی عبارت میں آگیا ہے ـــ اسی معنی پر ان کے کلام کو محمول کرنا متعین ہے تاکہ اس کا آخری حصہ ابتدائی حصے کے مخالف نہ ہو۔

ف

اقول وكذلك ظاهر كلام المحقق حيث اطلق تجاذب في الاول والاٰخر فانه عمم الندب ثم ذكر النزول الى ما لان و علله بوجوب غسله في الغسل ومعلوم ان المفهوم معتبر في كلمات العلماء، ولو كان الحكم عنده كذلك في النزول الى ما اشتد كان الظاهر ان يذكره ويعلله بندب غسله في الغسل والوضوء كي يكون مثالا لما زادت الندب ولا يوهم خلاف المراد لكنه رحمه الله تعالٰى لم يَرِبُّ من اتباع العامة فانهم انما صوروا المسألة هكذا كما ستعرفه ان شاء الله تعالٰى۔

اقول اسی طرح محقق علی الاطلاق کے بھی ظاہر کلام کے اندر اول وآخر کے درمیان کشمکش پائی جاتی ہے ـــ کیوں کہ پہلے انھوں نے حکم کو ندب کے لئے بھی عام کر دیا پھر ناک کے نرم حصے تک خون اُتر آنے کا ذکر کیا اور غسل میں اس کا دھونا واجب ہونے سے علت بیان کی ـــ اور معلوم ہے کہ کلماتِ علما میں مفہوم معتبر ہوتا ہے۔ اگر ان کے نزدیک ناک کے سخت حصے تک اتر آنے کا حکم ایسا ہی ہوتا تو ظاہر یہ تھا کہ اسے ذکر کرتے اور غسل و وضو میں اسے دھونے کے مندوب ہونے سے اس کی تعلیل فرماتے تاکہ جو لفظ "ندب" انھوں نے بڑھایا اس کی ایک مثال ہو جاتی اور خلافِ مقصود کا وہم نہ پیدا ہوتا ـــ لیکن حضرت محقق رحمہ اللہ تعالٰی نے عامّۂ علما کے اتباع سے کوئی مفر نہ دیکھا کیونکہ انھوں نے مسئلہ کی صورت اسی طرح رکھی ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی معلوم ہوگا۔

ف: تطفل ۴۵ على الفتح۔

ثم لم ار من تبعه بعده غير تلميذه حتى اتى المحقق البحر فشيد اركانه في بحره قائلاً "انما فسرنا الحكم بالاعم من الواجب و المندوب لان ما اشتد من الانف لا تجب طهارته اصلاً بل تندب لما ان المبالغة في الاستنشاق لغير الصائم مسنونة" وقد صرح في معراج الدراية وغيره بانه اذا نزل الدم الى قصبة الانف نقض، و في البدائع اذا نزل الدم الى صماخ الاذن يكون حدثا وفي الصحاح صماخ الاذن خرقها وليس ذلك الا لكونه يندب تطهيره في الغسل ونحوه، فقول بعضهم المراد ان يصل الى موضع تجب طهارته محمول على ان المراد بالوجوب الثبوت، وقول الحدادي اذا نزل الدم الى قصبة الانف لا ينقض محمول على انه لم يصل الى ما يسن ايصال الماء اليه في الاستنشاق

پھر ان کے بعد ان کی تبعیت کرنے والا ان کے تلمیذ صاحب حلبہ کے سوا کسی کو میں نے نہ دیکھا یہاں تک کہ محقق صاحب بحر آئے تو انھوں نے البحر الرائق میں اس کے ستون مضبوط کئے اور فرمایا: "ہم نے حکم کی تفسیر اس سے کی جو واجب اور مندوب دونوں کو عام ہے اس لئے کہ ناک کے سخت حصے کی طہارت بالکل (یعنی وضو اور غسل کسی میں بھی) واجب نہیں بلکہ مندوب ہے اس لئے کہ غیر روزہ دار کے لئے استنشاق میں مبالغہ (یعنی نرم حصے سے بڑھا کر سخت تک پانی چڑھا دینا) مندوب ہے ـــ اور معراج الدرایہ وغیرہ میں تصریح ہے کہ خون جب ناک کے بانسے تک اتر آئے تو ناقض وضو ہے ـــ اور بدائع میں ہے: خون جب صماخ گوش (کان کے سوراخ) تک اتر آئے تو حدث ثابت ہو جائے گا ـــ صحاح میں صماخ اذن کا معنی کان کا شگاف لکھا ہے ـــ اور یہ اسی لئے ہے کہ اس کی تطہیر غسل وغیرہ میں مندوب ہے ـــ تو بعض حضرات کا یہ فرمانا کہ "مراد ایسی جگہ پہنچنا ہے جس کی طہارت واجب ہے" ـــ اس پر محمول ہوگا کہ واجب ہونے کا مطلب ثابت ہونا ہے ـــ اور حدادی کی عبارت "اذا نزل الدم الی قصبۃ الانف لاینقض (خون جب ناک کے بانسے تک اتر آئے تو ناقض نہیں)" اس پر محمول ہوگی کہ اس جگہ تک نہ پہنچے جہاں استنشاق میں پانی پہنچانا

توفیقا بین العبارات وقول منیۃ قال اذا نزل الدم الی مالان من الانف نقض لایقتضی عدم النقض اذا وصل الی مااشتد منہ الا بالمفہوم والصریح بخلافہ وقد اوضحہ فی غایۃ البیان والعنایۃ والمراد بالوصول المذکور سیلانہ اھ[1]

اقول[ف] تاویلہ کلام الحدادی فی السراج الوھاج کانہ یرید بہ ان "الی" فی کلامہ لاخراج الغایۃ ای نزل الدم من الراس وانتھی الی مبدء مااشتد من الانف من دون ان ینزل منہ شیئ فیہ وھذا کان محتملا لولا ان الحدادی صرح فی مختصر سراجہ ان المراد بالحکم الوجوب وفرع علیہ تقیید الانتقاض بالنزول الی مالان کما تقدم وسیأتی عنہا ماھو انص واجلی

مسنون ہے تاکہ عبارتوں میں تطبیق ہوجائے ـــــ اور بعض حضرات کے کلام میں آیا ہے کہ "جب خون ناک کے نرم حصے تک اتر آئے تو ناقض وضو ہے" اس کا تقاضا یہ نہیں کہ جب سخت حصے تک پہنچے تو ناقض وضو نہیں مگر یہ کہ اس کا مفہوم لیا جائے حالانکہ صریح اس کے برخلاف ہے اور غایۃ البیان وعنایہ میں اسے واضح طور پر لکھا ہے۔ اور وصول (پہنچنا) جو مذکور ہوا اس سے مراد سیلان (بہنا) ہے اھ۔

اقول حدادی کی عبارت سراج وہاج کی جو تاویل کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب بحر یہ مراد لے رہے ہیں کہ عبارت سراج میں لفظ "الی" غایت کو خارج کرنے کیلئے ہے یعنی خون سر سے اُترے اور ناک کے سخت حصے کے شروع تک پہنچے خود اس حصے میں ذرا بھی نہ اُترے۔ یہ احتمال تو تھا اگر حدادی نے اپنی مختصر سراج میں یہ تصریح نہ کر دی ہوتی کہ حکم سے وجوب مراد ہے اور اس پر تفریع کرتے ہوئے وضو ٹوٹنے کو خون کے نرم حصے تک اتر آنے سے مقید نہ کیا ہوتا جیسا کہ گزرا اور آگے ان کی اس سے بھی زیادہ صریح اور روشن و

ف: تطفل[۵] علی البحر۔

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۱، ۳۲

وَرَدَّ اخوہ وتلمیذہ العلامۃ عمر فی النھر الفائق بقولہ "وھذا وھم وانّٰی یستدل بما فی المعراج وقد علل المسألۃ بما یمنع ھذا الاستخراج فقال ما لفظہ لو نزل الدم الی قصبۃ الانف انتقض بخلاف البول اذا نزل الی قصبۃ الذکر ولم یظھر فانہ لم یصل الی موضع یلحقہ حکم التطھیر وفی الانف وصل فان الاستنشاق فی الجنابۃ فرض کذا فی المبسوط اھ، وقد افصح ھذا التعلیل عن کون المراد بالقصبۃ ما لان منھا لانہ الذی یجب غسلہ فی الجنابۃ ولذا قال الشارح (ای شارح الکنز یرید الامام الزیلعی) لو نزل الدم من الانف انتقض وضوؤہ اذا وصل الی ما لان منہ لانہ یجب تطھیرہ وحمل الوجوب فی کلامہ علی الثبوت مما لا داعی الیہ وعلی ھذا فیجب ان یراد بالصماخ الخرق الذی یجب ایصال الماء الیہ فی الجنابۃ وبھذا ظھر ان کلامھم مناف لتلک الزیادۃ[1] اھ کلام النھر۔

واضح عبارت آرہی ہے۔ صاحبِ بحر کی تردید میں ان کے برادر اور تلمیذ علامہ عمر نے النہر الفائق میں یہ لکھا ہے: "یہ وہم ہے اور معراج کی عبارت سے استدلال کیا، جبکہ اس میں مسئلہ کی تعلیل ان الفاظ سے بیان ہوئی ہے جو یہ مطلب لینے سے مانع ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں، خون اگر ناک کے بانسے تک اُتر آئے تو وضو ٹوٹ جائے گا، برخلاف اس صورت کے جب پیشاب ذکر کی نالی تک اُتر آئے اور ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسی جگہ نہ پہنچا جسے تطہیر کا حکم ہے اور ناک میں ایسی جگہ پہنچ گیا اس لئے کہ جنابت میں استنشاق فرض ہے، ایسا ہی مبسوط میں ہے اھ۔ اس تعلیل نے تو صاف بتادیا کہ بانسے سے مراد اس کا نرم حصہ ہے اس لئے کہ یہی وہ ہے جسے جنابت میں دھونا واجب ہے۔ اسی لئے شارح فرماتے ہیں (یعنی کنز الدقائق کے شارح مراد ہیں امام زیلعی)، اگر خون ناک سے اترا تو وضو ٹوٹ جائے گا جب اس کے نرم حصّے تک پہنچ گیا ہو اس لئے کہ اس کی تطہیر واجب ہے۔ اور ان کے کلام میں لفظِ وجوب کو معنی ثبوت پر محمول کرنے کا کوئی داعی نہیں۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ صماخ سے وہ شگاف مراد ہو جہاں جنابت میں پانی پہنچانا واجب ہے۔ اسی سے واضح ہوگیا کہ ان حضرات کی عبارتیں اُس اضافے (ندب) کے منافی ہیں اھ نہر کی عبارت ختم۔

---

[1] النہر الفائق کتاب الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۲

اقول[۹۱] کفی بابداء التوفیق
بین کلماتھم داعیا الیہ ان امکن
وکلام المعراج[ف۱] ان لم یثبت الزیادۃ
فلا ینفیھا وکلام الشارح[ف۲] انما ینافی
بلحاظ مفھوم المخالفۃ وقد اجاب
عنہ البحر بان المفھوم
لایعارض الصریح فیجب عندہ
ان یراد ان المفھوم غیر مراد
کی لا تتعارض کلمات
الاسیاد۔

نعم[ف۳] فی الاستناد بالمعراج
منع ظاھر فان ظاھر قولہ نزل الی
قصبۃ الانف وان کان معنیین
التعمیم ما اشتد ومالان فان
بالنزول الی ما اشتد یتحقق
النزول الی القصبۃ قطعا وان
لم یصل الی المارن لکن یکدرہ تعلیلہ
اخرا بافتراض الاستنشاق کما
ذکرہ فی النھر۔

اقول[۹۲] لاسیما[ف۴] وقد ترک

اقول داعی ہونے کے لئے ان حضرات
کی عبارتوں میں بشرطِ امکان تطبیق پیدا کرنے کا
مقصد کافی ہے — اور معراج کی عبارت اگر اس
اضافہ کو ثابت نہیں کرتی تو اس کی تردید بھی نہیں
کرتی — اور شارح (امام زیلعی) کے کلام میں
مفہوم مخالفت کا لحاظ کیا جائے جب ہی وہ اس کے
منافی ہوگا۔ صاحبِ بحر اس کا جواب دے چکے
ہیں کہ مفہوم، صریح کے معارض و مقابل نہیں ہوتا تو
ان کے نزدیک ضروری ہے کہ مفہوم مراد نہ ہو تاکہ
ان حضرات کے کلام میں تعارض نہ ہو سکے۔

ہاں معراج سے استناد پر کھلا ہوا منع وارد
ہوتا ہے — اس لئے کہ ان کا ظاہر کلام
"ناک کے بانسے تک اترے" اگرچہ سخت و نرم
دونوں حصوں کی تعمیم کا افادہ کر رہا ہے کیونکہ سخت
حصے میں اترنے سے بھی بانسے میں اترنا قطعاً
متحقق ہو جاتا ہے اگرچہ نرم حصے تک نہ پہنچے لیکن
یہ تعمیم مکدر اور نامقبول ہو جاتی ہے جب آخر میں
وہ اس کی علت استنشاق کی فرضیت سے بیان
کرتے ہیں جیسا کہ نہر میں ذکر کیا۔

اقول ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ

ف۱: تطفل[۹۵] علی النھر
ف۲: تطفل[۹۶] اٰخر علیہ
ف۳: تطفل[۹۷] ثالث علیہ
ف۴: تطفل[۹۸] اٰخر علی البحر بتأیید کلام النھر۔

علی ما نقل فی النھر من کلام المبسوط لفظة وفی الوضوء سنة کما تقدم نقله عن الحلیة عن النھایة عن المبسوط فلو کانت مرادہ العموم لما ترك مایفیدہ واقتصر علی ما لایعطیه۔

مبسوط میں یہ الفاظ بھی تھے کہ "اور وضو میں سنت ہے" جیسا کہ حلیہ کی عبارت میں بواسطہ نہایہ، مبسوط سے نقل گزری لیکن جیسا کہ نہر نے نقل کیا معراج میں مبسوط کے وہ الفاظ ترک کر دیے ہیں تو اگر صاحب معراج کا مقصود عموم ہوتا تو اس کا افادہ کرنے والے الفاظ وہ ترک کرکے صرف اس قدر پہ اکتفا نہ کرتے جو عموم کا معنی نہیں دیتی۔

وانتصر العلامة الشامی للبحر الرائق فی منحة الخالق فقال "یتعین ان یحمل قول المعراج فان الاستنشاق فی الجنابة فرض علی معنی ان اصل الاستنشاق فرض وان یبقی اول کلامه علی ظاهرہ من غیر تاویل[1] الخ"

علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں البحر الرائق کی حمایت کی ہے اور لکھا ہے کہ "عبارت معراج، استنشاق جنابت میں فرض ہے" کو اصل استنشاق فرض ہونے کے معنی پر محمول کرنا اور اس کی ابتدائی عبارت کو بغیر کسی تاویل کے ظاہر پہ باقی رکھنا متعین ہے الخ۔

اقول: (ف) کیف یخالف بین محملیھما مع ان اٰخرہ علی اوله دلیل قال "لما یاتی قریبا عن غایة البیان ان النقض بالوصول الی قصبة الانف قول اصحابنا وان اشتراط الوصول الی مالان منه قول زفر[2] الخ"۔

اقول دونوں کے مطلب میں مخالفت کیسے ہوگی جبکہ آخر کلام کو اول کی دلیل بنایا ہے آگے اپنی تائید میں علامہ شامی یہ لکھتے ہیں، اس لئے کہ آگے غایۃ البیان کے حوالے سے آرہا ہے کہ ناک کے بانسے تک خون پہنچ آنے سے وضو ٹوٹ جانا ہمارے اصحاب کا قول ہے اور نرم حصے تک پہنچنے کی شرط امام زفر کا قول ہے الخ۔

ف: معروضة علی العلامة الشامی۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۱، ۳۲

[2] " " " " " ۱/۳۲

اقول ۹۵ ف۱ هذا کان له محمل لو ان المعراج کان هو المتفرد بهذا فکان یجب رد کلامه الی وفاق الجمهور مهما امکن لکن عامة الکتب مصرحة ههنا بتقیید النقض بالسیلان کما ستسمعه ان شاء الله تعالٰی فجعلهم جمیعا غافلین عما حکی الاتقانی فی غایة البیان فی غایة البعد غایة الامر ان یحمل علی اختلاف الروایات فانی یجب رد ما فی المعراج الی ما فی الغایة۔

اقول اس کا موقع تھا اگر تنہا صاحبِ معراج اس خصوص کے قائل ہوتے، ایسی صورت میں جہاں تک ہو سکے ان کے کلام کو جمہور کی موافقت کی جانب پھیرنا واجب ہوتا، لیکن عامہ کتب نے وضو ٹوٹنے کو نرم حصے تک پہنچنے سے صراحۃً مقید کیا ہے — جیسا کہ ان شاء اللہ آگے ان کی عبارتیں پیش ہوں گی — تو اتقانی نے غایۃ البیان میں جو حکایت کی ہے اس سے سب ہی کو غافل ٹھہرانا انتہائی بعید ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ اختلافِ روایات مانا جائے پھر عبارتِ معراج کو عبارتِ غایہ کی جانب پھیرنا کیسے ضروری ہوگا۔

ثم ۹۶ ف۲ علی هذا ایضا انما کان السبیل ان یحمل کلامه اولا واٰخرا علی بیان ما اذا نزل الی مالان والسکوت عما نزل الی ما اشتد کما اختاره البحر لا ان یجعل اٰخر کلامه مخالفا لاوله مع کونهما مطلبا ودلیلا۔

پھر اس بنیاد پر بھی راہ یہی تھی کہ کلامِ معراج اول و آخر دونوں جبکہ نرم حصے تک خون اترنے سے متعلق حکم کے بیان اور سخت حصے تک اترنے سے متعلق سکوت پر محمول کیا جائے جیسا کہ بحر نے اختیار کیا، نہ یہ کہ آخر کلام کو اول کے خلاف بنایا جائے باوجودیکہ ایک مدعا ہے دوسرا دلیل۔

قال ۹۷ وان قول من قال اذا وصل الی مالان منه لبیان الاتفاق وکان صاحب النهر لم یطلع علی ذلک

علامہ شامی آگے فرماتے ہیں، اور جس نے یہ لکھا ہے کہ "جب خون نرم حصے تک پہنچ جائے" اس کا مقصد ایسی صورت رکھنا ہے جس پر امام زفر کا بھی اتفاق ہو — شاید صاحبِ نہر

ف۱: معروضة اخری علی العلامة ش۔

ف۲: معروضة ثالثة علیه۔

حتی قال ماقال[1] اھ۔

اقول[9] هذا انما يتمشى في عبارة الهداية وفيها كلام الاتقاني دون سائر العبارات المتظافرة الا في بعضها بتعسف شديد هذا۔

ولنأت على ماذكر الاتقاني فاعلم ان الامام برهان الدين قال في الهداية في صدر الفصل المعاني الناقضة للوضوء كل مايخرج من السبيلين والدم والقيح اذاخرجا من البدن فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير[2] ثم ذكر مسائل القئ الى ان ذكر قئ الدم ثم قال ولونزل من الرأس الى مالان من الانف نقض بالاتفاق لوصوله الى موضع يلحقه حكم التطهير فيتحقق الخروج[3] اھ۔

قال العلامة الاتقاني قوله الى

اس (تصریح غایۃ البیان) سے آگاہ نہ ہوسکے اور وہ سب کہہ گئے اھ۔

اقول یہ توجیہ صرف ہدایہ کی عبارت میں چل سکتی ہے اسی کے بارے میں اتقانی کی گفتگو بھی ہے۔ دوسری بہت ساری عبارتوں میں یہ توجیہ نہیں ہوسکتی ہاں بعض میں شدید تکلف کے بعد ممکن ہے ___ یہ بحث تمام ہوئی۔

اب ہم اس پر آتے ہیں جو اتقانی نے ذکر کیا۔ پہلے یہ جان لیجئے کہ امام برہان الدین نے فصل نواقضِ وضو کے شروع میں فرمایا: "ہر وہ چیز جو سبیلین سے خارج ہو۔ اور خون اور پیپ جب یہ دونوں، بدن سے نکل کر کسی ایسی جگہ تجاوز کرجائیں جسے تطہیر کا حکم لاحق ہے" ___ پھر قے کے مسائل بیان کئے یہاں تک کہ خون کی قے کا ذکر کیا، پھر فرمایا: "اور اگر سر سے ناک کے اس حصے تک اُتر آئے جو نرم ہے تو بالاتفاق ناقضِ وضو ہے کیونکہ خون ایسی جگہ پہنچ گیا جس کی تطہیر کا حکم ہوتا ہے تو خروج متحقق ہوجائے گا"۔ اھ۔

علامہ اتقانی لکھتے ہیں: ان کی عبارت

ف: معروضة رابعة عليه۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

[2] الہدایۃ کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۸

[3] " " " " " " " " " ۱/۱۰

مالان من الانف ای الی المارن وما بمعنی الذی فان قلت لم قید بهذا القید مع ان الروایة مسطورة فی الکتب عن اصحابنا ان الدم اذا نزل الی قصبة الانف ینقض الوضوء ولا حاجة الی ان ینزل الی مالان من الانف فای فائدة فی هذا القید اذن سوی التکرار بلا فائدة لان هذا الحکم قد علم فی اول الفصل من قوله والدم والقیح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الی موضع یلحقه حکم التطهیر قلت بینا لاتفاق اصحابنا جمیعا لان عند زفر لا ینتقض الوضوء ما لم ینزل الدم الی مالان من الانف لعدم الظهور قبل ذلک اھ (قال فی المنحة بعد نقله) وھو شاھد قوی علی ما قاله (ای صاحب البحر) فلا تغتر بتزییف صاحب النهر، واللہ تعالی ولی التوفیق اھ[1]

وذکر مثل کلامه الذی نقلنا ھھنا مع قلیل زیادة فی رسالته الفوائد المخصصة واورد خلاصته

"الی مالان من الانف" — ناک کے اس حصے تک اتر آئے جو نرم ہے" اس سے مراد "مارن" (نرمہ) ہے۔ اور "ما" بمعنی الذی ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ یہ قید کیوں لگائی جب کہ ہمارے اصحاب کی کتابوں میں روایت یوں لکھی ہوئی ہے کہ خون جب ناک کے بانسے تک اتر آئے تو ناقض وضو ہے۔ اور اس کی ضرورت نہیں کہ ناک کے نرم حصے تک اترے ایسی صورت میں اس قید کا کیا فائدہ؟ سوا اس کے کہ بے سود تکرار ہو کیونکہ یہ حکم تو وہیں معلوم ہو گیا جو شروع فصل میں فرمایا "اور خون اور پیپ جب یہ بدن سے نکل کر کسی ایسی جگہ تجاوز کر جائیں جسے تطہیر کا حکم لاحق ہے" — تو میں کہوں گا یہ اس صورت کا بیان ہے جس میں ہمارے تمام اصحاب کا اتفاق ہے اس لئے کہ امام زفر کے نزدیک جب تک نرم حصے تک نہ اترے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے کہ اس سے پہلے ظہور ثابت نہیں ہوتا اھ اسے علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں نقل کرنے کے بعد فرمایا: یہ صاحب بحر کے کلام پر قوی شاہد ہے تو صاحب نہر کی تردید سے دھوکے میں نہیں پڑنا چاہئے۔ اور خدائے تعالٰی ہی توفیق کا مالک ہے اھ۔

اسی طرح کی بات علامہ شامی نے تھوڑے اضافے کے ساتھ اپنے رسالہ "الفوائد المخصصہ" میں بھی ذکر کی ہے — اس کا خلاصہ ردالمحتار

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

فی ردالمحتار وختمه بقوله "فهذا صریح فی ان المراد بالقصبة ما اشتد فاغتنم هذا التحریر المفید"[۱] اھ۔

اقول[۹۸] نعم[ف۱] هو صریح فی ان المراد فی تلك الروایه مااشتد اما عبارة المعراج التی فیها کلام البحر والنهر ولا مساغ فیها للحمل علی مااشتد للزوم الاختلاف بین الدلیل و المدعی کما علمت فالحق ان استناد البحر بها لیس فی محله۔

ثم اقول[۹۹] ان[ف۲] کان مراد الهدایة بالحکم الوجوب کما هو المتبادر من کلامه فانه انما جعله واصلا الی ما یلحقه حکم التطهیر بعد نزوله الی مالان فمعلوم ان المارن داخل من وجه وخارج من وجه یلحقه حکم التطهیر فی الغسل ولا یلحقه فی الوضوء فالتنصیص علی مثل هذا لایعد عبثا ولا تکرارا فیسقط سؤال الغایة من راسه۔

میں بھی لکھا ہے اور اسے اس عبارت پر ختم کیا ہے، "تو یہ اس بارے میں صریح ہے کہ بانسے سے مراد اس کا سخت حصہ ہے۔ اس منفرد تحریر کو غنیمت جانو" الخ

اقول ہاں یہ اس بارے میں صریح ہے کہ اس روایت میں سخت حصہ ہی مراد ہے۔ لیکن عبارتِ معراج جس میں بحر ونہر کی گفتگو ہے اسے "سخت حصے" پر محمول کرنے کی گنجائش نہیں اس لئے کہ دلیل اور دعوے کے درمیان اختلاف لازم آتا ہے، جیسا کہ معلوم ہوا۔ تو حق یہی ہے کہ اس سے بحر کا استناد بے جا ہے۔

ثم اقول اگر حکم سے ہدایہ کی مراد وجوب ہو جیسا کہ اس کی عبارت سے یہی متبادر ہے ـــــ کیونکہ اس میں خون کو نرم حصے تک پہنچنے کے بعد ہی اس جگہ تک پہنچنے والا قرار دیا ہے جسے حکم تطہیر لاحق ہوتا ہے ـــــ تو یہ معلوم ہے کہ نرمہ ایک طرح سے داخل ہے اور ایک طرح سے خارج ہے، غسل میں اسے تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے اور وضو میں لاحق نہیں ہوتا اس لئے ایسی چیز سے متعلق تصریح کر دینے کو بے فائدہ اور تکرار شمار نہ کیا جائے گا ـــــ تو غایۃ البیان کا اعتراض ہی سرے سے ساقط ہے۔

ف۱: معروضة خامسة علیه۔
ف۲: تطفل علی العلامة الاتقانی۔

۱؎ ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب نواقض الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۱

ف۱

وعلی هذا فالعجب من العلامة صاحب العناية رحمه الله تعالی حيث صرح ان المراد بالحکم الوجوب ثم تبع الغاية فی ايراد هذا السؤال والجواب وزاد ان قوله (ای قول الهداية) لوصوله الی موضع يلحقه حکم التطهير يعنی بالاتفاق لعدم الظهور قبل ذلك عند زفر[1] اھ

واعترضه العلامة سعدی افندی ف۲ فی حاشيته عليها قائلا فيه بحث[2] اھ ولم يبين وجهه۔

اقول وجه ف۲ النظر علی هذا التقرير ان ائمتنا الثلثة رضی الله تعالٰی عنهم يعتبرون السيلان الی ما يلحقه حکم التطهير ولو ندبا وزفر وان اجتزأ بمجرد الظهور لکن يجب عنده الوصول الی ما هو ظاهر البدن اذ لا ظهور قبل ذلك فما دام السيل فی ما اشتد

اس تفصیل کے پیش نظر علامہ صاحب عنایہ رحمہ اللہ تعالٰی پر تعجب ہے کہ انہوں نے حکم سے وجوب مراد ہونے کی تصریح کی پھر بھی یہ اعتراض و جواب ذکر کرنے میں غایۃ البیان کی پیروی کر لی اور مزید یہ لکھا کہ "عبارت ہدایہ "لوصوله الخ" کیونکہ خون ایسی جگہ پہنچ گیا جس کی تطہیر کا حکم ہوتا ہے" ۔ اس سے مراد یہ کہ ایسی جگہ پہنچ گیا جس کی تطہیر کا حکم بالاتفاق ہے۔ کیونکہ نرم حصے تک پہنچنے سے پہلے امام زفر کے نزدیک ظہور ثابت نہیں ہوتا اھ۔

اس پر علامہ سعدی آفندی نے اپنے حاشیہ عنایہ میں یہ کہہ کر اعتراض کیا کہ "اس میں بحث ہے"۔ اور وجہ بحث بیان نہ کی۔

اقول اس تقدیر پر صورت تقریر یہ ہوگی کہ ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم اس جگہ بہنے کا اعتبار کرتے ہیں جسے تطہیر کا حکم ہو اگرچہ بطور ندب ہو۔ اور امام زفر نے اگرچہ خون بہنے کے بجائے صرف ظاہر ہونے پر اکتفا کیا ہے لیکن ان کے نزدیک ایسی جگہ پہنچنا واجب ہے جو ظاہر بدن ہو کیونکہ ظہور اس سے پہلے ہوگا ہی نہیں۔ تو خون جب تک

ف۱: تطفل ۲۹ علی العنایۃ۔

ف۲: تطفل ۳۰ علی العلامۃ سعدی افندی۔

---

[1] العنایۃ شرح الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲

[2] حاشیۃ سعدی آفندی " " " " " " " " " " " " " " " "

من الانف سائلا فيه غير واصل الى مالان يتحقق الناقض عند الائمة لندب غسله فی الغسل والوضوء لا عند الامام زفر لانه ما اشتد ليس من ظاهر البدن عند احد فلا يتحقق الظهور اما اذا تجاوز حتى اذا وصل الى الحروف الاول مما لان فقد تحقق الناقض على القولين اما على قول الائمة فظاهر واما على قول زفر فلظهوره على ظاهر البدن فيتحقق الخروج۔

فقوله لوصوله الخ يعنى بالاتفاق فان مراد زفر بالوصول مجرد الظهور ومايلحقه حكم التطهير ظاهر البدن ومراد الائمة بالوصول السيلان ومايلحقه التطهير ماشرع تطهيره ولو ندبا فاذا وصل الى هنا حصل الوصول بالمعنيين الى ما يطهر على القولين وهذا تقرير صاف وان لابحث فيه و لاغبار عليه۔

بقى الفحص عن الرواية **اقول** لا نمترى ان صاحب الغاية ثقة الى الغاية وقد اعتمد كلامه فی العناية وجزم به فی الحلية حتى حكم باعتماده على صاحب المنية و

ناک کے سخت حصے میں بہہ رہا ہے نرم حصے تک پہنچا نہیں ہے اس وقت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناقض متحقق ہے اس لئے کہ غسل ووضو میں اس حصے کو دھونا مندوب ہے جبکہ امام زفر کے نزدیک ناقض متحقق نہیں کیونکہ سخت حصہ کسی کے نزدیک ظاہر بدن میں شمار نہیں تو ظہور ثابت نہیں لیکن جب ذرا آگے بڑھ کر نرم حصے کے پہلے کنارے تک پہنچ جائے تو دونوں ہی قول پر ناقض متحقق ہوگیا۔ قول ائمہ پر تو ظاہر ہے۔ اور قول امام زفر پر اس لئے کہ خون ظاہر بدن پر ظاہر ہوگیا تو خروج متحقق ہوجائے گا۔

اب کلام عنایہ میں جو آیا کہ فقولہ لوصولہ الخ یعنی بالاتفاق اس کا مطلب واضح ہے اس لئے کہ پہنچنے سے امام زفر کی مراد محض ظاہر ہونا ہے اور "جسے حکم تطہیر لاحق ہے" سے ان کی مراد ظاہر بدن ہے۔ اور پہنچنے سے ائمہ کی مراد بہنا ہے اور "جسے حکم تطہیر لاحق ہے" سے ان کی مراد وہ جس کی تطہیر مشروع ہے اگرچہ ندب کے طور پر ہو تو خون جب نرم حصے تک پہنچ گیا تو دونوں قول کے مطابق جسے حکم تطہیر لاحق ہے اس تک پہنچنے کا دونوں معنی حاصل ہوگیا ــــ یہ صاف واضح تقریر ہے جس میں نہ کوئی بحث ہے اور نہ اس پر کوئی غبار ہے۔

اب رہی روایت کی تفتیش **اقول** ہم اس میں شک نہیں رکھتے کہ صاحب غایہ نہایت درجہ ثقہ ہیں، ان کے کلام پر صاحب عنایہ نے اعتماد کیا، اور اس پر صاحب حلیہ نے جزم کیا یہاں تک کہ ان پر اعتماد کرکے صاحب غنیہ، اور

علی من ھو اجل واکبر اعنی الامام برھان الدین محمود صاحب الذخیرۃ انھما مشیا ھھنا علی قول زفر۔

لکن الذی رأیتہ فیما بیدی من الکتب ھو المشی علی التقیید والحکم علیھم جمیعا انھم اغفلوا المذھب ومشوا علی قول زفر فی غایۃ الاشکال۔

وقد اسمعناک نصوص المنیۃ والجوھرۃ والتبیین ومعراج الدرایۃ بل والفتح والعنایۃ والنھایۃ وفی الجوھرۃ ایضا لوسال الدم الی مالان من الانف والاذن مسدودۃ نقض[1] اھ وفیھا ایضا احترز بقولہ حکم التطھیر عن داخل العین وباطن الجرح وقصبۃ الانف[2] اھ وفی خزانۃ المفتین للامام السمعانی رامزا علی ما فی نسختی خ للخلاصۃ اذا دخل اصبعہ فی انفہ فدمیت اصبعہ ان نزل الدم من قصبۃ الانف نقض وان کانت من داخل الانف لا[3] اھ

ان سے بھی برتر وبزرگ امام برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ کے خلاف فیصلہ کردیا کہ یہ دونوں حضرات یہاں امام زفر کے قول پر چلے گئے ہیں۔

لیکن مجھے جو کتابیں دستیاب ہیں ان میں میں نے تقیید ہی پر مشی پائی۔ اور سب کے خلاف یہ فیصلہ کرنا کہ یہ حضرات مذہب کو براہِ غفلت چھوڑ کر امام زفر کے قول پر چلے گئے، انتہائی مشکل امر ہے۔

ہم (۱) منیہ (۲) جوہرہ (۳) تبیین (۴) معراج الدرایہ (۵) بلکہ فتح القدیر (۶) عنایہ (۷) اور نہایہ کی عبارتیں پیش کرچکے ہیں، اور جوہرہ میں یہ دو عبارتیں اور ہیں:

(ﺍ) اگر ناک بند ہے اور خون ناک کے نرم حصے تک بہہ آیا تو وضو ٹوٹ گیا۔

(ب) حکم تطہیر کہہ کر آنکھ کے اندرونی حصے، زخم کے اندرونی حصے اور ناک کے بانسے سے احتراز کیا ہے اھ۔

(۸) امام سمعانی کی خزانۃ المفتین میں جیسا کہ میرے نسخے میں ہے خلاصہ کے حوالہ کے لئے خ کا رمز دے کر نقل کیا ہے "ناک میں انگلی ڈالی انگلی خون آلود ہوگئی، اگر خون ناک کے بانسے سے اترا ہے تو ناقض ہے اور اگر ناک کے داخلی حصے سے اترا ہے تو نہیں" اھ

[1] الجوہرۃ النیرۃ کتاب الطہارۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۹
[2] " " " " " " " " "
[3] خزانۃ المفتین " " " فصل فی نواقض الوضوء (قلمی) ۱/۴

(۹) وفیہا رمز ن للنوازل الدم اذا نزل الی مالان من الانف نقض[1] اھ، (۱۰) وفی جامع الرموز اذا نزل الدم الی الانف فسد مالان منه حتی لاینزل فانه لاینقض[2] اھ (۱۱) وقال الامام الاجل محمود فی الذخیرة علی ما نقل عنہا فی الحلیة وعن ابی ھریرة رضی اللہ تعالٰی عنه انه ادخل اصبعه فی انفه فلما اخرجه رأی علی انملته دما فمسحه ثم قام فصلی وتاویله عندنا اذا بالغ حتی جاوز مالان من انفه الی ما صلب وکان الدم فیما صلب من انفه وکان قلیلا بحیث لوترکه لاینزل الی موضع اللین فمثله لیس بناقض[3] اھ (۱۲) وکذلک صرح به الامام الشہید ناصر الدین محمد بن یوسف الحسینی فی الملتقط (۱۳) قال فی الہندیة لو نزل الدم من الرأس الی موضع یلحقه حکم التطہیر من الانف والاذنین نقض الوضوء کذا فی المحیط

(۹) اور اسی میں نوازل کے لیے "ن" کا رمز لگا کر نقل کیا ہے: "جب ناک کے نرم حصے تک اتر آئے تو ناقض ہے" اھ

(۱۰) اور جامع الرموز میں ہے: "خون ناک کی طرف اترا تو نرم حصے کو کسی چیز سے بند کر دیا تاکہ اس میں نہ اتر آئے تو ایسی صورت میں وضو نہ ٹوٹے گا" اھ۔

(۱۱) امام محمود ذخیرہ میں فرماتے ہیں جیسا کہ حلیہ میں ذخیرہ سے نقل کیا ہے: "حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے ناک میں انگلی ڈال کر نکالی تو پورے پر خون نظر آیا اسے پونچھ دیا پھر اٹھ کر نماز ادا کی — ہمارے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب انگلی ناک کے اندر داخل کرنے میں مبالغہ کیا یہاں تک کہ نرم حصے سے تجاوز کرکے سخت حصے تک پہنچ گئی، سخت حصے میں خون تھا، اور اتنا قلیل تھا کہ چھوڑ دینے پر نرم حصے تک نہ اترتا تو ایسی صورت میں وہ خون ناقض نہیں" اھ۔

(۱۲) اسی طرح امام شہید ناصر الدین محمد بن یوسف حسینی نے ملتقط میں اس کی صراحت فرمائی۔

(۱۳) ہندیہ میں ہے: "اگر خون سر سے ناک یا کانوں کی ایسی جگہ تک اتر آیا جسے پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے تو وضو ٹوٹ گیا۔ ایسا ہی محیط میں ہے"

---

[1] خزانة المفتین کتاب الطہارة فصل فی نواقض الوضوء (قلمی) ۱/۴
[2] جامع الرموز " مکتبة الاسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/۳۴
[3] الذخیرة

والموضع الذی یلحقه حکم التطهیر من الانف مالان منه کذا فی الملتقط[1]۔

اور ناک کی وہ جگہ جسے پاک کرنے کا حکم ہوتا ہے اس کا نرم حصّہ ہے۔ ایسا ہی ملتقط میں ہے اھ۔

وقال الامام الاجل فقیه النفس فی الخانیة لو نزل الدم من الرأس الی مالان من الانف ولم یظهر علی الارنبة نقض الوضوء[2]۔

(۱۴) امام جلیل فقیہ النفس خانیہ میں فرماتے ہیں: خون اگر سر سے ناک کے نرم حصّے تک اتر آیا اور بانسے کے اوپر ظاہر نہ ہوا تو وضو ٹوٹ گیا اھ۔

وقال البرجندی مستشکلا عبارة النقایة سال الی مایطهر مانصه یخدشه انه اذا خرج الدم من اقصی الانف وسال حتی بلغ مالان منه ولم یسل علیه ینبغی علی هذا ان یکون ناقضا لانه خرج الی مایطهر وسال ولیس کذلك الا ان یقال المراد من النجس النجس بالفعل ومثل هذا الدم لیس بنجس بالفعل او یقال المراد انه سال بعد الخروج الی مایطهر علی ما هو المتبادر من العبارة[3] اھ۔

(۱۵) برجندی نے عبارت نقایہ "سال الی مایطہر — ایسی جگہ بہا جس کی تطہیر ہوتی ہے" پر اشکال پیش کرتے ہوئے کہا: یہ اس بات سے مخدوش ہو رہی ہے کہ جب خون ناک کے آخری سرے سے نکلا اور بہہ کر نرم حصّے تک پہنچا اور اس پر نہ بہا تو اس بنیاد پر چاہئے کہ وہ ناقض ہو اس لئے کہ وہ ایسی جگہ کی طرف نکلا اور بہا جس کی تطہیر ہوتی ہے — حالانکہ وہ ناقض نہیں ہے — مگر یہ کہا جائے کہ نجس سے مراد نجس بالفعل ہے اور ایسا خون بالفعل نجس نہیں۔ یا یہ کہا جائے کہ وہ نکلنے کے بعد ایسی جگہ کی طرف بہا جس کی تطہیر ہوتی ہے جیسا کہ عبارت سے متبادر ہے اھ۔

وقال العلامة مولی خسرو فی الدرر قوله الی مایطهر احتراز عما اذا سال الدم الی ما فوق مالان من الانف بخلاف ما اذا سال الی المالان لان الاستنشاق

(۱۶) علامہ مولٰی خسرو نے درر الحکام میں فرمایا: عبارت متن "الی مایطہر" میں اس صورت سے احتراز ہے جب خون ناک کے نرمے سے اوپر تک بہہ آئے بخلاف اس صورت کے جب نرمے

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۱
[2] فتاوی قاضی خاں " فصل فیما ینقض الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/۱۸
[3] شرح النقایۃ للبرجندی کتاب الطہارۃ نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

27 فی الجنابۃ فرض اھ[1]۔

تک بہہ آئے اس لئے کہ استنشاق جنابت میں فرض ہے[1] اھ

اقول ف[1] والعجب من العلامۃ الجلیل ابی الاخلاص حسن بن عمار الشرنبلالی حیث حاول فی غنیتہ تحویل ھذا التصریح الی ما اختارہ تبعا للفتح والبحر من ان الحکم یعم الندب حیث قال فی مراقیہ[2] السیلان فی غیر السبیلین بتجاوز النجاسۃ الی محل یطلب تطھیرہ ولو ندبا فلا ینقض دم سال داخل العین بخلاف ما صلب من الانف اھ۔

اقول علامہ جلیل ابوالاخلاص حسن بن عمار شرنبلالی پر تعجب ہے کہ انھوں نے اپنے حاشیہ غنیہ ذوی الاحکام میں اس کی تصریح کو فتح اور بحر کی تبعیت میں اپنے اختیار کردہ اس مسلک کی طرف پھیرنے کی کوشش کی ہے کہ حکم، ندب کو بھی شامل ہے کیونکہ انھوں نے مراقی الفلاح میں لکھا ہے "سبیلین کے علاوہ میں سیلان کا معنٰی یوں ثابت ہوگا کہ نجاست ایسی جگہ تجاوز کرجائے جس کی تطہیر مطلوب ہوتی ہے اگرچہ ندب کے طور پر ہو تو آنکھ کے اندر بہنے والا خون ناقض نہیں بخلاف اس کے جو ناک کے سخت حصے میں بہے اھ۔

فقال رحمہ اللہ تعالٰی قولہ عما اذا سال الدم الی ما فوق مارن الانف یعنی احترازا عما قرب من الارنبۃ فان غسلہ مسنون فینتقض الوضوء بسیلان الدم فیہ[3] اھ۔

تو وہ عبارت درر کے تحت غنیہ میں یوں لکھتے ہیں "ان کا قول" اس صورت سے احتراز ہے جب خون ناک کے نرمہ سے اوپر تک بہہ آئے" اس سے مراد آخری سرا ہے وہ نہیں جو نرم حصے سے قریب ہے کیونکہ اس کا دھونا مسنون ہے تو اس کے اندر خون بہنے سے وضو ٹوٹ جائے گا اھ۔

ف: تطفل[1] علی العلامۃ الشرنبلالی۔

---

[1] الدرر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطہارۃ نواقض الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۳
[2] مراقی الفلاح " " " دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۴۷
[3] غنیۃ ذوی الاحکام علی ہامش درر الحکام " نواقض الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۳

27/27

وانت تعلم ان ھذا تبدیل لاتاویل وبالجملۃ عامۃ الکتب علی ما تری نعم فی الخلاصۃ ان رعف فنزل الدم الی قصبۃ انفہ نقض وضوءہ[1] وفی البزازیۃ نزول الرعاف الی قصبۃ الانف ناقض[2] اھ وظاھرہ کما قدمنا یعم ما صلب لکن البزازیۃ کانہا خلاصۃ الخلاصۃ کما یظھر علی من طالعھما واذا کان فی الخلاصۃ ما نقل عنہا فی خزانۃ المفتین علی ما فی نسختی ظھر مرادھا لکن لم اجدہ فی نسخ الخلاصۃ وقد وجدت نسخھا مختلفات بنقص وزیادۃ قلیلا وتقدیم وتاخیر کثیرا، فاللہ تعالٰی اعلم۔

ناظر پر عیاں ہے کہ یہ تبدیل ہے تاویل نہیں ــــ الحاصل عامۂ کتب تقیید پر ہیں جیسا کہ سامنے ہے۔ ہاں خلاصہ میں یہ لکھا ہے "اگر نکسیر پھوٹی اور خون ناک کے بانسے تک اُتر آیا تو وضو ٹوٹ گیا" اھ۔ اور بزازیہ میں ہے: ناک کے بانسے تک نکسیر اتر آنا ناقض وضو ہے اھ۔ ان عبارتوں کا ظاہر جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا سخت حصے کو بھی شامل ہے۔ لیکن بزازیہ، خلاصہ کا گویا خلاصہ ہے جیسا کہ دونوں کا مطالعہ کرنے والے پر ظاہر ہے اور جب خلاصہ میں وہ عبارت ہے جو خزانۃ المفتین میں اس سے نقل ہوئی جیسا کہ خزانہ کے میرے نسخہ میں ہے تو خلاصہ کی مراد ظاہر ہے لیکن یہ عبارت خلاصہ کے میرے نسخے میں نہ ملی۔ اور میں نے اس کے نسخے بہت مختلف پائے ہیں جن میں کہیں کہیں کمی بیشی کا فرق ہوتا ہے اور تقدیم وتاخیر کا فرق تو بہت ملتا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

ولعلک تقول ما الذی تحصل تلک النقول والام آل الامر فی اختلاف البحر والنھر وھل ثمہ ما یکشف الغمۃ **اقول** کان باب التوفیق مفتوحا کما اشرنا الی بعضہ لولا ان مع البحر روایۃ الاتقانی

شاید آپ کہیں ان نقول کا حاصل اور بحر ونہر کے اختلاف میں انجام کار کیا ہوا؟ کیا یہاں کوئی ایسی صورت بھی ہے جس سے یہ مشکل حل ہو؟ **اقول** تطبیق کا دروازہ تو کھلا ہوا تھا ــــ جیسا کہ ہم نے کچھ تطبیق کا اشارہ بھی کیا ــــ اگر بحر کی ہمنوائی میں اتقانی کی روایت

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۵
[2] الفتاوٰی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۲

مع تبعية العناية وجزم الحلية
وهو مفسر لا يقبل التاويل و
يقرب منه نص الفتح بتعميم الندب
ومع النهر ما اسلفنا من كثرة النصوص
في كلتا المسألتين القصر
على الوجوب والتقييد بالمارن
وفيها سبعة نصوص مفسرات ابيات
عن التاويل كلام الذخيرة والملتقط
والخزانة عن الخلاصة وثالث عبارات
الجوهرة والبرجندي وجامع الرموز و
الدرر فلا امكان للتطبيق والحمل على
اختلاف الرواية ايسر من نسبة احد
الفريقين الى الخطاء والغلط والغفلة
والشطط فالذي تحرر عندي ان
ههنا عن ائمتنا الثلثة رضي الله تعالى
عنهم روايتين، رواية النقض بالسيلان
في ما صلب وان لم يصل الى مالان
وهي التي عرفناها باعتماد اتقان الاتقاني و
عليها يجب تعميم الحكم الندب وهو
الذي اختاره في الفتح والحلية
والبحر والمراقي وتبعهم الطحطاوي
ورد المحتار والاخرى عدم
النقض الا بالسيلان فيما لان
وهي الرواية الشهيرة الشائعة
في الكتب الكثيرة وعليها يقتصر

نہ ہوئی جب کہ عنایہ نے بھی اس کی پیروی کی ہے اور
حلیہ نے اس پر جزم بھی کیا ہے ـــ یہ ایسی مفسّر
ہے جس میں تاویل نہیں ہوسکتی ـ اس سے قریب
ندب کو شامل کرنے میں فتح کی تصریح ہے ـــ اور
نہر کی موافقت میں وجوب پر اکتفا اور نرمہ کی تقیید
دونوں ہی مسئلوں میں نصوص کی وہ کثرت ہے جو
ہم پیش کرچکے ـــ ان میں سات نصوص مفسّر
ناقابلِ تاویل ہیں عبارات ذخیرہ، ملتقط، خزانۃ
المفتین عن الخلاصہ، جوہرہ کی تیسری عبارت، برجندی،
جامع الرموز، درر کی عبارتیں ـــ تو تطبیق کا کوئی
امکان نہیں ـــ اب ایک فریق کی جانب غلطی و
خطا اور زیادتی وغفلت کی نسبت کرنے سے آسان
یہ ہے کہ اختلافِ روایت مان لیا جائے تو میرے
نزدیک واضح بات یہ ہے کہ یہاں ہمارے تینوں
ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم سے دو روایتیں ہیں ـــ
ایک روایت یہ کہ سخت حصے کے اندر بہنے سے وضو
ٹوٹ جائیگا اگرچہ نرم حصے تک نہ پہنچے ـــ یہ وہ
روایت ہے جو اتقانی کے اتقان اور پختہ کاری پر
اعتماد سے ہمیں دریافت ہوئی، اس کی بنیاد پر
حکم میں ندب کو بھی شامل کرنا ضروری ہے ـ اسی کو
فتح القدیر، حلیہ، البحر الرائق اور مراقی الفلاح
میں اختیار کیا اور انہی کا طحطاوی اور رد المحتار
نے اتباع کیا ـــ دوسری روایت یہ کہ جب تک
نرم حصے میں نہ بہے وضو نہ ٹوٹے گا ـــ یہی روایت
کثیر کتابوں میں عام اور مشہور ہے ـ اس کی بنیاد

الحکم علی الوجوب ولا یبقی داع اصلا الی تعمیم الندب وھو الذی مشی علیہ الاکثرون فاذن الثانی اکثر واشھر واظھر وایسر غیر ان مراعاۃ الاول احوط کما قال السید الطحطاوی فی حاشیۃ الدر بعد نقل کلامی البحر والنھر اقول ما فی البحر احوط فتامل[1] اھ وصورۃ السیلان فیما اشتد مع عدم النزول الی المارن نادرۃ لاعلینا ان نعمل فیھا بالاحوط فلذا اجنحت الیہ جنوحا ما تبعا لھؤلاء المحققین الجلۃ الکرام۔

اقول والثانی وان ظھر وجہہ فان الخروج الی ظاھر البدن شرط بالاتفاق قال صدر الشریعۃ المعتبر الخروج الی ما ھو ظاھر البدن شرعا[2] اھ وما صلب من الانف داخل فی الداخل خارج عن الخارج بالاتفاق ولذا لم یجب تطہیرہ فی الغسل ایضا فالاول ایضا لہ وجہ وذلک انا لما رأینا الشرع ندب الی غسلہ فی الغسل والوضوء

پر حکم، وجوب تک محدود رہے گا اور ندب کو شامل کرنے کا بالکل کوئی داعی نہ رہ جائے گا۔ اسی پر اکثر حضرات چلے ہیں۔ ایسی صورت میں ثانی اکثر، اشہر، اظہر اور ایسر ہے مگر یہ کہ اول کی رعایت احوط ہے جیسا کہ سید طحطاوی نے حاشیہ درمختار میں بحر و نہر کی عبارتیں نقل کرنے کے بعد لکھا: میں کہتا ہوں جو بحر میں ہے وہ احوط ہے، تو تامل کرو اھ — اور نرمے تک خون آئے بغیر صرف سخت حصے میں بہنے کی صورت بہت کم پیش آنے والی ہے۔ اس میں احوط پر عمل کرلینا کچھ ضرری نہیں۔ اسی لئے ان بزرگ محققین کی پیروی میں اس کی جانب میرا کچھ میلان ہوا۔

اقول ثانی کی وجہ تو ظاہر ہے — کیونکہ ظاہر بدن کی طرف نکلنا بالاتفاق شرط ہے — صدر الشریعہ فرماتے ہیں: معتبر اس حصہ بدن کی طرف نکلنا ہے جو شرع میں ظاہر قرار دیا گیا ہے اھ — اور ناک کا سخت حصہ بالاتفاق داخل بدن میں داخل اور خارج بدن سے خارج ہے اسی لئے غسل میں بھی اسے پاک کرنا واجب نہیں — مگر اول کی بھی ایک وجہ ہے، وہ یہ کہ جب ہم نے دیکھا کہ شریعت نے غسل اور وضو میں اس کا دھونا مندوب رکھا ہے

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۷۷
[2] شرح الوقایۃ کتاب الطہارۃ کون السائل الی ما یطہر ناقضا مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۱۷

علمنا ان له وجها الى الظاهر والاولوية بغسله كسائر الداخلات فاذا وجد السيلان فيه اوجبنا الوضوء للاحتياط نظرا الى ذلك الوجه هذا ما ظهر لي والله تعالى اعلم۔

اور اس کی دعوت وترغیب دی ہے تو اس سے ہمیں علم ہُوا کہ اس کا ایک رُخ ظاہر کی جانب بھی ہے ورنہ اس کا دھونا مندوب نہ ہوتا، جیسے دیگر داخلی حصّوں کا حال ہے۔ تو جب اس سخت حصّے میں سیلان پایا جائے تو اسی پر نظر کرتے ہوئے احتیاطاً ہم نے وضو واجب کہا۔ یہ مجھ پر ظاہر ہوا۔ اور خدائے برتر خوب جاننے والا ہے۔

وبالجملة انا العبد الضعيف اجد في اميل الى القول الثاني من حيث الدراية وشهرة الرواية معا لكن لاجل الاحتياط وتلك الرواية الهائلة القائلة ان الوجوب ثمه باتفاق ائمتنا الثلثة رضي الله تعالى عنهم احببت ميلا ما الى الاول وعلى توفيق الله المعول۔

الحاصل میں بندۂ ضعیف اپنے کو درایت اور شہرتِ روایت دونوں کی وجہ سے قول ثانی کی طرف مائل پاتا ہوں لیکن احتیاط کی وجہ سے اور اس عظیم روایت کی وجہ سے، جس میں یہ ہے کہ یہاں وجوب پر ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اتفاق ہے، میں نے اول کی طرف کچھ مائل ہونا پسند کیا ــــ اور خدا ہی کی توفیق پر بھروسہ ہے۔

ثم اقول ظهر لي الأن بتوفيق المنان على تعميم الحكم بالندب نقضان ف۱ احدهما تظافر ف۲ نصوص المذهب ان نزول شیئ الى الفرج الداخل لاينقض طهرا قط ما لم يجاوزه الى الفرج الخارج مع

ثم اقول ندب کے حکم کو عام کرنے پر خدا کی توفیق سے مجھ پر ابھی دو نقض منکشف ہوئے:

نقضِ اوّل: فرجِ داخل میں خون حیض وغیرہ کوئی نجاست اُتر آئے تو ناقضِ طہارت نہیں جب تک اس سے بڑھ کر فرجِ خارج تک نہ آجائے حالانکہ فرجِ داخل کو بطورِ ندب تطہیر کا حکم ہوتا ہے۔

ف۱: تطفل على الفتح والحلية والبحر والمراقي وط وش ۔

ف۲: مسئلہ فرجِ داخل میں خون حیض وغیرہ کوئی نجاست اُتر آئے جب تک اس کے منہ سے متجاوز ہوکر فرجِ خارج میں نہ آئے گی غسل یا وضو کچھ واجب نہ ہوگا۔

ان الفرج الداخل قد لحقه حکم التطهیر
ندبا وذلك حديث ام المؤمنين الصديقة
رضی الله تعالٰی عنها فی الصحیحین وغیرهما
ان امرأة من الانصار سألت النبی صلی الله
تعالٰی علیه وسلم عن غسلها من الحیض
فامرها صلی الله تعالٰی علیه وسلم
کیف تغتسل، ثم قال خذی فرصة من
مَسْك فتطهری بها (وهو بفتح المیم ای من
ادیم ورجحوه علی روایة الکسر وفی روایات
فرصة ممسکة ای خرقة خلقة
قد امسکت کثیرا قال الامام
التورپشتی "هذا القول امتن
واحسن واشبه بصورة الحال
ولو کان المعنی علی انها مطیبة لقال
فتطیبی ولانه صلی الله تعالٰی علیه وسلم
امرها بذلك لازالة الدم عند التطهیر
ولو کان لازالة الرائحة
لامرها بعد ازالة الدم

اس بارے میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی
عنہا کی حدیث صحیحین اور دوسری کتابوں میں آئی ہے
کہ انصار کی ایک عورت نے اپنے غسل حیض سے
متعلق نبی کریم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے سوال کیا
تو اسے حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے حکم دیا
کہ وہ کس طرح غسل کرے۔ پھر فرمایا: خذی
فرصة من مَسْك فتطهری بها (مَسْك
میم کے زبر کے ساتھ، یعنی صاف کیا ہوا چمڑا،
حضرات علماء نے زبر والی روایت پر اسے ترجیح
دی ہے۔ اور کچھ روایات میں فرصة ممسکة
ہے یعنی کوئی پرانا ٹکڑا جو زیادہ دنوں تک روکا گیا
ہو۔ امام تورپشتی نے فرمایا: یہ قول زیادہ مضبوط،
بہتر، اور صورت حال سے زیادہ مناسب ہے۔
اگر یہ معنی ہو کہ وہ ٹکڑا خوشبو آلود ہو تو فرماتے فتطیبی
اس کے ذریعہ خوشبو مل لو۔ دوسری وجہ یہ ہے
کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے انھیں
یہ حکم پاک کرنے کے وقت خون دور کرنے کے لئے
دیا۔ اگر یہ حکم بو دور کرنے کے لئے ہوتا تو خون صاف

ف: مسئلہ زن حائضہ کو مستحب ہے کہ بعد فراغ حیض جب غسل کرے ایک پرانے کپڑے سے
فرج داخل کے اندر سے خون کا اثر صاف کرلے۔

۱؎ صحیح البخاری کتاب الحیض باب دلك المرأة نفسها الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۵
صحیح مسلم " باب استحباب استعمال المغتسلة من الحیض الخ " " " " ۱/۱۵۰
مشکوٰة المصابیح باب الغسل الفصل الاول " " " " ص ۴۸

وتمامہ فی المرقاۃ[1] لمولٰنا علی القاری قالت کیف اتطھر بھا، فقال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم تطھری بھا، قالت کیف اتطھر بھا، فقال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سبحٰن اللہ تطھری بھا، قالت ام المؤمنین فاجتذبتھا الیّ فقلت تتبعی بھا اثر الدم[2] ام ای اجعلیھا فی الفرج وحیث اصابہ الدم للتنظیف[3] فقد امر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم المرأۃ تغتسل من محیضھا ان تطھر داخل فرجھا وتزیل عنہ الدم بفرصۃ ومعلوم ان حکم التطھیر یعم التطھیر من النجاسۃ الحقیقیۃ کالحکمیۃ وقد مر التنصیص بہ فی قول الفتح فیما لان من الانف

کرلینے کے بعد اسے کرنے کا حکم دیتے۔ پوری بات مولانا علی قاری کی مرقاۃ میں ہے) چرمے کا کوئی ٹکڑا لے کر اس سے پاکی حاصل کرو۔ عرض کیا: کیسے پاکی حاصل کروں؟ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: اس سے پاکی حاصل کرو۔ پھر عرض کیا: کیسے پاکی حاصل کروں؟ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: سبحان اللہ! اس سے پاکی حاصل کرو۔ اُمّ المومنین فرماتی ہیں: میں نے اس عورت کو اپنی طرف کھینچا اور کہا اس کے ذریعہ خون کے نشان تلاش کرو۔ یعنی اندرونِ فرج اور دوسری جگہ جہاں خون لگ گیا ہو اس سے صاف کرو ۔۔۔ تو حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے حیض سے غسل کرنے والی عورت کو یہ حکم دیا کہ داخل فرج کو پاک کرے اور کسی ٹکڑے کے ذریعہ اس سے خون دور کرے ۔۔۔ اور معلوم ہے کہ تطہیر کا حکم، نجاستِ حکمیہ کی طرح نجاستِ حقیقیہ سے تطہیر کو بھی شامل ہے ۔۔۔ اس سے متعلق فتح کی صراحت بھی گزر چکی اس میں ناک کے نرم

---

[1] مرقاۃ المفاتیح بحوالہ التورپشتی تحت حدیث ۴۳۷ المکتبۃ الحنفیہ کوئٹہ ۲/۱۳۰
کتاب المیسر شرح مصابیح السنۃ " " ۲۸۱ مکتبہ نزار مصطفی الباز مکۃ المکرمۃ ۱/۱۵۲
[2] صحیح البخاری کتاب الحیض باب دلک المرأۃ نفسہا الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۵
صحیح مسلم " " باب استحباب استعمال المغتسلۃ من الحیض " " " ۱/۵۰
مشکوٰۃ المصابیح باب الغسل قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۴۸
[3] مرقاۃ المفاتیح باب الغسل تحت الحدیث ۴۳۷ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/۱۳۲

انہ یجب غسلہ فی الجنابۃ ومن النجاسۃ فینتقض[1] اھ وفی الغنیۃ او فی ازالۃ النجاسۃ الحقیقیۃ[2] اھ وفی البحر مرادھم ان یتجاوز الی موضع تجب طہارتہ او تندب من بدن وثوب ومکان[3] اھ ولاشك ان مسح الدم من باطن الفرج بخرقۃ لیس الا لازالۃ النجاسۃ الحقیقیۃ ولذا عبر صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عنہ بالتطہیر وحکم التطہیر لایختص بالماء علا انا علمنا ان نظر الشارع ھٰھنا الی ازالۃ اثر الدم من الباطن فلاشك ان الماء ابلغ فیہ لاسیما بعد المسح بالخرقۃ کما عرفت فی الاستنجاء بالماء بعد المسح بالحجر ولذا اتت الروایۃ عن محرر المذھب محمد رحمہ اللہ تعالٰی فی اغتسال المرأۃ انہا ان لم تدخل اصبعہا

متعلق ہے کہ اسے جنابت میں اور نجاست سے دھونا واجب ہے تو اس میں خون اتر آنا ناقضِ وضو ہے اھ۔ غنیہ میں ہے: یا نجاستِ حقیقیہ کے ازالہ میں (حکمِ تطہیر ہو) اھ۔ البحر الرائق میں ہے کہ ایسی جگہ تجاوز کر جائے جس کی پاکی واجب یا مندوب ہے وہ جگہ بدن کی ہو یا کپڑے کی یا خارجی جگہ اھ ــــ اور اس میں شک نہیں کہ باطنِ فرج سے کسی کپڑے سے خون پونچھنا نجاستِ حقیقیہ دور کرنے ہی کے لئے ہے، اسی لئے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے تطہیر سے تعبیر فرمائی تو حکمِ تطہیر پانی ہی سے خاص نہیں ــــ علاوہ اِس کے کہ جب ہمیں معلوم ہے کہ نظرِ شارع یہاں اندر سے خون کا اثر دور کرنے پر ہے تو پانی یقیناً اس میں زیادہ کارگر ہوگا، خصوصاً پارچہ سے پونچھنے کے بعد، جیسا کہ پتھر سے پونچھنے کے بعد پانی سے استنجا کے بارے میں معلوم ہے۔ اسی لئے محررِ مذہب امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی سے عورت کے غسل کے بارے میں روایت آئی کہ اگر وہ فرج میں انگلی نہ لے جائے تو تنظیف نہ ہوگی۔

ف: غسل میں عورت کو مستحب ہے کہ فرج داخل کے اندر انگلی ڈال کر دھولے ہاں واجب نہیں بغیر اس کے بھی غسل اتر جائے گا۔

---

[1] فتح القدیر — کتاب الطہارۃ — المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ سکھر ۱/۴۳

[2] غنیۃ المستملی — فصل فی نواقض الوضوء — سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۱

[3] البحر الرائق — " — ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۱

فی فرجها فلیس بتنظیف کما فی رد المحتار[1]
عن التاتارخانیة وفهم منه الامر
بالوجوب فجعل المختار خلافه
قال الشامی وھو بعید[2] اھ قلت[ف] فانه
ان اراد الوجوب قال لیس بطهارة
ولم یقله وانما قال لیس بتنظیف
وما فی الدر وغیرہ[3] لا تدخل اصبعها
فی قبلها به یفتی[4] فمرادہ نفی
الوجوب کما فی رد المحتار عن
السید الحلبی عن العلامة الشرنبلالی
لاجرم ان قال فی الفتح
تغسل فرجها الخارج لانه
کالفم ولا یجب ادخالها
الاصبع فی قبلها وبه یفتی[5] اھ
ونفی الوجوب لا ینفی
الندب۔
والاخر وھو الاقوی والاظهر

جیسا کہ رد المحتار میں تاتارخانیہ سے نقل ہے۔
اور صاحب تاتارخانیہ نے اس سے وجوب سمجھا
اور مختار اس کے خلاف کو بتایا۔ علامہ شامی نے
کہا: وجوب کا معنی بعید ہے اھ **قلت** اس لئے
کہ اگر وجوب مراد ہوتا تو یہ کہتے کہ طہارت نہ ہوگی۔
یہ انھوں نے نہ کہا بلکہ صرف یہ کہا کہ تنظیف نہ ہوگی۔
اور درمختار وغیرہ میں جو لکھا ہے کہ: اپنی شرمگاہ میں
انگلی نہ لے جائے گی، اسی پر فتوی ہے۔ اس
کا مقصود وجوب کی نفی ہے، یعنی اس پر واجب
نہیں ہے جیسا کہ رد المحتار میں سید حلبی سے نقل
ہے وہ علامہ شرنبلالی سے ناقل ہیں اسی لئے فتح
میں ہے: عورت اپنی فرج خارج کو دھوئے اس
لئے کہ اس کا حکم منہ کی طرح ہے اور اس کا
شرمگاہ میں انگلی داخل کرنا واجب نہیں، اور
اسی پر فتوی ہے اھ —— اور وجوب کی نفی
سے مندوبیت کی نفی نہیں ہوتی۔
نقض دیگر —— یہ زیادہ قوی اور زیادہ ظاہر ہے

ف: تطفل[3] اخر علی العلماء الستة۔

---

[1] رد المحتار	کتاب الطهارة	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱/۱۰۳
[2] "	"	"	"
[3] الدر المختار	"	مطبع مجتبائی دہلی	۱/۲۸
[4] رد المحتار	"	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱/۱۰۳
[5] فتح القدیر	" فصل فی الغسل	مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر	۱/۵۰

اقول[ف۱] اجمعنا ان خروج شیئ الی الشرج لاینقض طهرا مالم یبرز وقد لحقه حکم التطهیر ندبا [ف۲]فان السنة للمستنجی ان یجلس افرج ما یکون ویرخی کی یظهر فیطھر مایبقی کامنا لولا الانفراج والارخاء۔

قال فی الحلیة اذا کان الاستنجاء بالماء من الغائط فلیجلس کافرج ما یکون مرخیا نفسه کل الارخاء لیظهر ما فی داخله من النجاسة فیزیله وان [ف۳]کان صائما ترك تکلف الارخاء[۱] — وقد بین المقدمتین معا فی الدر المختار باوجز لفظ حیث قال فی اٰخر فصل الاستنجاء

اقول اس پر ہمارا اجماع ہے کہ مخرج کی اندرونی سطح تک نجاست کا آجانا ناقض طہارت نہیں جب تک کنارے پر ظاہر نہ ہو۔ حالانکہ ندبًا اسے حکمِ تطہیر لاحق ہے۔ اس لئے کہ پاخانے سے استنجا کرنے والے کے لئے سنّت یہ ہے کہ جہاں تک ہوسکے پاؤں کشادہ کرکے اور ڈھیلا ہوکر بیٹھے اور ڈھیلا پن نہ ہونے کی صورت میں جو کچھ چھپا رہتا سب ظاہر ہوکر پاک ہوجائے۔

حلیہ میں ہے: "جب پاخانہ سے استنجاء پانی کے ذریعہ کرنا ہو تو جہاں تک ہوسکے کشادہ ہوکر اپنے کو پورے طور سے ڈھیلا کرکے بیٹھے تاکہ اندر رہ جانے والی نجاست ظاہر ہوجائے اور اسے زائل کردے۔ اگر روزہ دار ہو تو ڈھیلا ہونے کا تکلف ترک کردے" اھ — ان دونوں باتوں کو درمختار میں مختصر ترین لفظوں میں بیان کیا ہے اس طرح کہ فصل استنجاء کے آخر میں کہا: "باوضو

ف۱: مسئلہ نجاست اگر مخرج کی اندرونی سطح تک آجائے وضو نہ جائے گا جب تک کنارے پر ظاہر نہ ہو۔

ف۲: مسئلہ بڑے استنجے میں سنت یہ ہے کہ خوب پاؤں پھیلا کر بیٹھے اور سانس سے نیچے کو زور دے کہ جتنا حصہ مخرج کا ظاہر ہوسکے ظاہر ہوکر سب نجاست دُھل جائے۔

ف۳: مسئلہ یہ مسنون طریقہ کہ بڑے استنجے میں مذکور ہوا روزہ دار کے لئے نہیں وہ ایسا نہ کرے۔

---

[۱] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

استنجی[ف] المتوضئ ان علی وجہ السنۃ بان ارخی انتقض والا لا[۱] اھ

فافاد بالجملۃ الاولیٰ ان غسل داخل الدبر سنۃ و بالاخیرۃ ان النزول الیہ غیر ناقض مالم یبرز ولا اعلم فی ھاتین خلافا لاحد من علمائنا فاستقر بحمد اللہ تعالٰی عرش التحقیق علی ماکان علیہ الاکثرون کما ھو القاعدۃ المقررۃ ان الصواب مع الاکثر وقد تبین لک مما تقرر **فوائد**:

(۱) مرادھم بحکم التطہیر ھو الوجوب وکلامھم مناف لزیادۃ الندب کما افاد فی النھر لا لما قال بل لما افاض علی المھیمن المتعال۔

(۲) لایشترط فی النقض بما من غیر السبیلین الا الخروج بالسیلان علی ظاھر البدن ولو بالقوۃ فلا یستثنی من

نے استنجا کیا اگر بطور سنت ہو اس طرح کہ ڈھیلا رہے، تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں اھ۔

پہلے جملے سے یہ افادہ کیا کہ مقام کے اندرونی کنارے کو دھولینا سنت ہے اور بعد والے جملے سے یہ بتا دیا کہ وہاں نجاست اُتر آنے سے وضو نہ ٹوٹے گا جب تک کنارے پر ظاہر نہ ہو۔ میں نہیں جانتا کہ ان دونوں میں ہمارے علماء میں سے کسی کا کوئی اختلاف ہے۔ تو بحمدہٖ تعالٰی عرشِ تحقیق اُسی پر مستقر ہوا جس پر اکثر ہیں، جیسا کہ مقرر قاعدہ ہے کہ درستی وصواب اکثر کے ساتھ ہے۔ تقریر ماسبق سے چند **فوائد** روشن ہوئے:

(۱) حکمِ تطہیر سے ان حضرات کی مراد وجوب ہے اور ان کا کلام اضافہ ندب کے منافی ہے جیسا کہ نہر میں افادہ کیا اس کی وجہ وہ نہیں جو نہر میں بیان ہوئی بلکہ وہ جس کا میرے اوپر ربِ نگہبان و برتر نے فیضان کیا۔

(۲) غیر سبیلین سے نکلنے والی نجاست سے وضو ٹوٹنے میں صرف خروج کی شرط ہے اس طرح کہ ظاہر بدن پر اس کا سیلان ہو اگرچہ بالقوہ ہو۔ تو بدن کے ظاہر حتی

ف: مسئلہ بڑا استنجا ڈھیلوں سے کرکے وضو کرلیا اب یاد آیا کہ پانی سے نہ کیا تھا اگر پانی سے استنجا اُس مسنون طریقہ پر پاؤں پھیلا کر سانس کا زور نیچے کو دے کر کرے گا وضو جاتا رہے گا اور ویسے ہی کرے گا تو ہمارے نزدیک نہ جائے گا۔

---

[۱] الدر المختار کتاب الطہارۃ فصل الاستنجاء مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۷

الظاهر حسا الا داخل العین لانـه عــه

سے صرف اندرون چشم کا استثنا ہوگا کیوں کہ

عــه والیه یشیر کلام الفاضل یوسف چلپی تلمیذ العلامة مولٰی خسرو فی ذخیرۃ العقبٰی حیث قال "الخروج الٰی ما یطهر هو الانتقال من الباطن الٰی ما یجب تطهیرہ وان لم یصل الیه ولم یتلوث هو به، والمقصود من اعتبار قید الٰی ما یطهر الاحتراز عن الخروج الٰی ما یعد من ظاهر البدن حسا ولا یعد منه شرعا لحکمة شرعیة کداخل العین فانه لا یجب تطهیرہ، فالذی یخرج من بدن الانسان الٰی باطن العلقة والقراد خارج الٰی ما یجب تطهیرہ لا بمعنی انه لم یبق فی باطنه الحقیقی الذی هو تحت الجلدة و باطنه الشرعی الذی هو داخل العین[1] اهـ فالکاف فی قوله اولا کداخل العین کاف الاستقصاء بدلیل اٰخر کلامه وفیه من الفوائد ان المراد بالحکم الوجوب ۱۲ منه۔

اسی کی طرف علامہ مولٰی خسرو کے تلمیذ فاضل یوسف چلپی کی عبارت ذخیرۃ العقبٰی سے بھی اشارہ ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "خروج الٰی ما یطہر" یہ ہے کہ اندر سے ایسی جگہ کی طرف منتقل ہو جس کی تطہیر واجب ہے اگرچہ اس جگہ تک نہ پہنچے اور وہ اس سے آلودہ نہ ہو ــــ "الٰی ما یطہر" کی قید کے ذریعہ اس جگہ کی طرف خروج سے احتراز مقصود ہے جو حسًّا ظاہر بدن سے شمار ہو اور کسی شرعی حکمت کی وجہ سے ظاہر بدن سے نہ شمار ہو جیسے آنکھ کا اندرونی حصہ، کیوں کہ اس کی تطہیر واجب نہیں ۔ تو بدن انسان سے نکل کر جونک اور کِلّی کے پیٹ تک منتقل ہونے والا خون ایسی چیز کی طرف نکلنے والا ہے جس کی تطہیر واجب ہے، نہ اس معنی کے لحاظ سے کہ وہ اپنے حقیقی باطن میں نہ رہا جو زیر جلد ہے اور نہ شرعی باطن میں رہا جو داخل چشم ہے اھ ـــ تو کاف ان کے پہلے لفظ کداخل العین میں کاف استقصا ہے جس پر دلیل ان کا آخر کلام ہے۔ اس کلام سے ایک فائدہ یہ بھی حاصل ہوتا ہے کہ حکم سے مراد وجوب ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] ذخیرۃ العقبٰی کتاب الطہارۃ نولکشور کانپور انڈیا ۱/ ۲۲

ليس من الظاهر شرعا اصلا ودخل الباطن وخرجت القصبة وسيأتيك بعض مايتعلق بهذه الفائدة في التنبيه الخامس ان شاء الله تعالٰى وبقيد القوة دخل ما اذا افتصد فظهر الدم ولم يتلوث رأس الجرح وما اذا ترّب او اخذ بخرقة او مصّ[ف1] علق او قراد كبير من دمه مالو خرج لسال ولم يبق[ف2] حاجة الى زيادة المكان فيما يظهر كما فعل في الغنية والبحر لادخال صورة الفصد فورد عليه مالو سال الى نهر او وقع على عذرة او جلد خنزير الى غير ذلك وسقطت[ف3] المنازعات التي كانت مستمرة من زمن الامام صدر الشريعة الى عهد السيد الشامي في قولهم سال الى مايطهر، و

یہ ظاہر شرعی تو بالکل ہی نہیں —— اور ناک کا نرم حصّہ ظاہر بدن میں داخل رہا اور سخت حصہ خارج ٹھہرا، اس فائدہ سے متعلق کچھ باتیں ان شاء اللہ تعالٰی تنبیہ پنجم میں آئیں گی —— اور بالقوہ کی قید لگانے سے وہ صورت داخل ہوگئی کہ جب فصد لگائی تو خون اُبھرا اور سرِ زخم آلودہ نہ ہوا اور وہ صورت کہ خون پر مٹی ڈال دی یا کسی کپڑے میں جذب کرلیا یا کسی جونک یا بڑی کلّی نے اس کا اتنا خون چوس لیا کہ اگر خود نکلتا تو بہتا —— اور مایطھر کے تحت بیرونی جگہ کا اضافہ کرنے کی کوئی ضرورت نہ رہی جیسا کہ غنیہ اور بحر میں صورتِ فصد کو داخل کرنے کے لئے اضافہ کیا تھا تو اس پر ان صورتوں سے اعتراض ہوا جن میں خون جاکر کسی دریا میں بہا یا پاخانے پر یا خنزیر کی جلد پر گرا یا اور ایسی کسی چیز پر پڑا۔ اور وہ سارے نزاعات ساقط ہوگئے جو امام صدر الشریعہ کے زمانے سے علامہ شامی کے زمانے تک لفظ "سال الی مایطھر" کے تحت چلے آرہے تھے —— اور

ف۱: مسئلہ جونک یا بڑی کلّی بدن کو لپٹی، اگر اتنا خون چوس لیا کہ خود نکلتا تو بہہ جاتا تو وضو جاتا رہےگا، اور تھوڑا چُوسا یا چھوٹی کلّی تھی تو وضو نہ جائے گا، یوں ہی کھٹمل یا مچھر کے کاٹے سے وضو نہیں جاتا۔

ف۲: تطفل۲ علی الغنیۃ والبحر۔

ف۳: فصل منازعۃ طالت منذ مئین سنۃ۔

صارت العبارة الحسنة الصافية[ف۱] الوافية بحمد الله تعالٰی ما اقول[ش] ناقضه من غیر السبیلین کل نجس خرج منه وفیه قوۃ سیلانه علی ما ھو ظاھر البدن شرعا۔

(۳) لیس[ش] فی النزول الی ما صلب الانف نقض روایۃ واحدۃ کما اوھم الاتقانی وتبعه من تبعه[ف۲] ولا عدم النقض روایۃ واحدۃ کما زعم[ف۳] النھر بل ھما روایتان والثانی اشھر واظھر۔

(۴) لم تمش المنیۃ[ف۴] ولا الذخیرۃ علی قول زفر کما زعم المحقق فی الحلیۃ بل مشیا علی الروایۃ المشھورۃ۔

(۵) لاداعی لحمل الوجوب علی الثبوت کما ارتکب البحر بل ھو المراد علی اشھر الروایات۔

(۶) لامعنی لحمل القصبۃ فی کلام المعراج علی ما صلب کما فھم فی

عمدہ، بے غبار، مکمل عبارت بحمدہ تعالٰی یہ ہوتی جو میں کہتا ہوں: ناقض طہارت غیر سبیلین سے ہر وہ نجس ہے جو اس سے نکلے اور اس کے اندر اس پر بہنے کی قوت ہو جو شرعًا ظاہر بدن ہے۔

(۳) ناک کے سخت حصّے کی طرف خون اتر آنے میں صرف یہی ایک روایت نہیں کہ وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ علامہ اتقانی نے اپنے کلام سے یہ وہم پیدا کیا اور ان کی اتباع کرنے والوں نے ان کا اتباع کیا ــــ اور نہ یہی ایک روایت ہے کہ وضو نہ ٹوٹے گا جیسا کہ صاحب نہر کا خیال ہے۔ بلکہ یہ دونوں روایتیں ہیں اور ثانی زیادہ مشہور اور ظاہر ہے۔

(۴) منیہ اور ذخیرہ امام زفر کے قول پر گامزن نہیں جیسا کہ محقق حلبی کا حلیہ میں خیال ہے بلکہ دونوں روایت مشہورہ پر چلے ہیں۔

(۵) وجوب کو ثبوت پر محمول کرنے کا کوئی داعی نہیں جیسا کہ بحر نے اس تاویل کا ارتکاب کیا بلکہ اشہر روایات کے مطابق وجوب ہی مراد ہے۔

(۶) کلام معراج میں "بانسے" کو سخت حصے پر محمول کرنے کا کوئی معنی نہیں ــ جیسا کہ بحر میں

ف۱: افادۃ المصنف عبارۃ حسنۃ فی بیان الناقض من غیر السبیلین۔

ف۲: تطفل[ش] علی الاتقانی ومن تبعه۔

ف۳: تطفل[ش] علی النھر الفائق۔

ف۴: تطفل[ش] علی الحلیۃ۔

البحر وجزم به في منحة الخالق وردالمحتار بل مراده مالات كما افاده في النهر۔

(۷) وقع الخلط بين القولين والمشي على روايتين مختلفتين في العناية وشيء منه في الفتح اما النهاية فاجبنا عنها جوابا نفيسا۔

(۸) لاوجه لحمل كلام الحدادي على ما قال في البحر بل هو ماش على الرواية الشهيرة كما افصح عنه في الجوهرة النيرة۔

(۹) نفي النقض فيما صلب ليس بمحقق المفهوم كما فهم البحر بل عليه صرائح نصوص لامرد لها۔

(۱۰) لايجب حمل كلام الهداية على ما ذكر الاتقاني والعناية بل له محمل صحيح على الرواية الشهيرة ايضا من دون لزوم العبث والتكرار ذلك من فضل الله علينا والحمد لله العزيز الغفار۔

الخامس سبق الى خاطر بعض

سمجھا، اور منحۃ الخالق و ردالمحتار میں اس پر جزم کیا بلکہ اس سے مراد لزوم حصر ہے جیسا کہ نہر میں افادہ کیا۔

(۷) عنایہ میں دونوں قولوں کے درمیان تخلیط اور دونوں روایتوں پر مشی واقع ہوئی اور اس میں سے کچھ فتح القدیر میں بھی ہے۔ لیکن نہایہ سے متعلق ہم ایک نفیس جواب دے چکے ہیں۔

(۸) حدادی کے کلام کو اس پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں جو بحر میں کہا، بلکہ وہ روایت مشہورہ پر جاری ہے جیسا کہ جوہرہ نیرہ میں اسے صاف طور پر کہا۔

(۹) سخت حصے میں خون اترنے کی صورت میں وضو ٹوٹنے کی نفی محض مفہوم سے ثابت نہیں جیسا کہ بحر نے سمجھا، بلکہ اس پر صریح ناقابل تردید نصوص موجود ہیں۔

(۱۰) ہدایہ کی عبارت کو اتقانی اور عنایہ کے ذکر کردہ معنی پر محمول کرنا لازم نہیں بلکہ روایت مشہورہ پر بھی اس کا ایک صحیح مطلب ہے جس میں نہ عبث لازم آتا ہے نہ تکرار ہوتی ہے۔ یہ ہم پر خدا کا فضل ہے اور خدائے عزیز و غفار کا شکر ہے۔

تنبیہ پنجم ـ بعض متاخر شارحین و

ف۱: تطفل۳ علی البحر

ف۲: تحقیق شریف فی المراد بما یلحقه حکم التطهیر۔

المتأخرین من الشراح والمحشین ان المراد بما یلحقه حکم التطهیر ما یؤمر المکلف بایقاع تطهیره بالفعل قلت اى على فرض وقوع حدث او اصابة خبث اذ لولاه لما نقض فصد المتوضئ لعدم خروجه الى ما كان مامورا بتطهيره بالفعل فان جعل مامورا به بهذا الفصد كان دورا كما لا يخفى ويتفرع عليه انه ان تورم موضع من بدنه قدر كف مثلا وكان يضره اصابة الماء فانفجر من اعلاه وسال على الورم لا ينقض ما لم يجاوز موضع الورم لانه لا يؤمر بايقاع تطهيره بالفعل لمكان الضرر۔

محشین کو یہ خیال ہوا کہ "جسے حکم تطہیر لاحق ہے" سے مراد یہ ہے کہ مکلف بالفعل جسے پاک کرنے کا مامور ہے۔ قلت ان کا مطلب یہ ہے کہ بالفرض اسی وقت کوئی حدث واقع ہو یا کوئی نجاست لگ جائے تو اسے بروقت اس کو پاک کرنے کا حکم ہو ــــ اس لئے کہ اگر یہ نہ مانیں تو باوضو شخص کا فصد لگوانا ناقض وضو نہ ہو کیوں کہ ایسی جگہ کی طرف خون کا نکلنا نہ ہوا جسے پاک کرنے کا بالفعل اسے حکم رہا ہو ــــ اگر اسی فصد کے سبب اسے مامور مانیں تو دور لازم آئے گا جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ اسی خیال پر یہ بات متفرع ہوتی ہے کہ اگر اس کے بدن کی کسی جگہ مثلاً ہتھیلی برابر ورم ہو اور اس پر پانی لگنا ضرر رساں ہو، وہ ورم اوپر سے پھوٹا اور خون یا پیپ ورم پر بہا تو وہ ناقض وضو نہ ہو جب تک کہ جائے ورم سے تجاوز نہ کر جائے کیوں کہ ضرر کی وجہ سے بروقت اسے اس جگہ کو پاک کرنے کا حکم نہیں ہے۔

فی فتح الله المعین عن حاشیة العلامة نوح افندی قال بعض الفضلاء فی شرح الوقایة یعنی ابن ملک یفهم من قوله سال الی ما یطهر انه اذا کان له جراحة منبسطة بحیث یضر غسلها فان خرج الدم وسال علی الجراحة ولم یتجاوز الی موضع یجب غسله

فتح اللہ المعین میں حاشیہ علامہ نوح آفندی کے حوالے سے نقل ہے "بعض فضلا ــــ یعنی ابن ملک ــــ نے عبارت شرح وقایہ سے متعلق کہا لفظ "سال الی ما یطہر ــــ اس جگہ کی طرف بہے جسے پاک کیا جاتا ہے" ــــ سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر کسی کو پھیلی ہوئی جراحت ہے جس کا دھونا مضر ہے خون نکلا اور جراحت کے اوپر بہا، کسی ایسی جگہ نہ پہنچا جسے دھونا واجب ہے تو وضو نہ ٹوٹے گا،

24 لاینقض الوضوء کذا فی المشکلات[1] اھ۔

والیہ یشیر کلامہ ابیہ السید علی حیث قال السید الازھری "المراد بحکم التطھیر وجوبہ فی الوضوء و الغسل ولو بالمسح لینتظم ما اذا کانت الجراحۃ منبسطۃ بحیث یضر غسلھا فاذا خرج الدم و سال علی الجراحۃ ولم یتجاوزھا الی موضع یجب غسلہ فانہ ینقض لانہ سال الی موضع یلحقہ حکم التطھیر بالمسح علیہ للعذر کذا بخط شیخنا وانظر حکم ما لوضرہ المسح ایضا[2] الخ ثم نقل عن العلامۃ نوح افندی رد ما مر عن المشکلات بما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی ثم قال "وکلام القھستانی یشیر الی ما فی المشکلات ونصہ نزل الدم من الانف فسد مالان منہ ولم ینزل منہ شیئ اوتورم رأس الجرح فظھر بہ قیح اونحوہ ولم یتجاوز الورم لم ینقض[3] الخ۔

اقول اولا (ف) ان کان فی ھذا

ایسا ہی مشکلات میں ہے اھ۔

اسی کی طرف ان کے والد سید علی کے کلام سے بھی اشارہ ہو رہا ہے، سید ازہری فرماتے ہیں: حکم تطہیر سے مراد وجوب تطہیر وضو و غسل میں، اگرچہ مسح ہی کے ذریعہ ہو، تاکہ اسے بھی شامل ہو جب جراحت پھیلی ہوئی ہو اس کے دھونے میں ضرر ہو اگر خون نکل کر جراحت پر بہا اور ایسی جگہ نہ بڑھا جسے دھونا واجب ہو تو یہ ناقض ہے کیونکہ یہ ایسی جگہ بہا جسے عذر کے باعث مسح کے ذریعہ پاک کرنے کا حکم لاحق ہے — ایسا ہی ہمارے شیخ کی تحریر میں مرقوم ہے — اس صورت کا حکم قابل غور ہے جس میں مسح بھی ضرر دیتا ہو الخ — پھر علامہ نوح آفندی سے مشکلات کے سابقہ مضمون کی تردید نقل کی۔ یہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی آئے گی — پھر کہا: قہستانی کا کلام بھی مضمونِ مشکلات کی طرف اشارہ کر رہا ہے اس کی عبارت یہ ہے: ناک سے خون اترا تو اس کے نرم حصے کو بند کر دیا اور اس سے کچھ نیچے نہ آیا، یا سرِ زخم میں ورم ہو گیا اس میں پیپ وغیرہ ظاہر ہوئی اور ورم سے آگے نہ بڑھی تو ناقض نہیں الخ

اقول اولاً اگر اس کلام میں اس

تطفل اول

ف: تطفل علی السید ابی السعود۔

[1] فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۴۱
[2] " " " " " " ۱/ ۴۱
[3] " " " " " " ۱/ ۴۱ و ۴۲

28
28

الکلام اشارۃ الی ذلک فاستادہ للقہستانی من ابعاد النجعۃ فان الفرع مذکور فی البحر والفتح والمبسوط وغیرھا من جلۃ المعتمدات وقد قدمنا کلام الفتح ان فی مبسوط شیخ الاسلام تورم رأس الجرح فظہر به قیح و نحوہ لاینقض مالم یجاوز الورم[1] الخ۔

وثانیًا لااشارۃ فانھم انما فرضوا تورم رأس الجرح فالتجاوز عنه یکون بالانحدار وھو شرط النقض علی الصحیح المفتی به و لیس فی کلامھم ذکر ورم بسیط وسیع ینفجر رأسه فیسیل علی سطحه و لایجاوزہ الی الموضع الصحیح نعم انا اسعف بذکر ما وقفت علیه من کلام من یذھب او یمیل الیه ثم اذکر ما یفتح

طرف اشارہ ہے تو قہستانی کی طرف اس کی اسناد خوراک کی تلاش میں بہت دور نکل جانے کی طرح ہے اس لئے کہ یہ جزئیہ بحر، فتح، مبسوط وغیرہا معتمدات جلیلہ میں مذکور ہے۔ اور فتح کی یہ عبارت ہم پہلے نقل کرآئے ہیں کہ شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے "سرِ زخم پر ورم ہوگیا اس میں پیپ وغیرہ ظاہر ہوئی تو جب تک ورم سے تجاوز نہ کرے ناقض نہیں الخ۔"

ثانیًا اس میں کوئی اشارہ نہیں۔ اس لئے ان حضرات نے سرِ زخم کا ورم کرنا فرض کیا ہے اس سے (خون کا) تجاوز ڈھلکنے سے ہوگا۔ اور یہ صحیح مفتی بہ قول پر وضو ٹوٹنے کی شرط ہے۔ ان کے کلام میں ایسے ورم کا ذکر ہی نہیں جو پھیلا ہوا کشادہ ہو جس کا سر پھٹ جائے پھر خون یا پیپ اس کی سطح پر بہے اور اس سے تجاوز کرکے صحت والی جگہ نہ آئے، ہاں میں ان حضرات کا ذکر کروں گا جن کے بارے میں مجھے علم ہوا کہ یہ ان کا مذہب ہے یا اس طرف ان کا میلان ہے ... اس کے بعد

ف۱: تطفل آخر علیه۔

ف۲: مسئلہ ورم زیادہ جگہ میں پھیلا ہے اور اسے مسح بھی نقصان کرتا ہے اور وہ اوپر سے پھوٹا اور خون یا پیپ ورم در ورم پر بہا صحیح بدن کی طرف نہ بڑھا تو بعض کتب میں فرمایا وضو نہ گیا اور مصنف کی تحقیق کرجاتا رہے گا اور اگر اس ورم کو غسل یا مسح کرسکتے ہوں تو بالاتفاق ناقض وضو ہوگا۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۴

المولیٰ سبحانہ حتی لدیہ قال الامام الحلبی فی الحلیۃ "اذا انحدر الخارج عن رأس الجرح لکنہ لم یجاوز المحل المتورم وانما انحدر الی بعض ذلک المحل فانما لاینتقض اذا کان یضرہ غسل ذلک الموضع و مسحہ ایضاً اما اذا کان لایضرہ احدھما فینبغی انہ ینتقض لانہ یلحقہ حکم التطہیر اذ المسح تطہیر لہ شرعا کالغسل فلیتنبہ لذلک[1] اھ۔

وفی الفوائد المخصصۃ للعلامۃ الشامی عن المقاصد الممحصۃ فی بیان کی الحمصۃ لسیدی عبدالغنی انہ قال بعد نقلہ حد السیلان وما فیہ من الخلاف فالمفہوم من ھذہ العبارات ان الدم والقیح والصدید اذا علا علی الجرح ولم یسل عنہ الی موضع صحیح من البدن لاینقض الوضوء سواء کان الجرح کبیرا او صغیرا[2] (ثم قال بعد کلام) ویؤید ھذا ما فی خزانۃ الروایات فی الجراحۃ البسیطۃ اذا خرج الدم من جانب و تجاوز الی جانب اٰخر لکن لم یصل الی موضع صحیح فانہ

وہ ذکر کروں گا جو اپنی طرف سے مولیٰ تعالیٰ منکشف فرمائے گا۔ امام حلبی حلیہ میں لکھتے ہیں: سرِ زخم سے نکلنے والا (خون یا پیپ) ڈھلک آئے لیکن ورم کی ہوئی جگہ سے تجاوز نہ کرے بس اسی جگہ کے کسی حصے تک ڈھلک کر آیا ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا جب کہ اس شخص کو اس جگہ کا دھونا اور مسح کرنا ضرر دیتا ہو۔ اور اگر دھونے یا مسح کرنے میں ضرر نہ ہو تو اسے ناقض ہونا چاہئے اس لئے کہ اسے حکمِ تطہیر لاحق ہے کیونکہ مسح بھی دھونے کی طرح شرعاً اس کی تطہیر ہے۔ تو اس پر متنبہ رہنا چاہئے اھ۔

علامہ شامی کی فوائد مخصصہ میں سیدی عبدالغنی کی مقاصد ممحصہ کے حوالے سے آبلوں کے بیان میں ہے کہ انہوں نے سیلان کی تعریف اور اختلاف نقل کرنے کے بعد فرمایا: ان عبارتوں سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ خون، پیپ، پانی جب سرِ زخم پر چڑھے اور اس سے ہٹ کر بدن کی کسی تندرست جگہ نہ بہے تو وضو نہ ٹوٹے گا، خواہ زخم بڑا ہو یا چھوٹا۔ (پھر کچھ عبارت کے بعد لکھا) اس کی تائید پھیلی ہوئی جراحت سے متعلق خزانۃ الروایات کی اس عبارت سے ہوتی ہے: جب خون ایک جانب سے نکلے اور دوسری جانب تجاوز کرے لیکن کسی تندرست جگہ نہ پہنچے تو وہ ناقضِ وضو نہیں، اس لئے کہ

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] الفوائد المخصصۃ رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۶۳

لا ینقض الوضوء لانہ لم یصل الی موضع یلحقہ حکم التطہیر[1] اھ۔

ایسی جگہ نہ پہنچا جسے حکم تطہیر لاحق ہوا اھ۔

وفی الارکان الاربعۃ للمولی ملک العلماء بحر العلوم عبد العلی اللکنوی اذا خرج القیح من راس الجرح ولم یتجاوز ورم الجرح لا ینقض الطھارۃ ولا یکون نجسا[2] اھ۔

ملک العلماء بحر العلوم مولنا عبد العلی لکھنوی کی ارکان اربعہ میں ہے "جب سر زخم سے پیپ نکلے اور زخم کے ورم سے تجاوز نہ کرے تو طہارت نہ توڑیگا اور نہ نجس ہوگا[2] اھ۔

وفی رد المحتار عن السراج عن الینابیع الدم السائل علی الجراحۃ اذا لم یتجاوز قال بعضھم ھو طاھر حتی لو صلی رجل بجنبہ واصابہ منہ اکثر من قدر الدرھم جازت صلاتہ وبھذا اخذ الکرخی وھو الاظھر وقال بعضھم ھو نجس وھو قول محمد[3] اھ۔ قال الشامی ومقتضاہ انہ غیر ناقض لانہ بقی طاھرا بعد الاصابۃ وان المعتبر خروجہ الی محل یلحقہ حکم التطہیر من بدن صاحبہ فلیتامل[4] اھ۔

ردالمحتار میں سراج وہاج سے اس میں ینابیع سے نقل ہے: جراحت پر بہنے والا خون جب اس سے تجاوز نہ کرے تو بعض نے کہا وہ پاک ہے یہاں تک کہ اگر اس کے پہلو میں کوئی نماز پڑھ رہا ہے اسے درہم بھر سے زیادہ وہ خون لگ گیا تو اس کی نماز ہوگئی، اسی کو امام کرخی نے اختیار کیا اور یہی اظہر ہے اور بعض نے کہا وہ نجس ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اھ ــــ علامہ شامی کہتے ہیں: اس کا مقتضا یہ ہے کہ وہ ناقض بھی نہ ہو اس لئے کہ وہ لگنے کے بعد بھی طاہر رہا، اور یہ کہ اعتبار اس کا ہے کہ صاحب زخم کے بدن سے ایسی جگہ کی طرف نکلے جسے حکم تطہیر لاحق ہے، تو اس پر تامل کیا جائے اھ۔

وانا اقول وباللہ التوفیق

وانا اقول (اور میں کہتا ہوں)

---

[1] الفوائد المختصرۃ رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۶۴

[2] رسائل الارکان کتاب الطہارۃ نواقض الوضوء مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۶

[3] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۲

[4] " " " " " " "

وبه استهدی سواء الطریق ههنا مسئلتان،

مسئلة الورم الغیر المنفجر الامن اعلاه کما وصفنا.

ومسئلة الجرح اعنی تفرق الاتصال کما یحصل بالسلاح والانفجار وقد[1] خلطهما السید ابو السعود کما رأیت وسیظهر الفرق بعون ربّ البیت.

اما الاول ففی غایة الاشکال ولاتحضرنی الأن مصرحة کذلك الامن الحلیة والارکان الاربعة وکذا ماتبتنی علیه من ارادة مایکلف بایقاع تطهیره بالفعل وهذا ربما یشم من غیرهما ایضا کابن ملك وخزانة الروایات ورد المحتار.

فاقول[2] اولا لایذهبن عنك ان[3] المعنی المؤثر عندنا فی الحدث هو خروج النجس من باطن البدن الی ظاهره لایحتاج معه الی شیئ أخر

اور توفیق خدا ہی سے ہے اور اسی سے راہ راست کی ہدایت طلب کرتا ہوں۔ یہاں دو مسئلے ہیں:

(۱) مسئلہ ورم۔ ایسا ورم جو اپنے اوپری حصے سے ہی پھوٹا ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

(۲) مسئلہ زخم۔ یعنی اتصال ختم ہو کر جدائی پڑ جانا جیسے ہتھیار سے اور پھٹنے سے ہوتا ہے۔

دونوں مسئلوں میں سید ابو السعود نے خلط کر دیا جیسا کہ آپ نے دیکھا۔ دونوں میں فرق بعونہ تعالٰی جلد ہی ظاہر ہوگا۔

پہلا مسئلہ ورم انتہائی مشکل ہے اور اس تصریح کے ساتھ بروقت مجھے صرف حلیہ اور ارکان اربعہ سے مستحضر ہے یوں ہی وہ جس پر اس مسئلے کی بنیاد رکھتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ وہ بروقت اس کی تطہیر عمل میں لانے کا مکلف ہو اور اس کی کچھ بُو ان دونوں کے علاوہ ابن ملک، خزانۃ الروایات اور رد المحتار سے بھی آتی ہے۔

فاقول اولاً یہ بات ذہن سے نہ نکلے کہ ہمارے نزدیک حدث میں مؤثر معنی نجس کا باطن بدن سے ظاہر بدن کی طرف نکلنا ہے۔ مگر یہ ہے کہ غیر سبیلین میں نکلنا بغیر منتقل کے

ف۱: تطفل ثالث علی السید الازهری.

ف۲: تطفل۲ علی الحلیة وبحر العلوم فی مسئلة الورم.

ف۳: تحقیق المعنی المؤثر فی الحدث ووجه اشتراط السیلان فی الخارج من غیر السبیلین.

غیرات۔ الخروج لایتحقق فی غیر السبیلین الا بالانتقال لان تحت کل جلدۃ دما وھو مادام فی مکانہ لایعطی لہ حکم النجاسۃ۔

قال الامام برھان الملۃ والدین فی الھدایۃ خروج النجاسۃ مؤثر فی زوال الطہارۃ غیر ان الخروج انما یتحقق بالسیلان الی موضع یلحقہ حکم التطہیر لان بزوال القشرۃ تظہر النجاسۃ فی محلھا فتکون بادیۃ لاخارجۃ بخلاف السبیلین لان ذلک الموضع لیس بموضع النجاسۃ فیستدل بالظہور علی الانتقال والخروج اھ۔[1]

ومثلہ فی المستخلص نقلا عنہا

وقال الامام فقیہ النفس فی شرح الجامع الصغیر الحدث للخارج النجس والخروج انما یتحقق بالسیلان الخ۔[2]

وقال الامام المحقق علی الاطلاق فی فتح القدیر خروج النجاسۃ مؤثر فی زوال الطہارۃ شرعا وھذا القدر فی الاصل معقول ای عُقل فی الاصل وھو الخارج من السبیلین ان زوال الطہارۃ عندہ انما ھو بسبب انہ نجس

متحقق نہیں ہوتا اس لئے کہ ہر جلد کے نیچے خون ہے اور وہ جب تک اپنی جگہ رہے اسے نجاست کا حکم نہ دیا جائے گا۔

(۱) امام برہان الملۃ والدین ہدایہ میں فرماتے ہیں، خروج نجاست، زوال طہارت میں مؤثر ہے مگر یہ کہ خروج ایسی جگہ جسے حکم تطہیر لاحق ہے بہنے ہی سے متحقق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ پوست ہٹنے سے نجاست اپنی جگہ ظاہر ہوجاتی ہے تو وہ بادی (ظاہر ہونے والی) ہوگی خارج نہ ہوگی۔ سبیلین کا حال اس کے برخلاف ہے کیونکہ وہ جگہ نجاست کی جگہ نہیں تو ظاہر ہونے سے ہی منتقل اور خارج ہونے پر استدلال ہوگا اھ۔

(۲) اسی کے مثل اس سے نقل کرتے ہوئے مستخلص میں ہے۔

(۳) امام فقیہ النفس شرح جامع صغیر میں فرماتے ہیں، حدث، خارج نجس کا نام ہے، اور خروج سیلان ہی سے متحقق ہوتا ہے۔ الخ۔

(۴) امام محقق علی الاطلاق فتح القدیر میں فرماتے ہیں، خروج نجاست شرعاً زوال طہارت میں مؤثر ہے۔ اتنی مقدار اصل میں معقول ہے یعنی اصل جو خارج سبیلین ہے اس سے متعلق یہ بات عقل سے سمجھ میں آتی ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت زوال طہارت اسی سبب سے ہے

---

[1] الہدایۃ کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۹

[2] شرح الجامع الصغیر للامام قاضی خان

خارج من البدن اذلم يظهر لكونه من خصوص السبيلين تاثير وقد وجد فی الخارج من غيرهما فيتعدی الحکم اليه فالاصل الخارج من السبيلين وحکمه زوال طهارة يوجبها الوضوء وعلته خروج النجاسة من البدن والفرع الخارج النجس من غيرهما وفيه المناط فيتعدی اليه زوال الطهارة[1] اھ۔

ومثله فی البحر الرائق وفيه ايضا النقض بالخروج وحقيقته من الباطن الی الظاهر وذلك بالظهور فی السبيلين يتحقق وفی غيرهما بالسيلان الی موضع يلحقه التطهير لان بزوال القشرة تظهر النجاسة فی محلها فتكون بادية لاخارجة[2] اھ۔

وفی الفتح والحلية والغنية والبحر والطحطاوی والشامی جميع الادلة الموردة من السنة والقياس تفيد تعليق النقض بالخارج النجس[3] اھ۔

کہ وہ بدن سے نکلنے والی ایک نجاست ہے کیونکہ خاص سبیلین سے خارج ہونے کا کوئی اثر نہیں ظاہر نہ ہوا۔ اور یہ سبب غیر سبیل سے نکلنے والی چیز میں بھی موجود ہے تو حکم وہاں بھی پہنچے گا ــــ تو اصل خارج سبیلین ہے ـــ حکم اس طہارت کا ختم ہوجانا جو وضو سے ثابت ہوتی ہے۔ علت، نجاست کا بدن سے نکلنا ـ فرع غیر سبیلین سے نکلنے والی نجس چیز ـــ اور اسی پر مدار ہے تو زوال طہارت یہاں بھی متعدی ہوجائے گا اھ۔

(۵) اسی کے مثل البحرالرائق میں بھی ہے ـ اور اس میں یہ بھی ہے "نقض خروج سے ہوتا ہے اور اس کی حقیقت باطن سے ظاہر کی طرف نکلنا ہے ـ یہ بات سبیلین کے اندر ظہور سے متحقق ہوتی ہے اور غیر سبیلین میں ایسی جگہ بہنے سے جسے حکم تطہیر لاحق ہے ـ اس لئے کہ پوست ہٹنے سے نجاست اپنی جگہ نظر آتی ہے تو وہ ظاہر کہلائے گی خارج نہ ہوگی ـ اھ۔

(۶ تا ۹) فتح القدیر، حلیہ، غنیہ، بحر، طحطاوی اور شامی میں ہے، سنت اور قیاس سے لائی جانے والی تمام دلیلیں یہی افادہ کرتی ہیں کہ وضو ٹوٹنا خارج نجس سے وابستہ رہے گا اھ۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۹

[2] " " " " " ۱/ ۳۹

[3] " " " " " ۱/ ۳۸ و ۳۹

[4] البحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۳

غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۱

وفی الغنیۃ اذا زالت بشرۃ کانت الرطوبۃ بادیۃ لا منتقلۃ ولا تکون منتقلۃ الا بالتجاوز والسیلان۔[1]

غنیہ میں ہے: جب جلد ہٹ جائے تو رطوبت نمایاں ہوگی وہ منتقل ہونے والی نہ ہوگی۔ منتقل تو تجاوز اور سیلان ہی سے ہوگی اھ۔

وفی تبیین[10] الامام الزیلعی الخروج انما یتحقق بوصولہ الی ما ذکرنا لان ما تحت الجلدۃ مملوء دما فبالظہور لا یکون خارجا بل بادیا وھو فی موضعہ اھ[2]

(۱۰) امام زیلعی کی تبیین الحقائق میں ہے: خروج اس جگہ پہنچنے ہی سے متحقق ہوگا جو ہم نے بیان کی، اس لئے کہ زیر جلد حصہ خون سے بھرا ہوا ہے تو صرف ظہور سے وہ خارج نہ ہوگا بلکہ اپنی جگہ رہتے ہوئے دکھائی دینے والا ہوگا۔ اھ۔

وفی المحیط[11] ثم الدرر[12] حد الخروج الانتقال من الباطن الی الظاہر وذلک یعرف بالسیلان من موضعہ اھ[3]

(۱۱-۱۲) محیط پھر درر میں ہے: خروج کی تعریف، باطن سے ظاہر کی طرف منتقل ہونا، اور اس کی شناخت اپنی جگہ سے بہہ جانے سے ہوگی اھ۔

وفی شرح[13] للامام صدر الشریعۃ المعتبر الخروج الی ما ھو ظاہر البدن شرعا اھ[4]

(۱۳) امام صدر الشریعہ کی شرح وقایہ میں ہے: اعتبار اس جگہ نکلنے کا ہے جو شرعاً ظاہر بدن ہے اھ۔

وقال الامام[14] النسفی فی متن الکنز ینقضہ خروج نجس منہ اھ[5]

(۱۴) امام نسفی، متن کنز الدقائق میں فرماتے ہیں: ینقضہ خروج نجس منہ اھ — اس سے کسی نجس کا نکلنا وضو توڑ دے گا۔

واستحسنہ فی جامع[15] الرموز فقال حق العبارۃ ناقضہ خروج

(۱۵) جامع الرموز میں اسے پسند کیا اور کہا حق عبارت یہ ہے: ناقضہ خروج

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۱

[2] تبیین الحقائق کتاب الطہارت دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/۴۸

[3] درر الحکام بحوالہ المحیط " میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۳

[4] شرح الوقایۃ کون السائل الی ما یطہر ناقضا مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۶۱

[5] کنز الدقائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۷

النجس[1] اھ۔

النجس، ناقضِ وضو نجس کا نکلنا ہے اھ۔

وقال السید جلال الدین فی الکفایة[2] "لا یتحقق الخروج الا بالسیلان لان تحت کل جلدة رطوبة فاذا انشقت کانت بادیة لا خارجة کالبیت اذا انهدم کان الساکن ظاهرا لا منتقلا عن موضعه[2] اھ"

(۱۶) سید جلال الدین کرلانی کفایہ میں فرماتے ہیں: "خروج بغیر بہنے کے متحقق نہیں ہوتا اس لئے کہ ہر جلد کے نیچے رطوبت ہے جب جلد پھٹ جائے تو رطوبت ظاہر ہوگی خارج نہ ہوگی — جیسے گھر گر جائے تو اندر رہنے والا ظاہر ہوگا اپنی جگہ سے منتقل نہ ہوگا" اھ

وقال العلامة الاکمل فی العنایة[3] "خروج النجس من بدن الانسان الحی ینقض الطهارة کیفما کان عندنا وهو مذهب العشرة المبشرة رضی الله تعالٰی عنهم اھ[3]" وفیها اشترط التجاوز الی موضع یلحقه حکم التطهیر احتراز عما یبدو ولم یخرج ولم یتجاوز فانه لا یسمی خارجا فکان تفسیر الخروج وردا لما ظن زفر ان البادی خارج[4] اھ۔

(۱۷) علامہ اکمل الدین بابرتی عنایہ میں فرماتے ہیں: "زندہ انسان کے بدن سے نجس چیز کا نکلنا ہمارے نزدیک جس طرح بھی ہو ناقضِ طہارت ہے اور یہی عشرۂ مبشرہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا مذہب ہے اھ" اسی میں یہ بھی ہے: جسے حکمِ تطہیر لاحق ہے اُس جگہ تجاوز کی شرط اس صورت سے احتراز ہے جب نجس صرف نمودار ہو، نہ نکلے، نہ آگے بڑھے کیونکہ اُسے خارج نہیں کہا جاتا۔ تو یہ شرط خروج کی تفسیر اور امام زفر کے اس گمان کی تردید ہے کہ ظاہر ہونے والا نکلنے والا ہے اھ۔

وقد صرح المولی بحر العلوم[5] نفسه فی ذلك الکتاب انه ثبت ان علة انتقاض الطهارة خروج النجاسة

(۱۸) خود مولانا بحر العلوم نے اسی کتاب میں صراحت کی ہے کہ ثابت ہوگیا کہ طہارت ٹوٹنے کی علت خروج نجاست ہے تو جو نجاست بھی خارج ہوگی

۱؎ جامع الرموز کتاب الطہارۃ مکتبۃ الاسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/۳۴
۲؎ الکفایۃ مع فتح القدیر " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۸
۳؎ العنایۃ شرح الہدایۃ مع فتح القدیر کتاب الطہارۃ " " " ۱/۳۳
۴؎ " " " " " " " " "

فکلما خرج من النجاسة ینقض الطہارۃ اھ[1]

ومن نظر الی تلک فــرهـــذه النصوص ایقن ان خروج النجس الی ظاہر البدن اذا تحقق لا یتوقف بعدہ ثبوت الحدث وان تحققه فی غیر السبیلین یحصل بانتقال ما عن موضعه ولا یشترط فیه ان یکون ذراعا او شبرا مثلاً ولذلک لما ظهر لمحمد فیما روی عنه ان بالعلو علی راس الجرح یحصل انتقال الدم من مکانه حکم بالنقض من دون توقیف علی انحدار ایضا فضلا عن اشتراط امتداد او مسافة واصحابنا جعلوا راس الجرح من مکانه فما دام علیه ولم یجاوزه لم ینتقل من مکانه وان انتقل من تحت.

قال فی الدرعن المحیط بعد ماقدمنا وحد السیلان ان یعلو فینحدر عن راس الجرح هکذا فسرا بو یوسف لانه ما لم ینحدر عن راس الجرح لم ینتقل عن مکانه فان ما یوازی من الدم من اعلی الجرح

ناقض طہارت ہوگی اھ۔

جو ان نصوص کی کثرت اور باہمی موافقت دیکھے گا اس بات کا یقین کرے گا کہ ظاہر بدن کی طرف نجس چیز کا خروج جب متحقق ہو جائے تو اسکے بعد حدث کا ثبوت کسی اور بات پر موقوف نہیں رہتا اور یہ بھی یقین کرے گا کہ غیر سبیلین میں خروج کا تحقق اپنی جگہ سے کچھ ہٹ جانے سے ہو جاتا ہے اس میں یہ شرط نہیں کہ ایک ہاتھ یا ایک بالشت ہو، مثلاً — اسی لئے — جیسا کہ روایت ہے — جب امام محمد پر ظاہر ہوا کہ سرِ زخم پر چڑھنے سے خون کا اپنی جگہ سے منتقل ہونا حاصل ہو جاتا ہے تو انھوں نے وضو ٹوٹنے کا حکم کر دیا — نیچے ڈھلکنے پر بھی موقوف نہ رکھا — کسی مسافت میں پھیلنے کی شرط لگانا تو دور کی بات ہے — اور ہمارے اصحاب نے سرِ زخم کو اس کی جگہ قرار دیا ہے جب تک خون اس پر رہے اور تجاوز نہ کرے تو وہ اپنی جگہ سے منتقل نہ ہوا اگرچہ نیچے سے اوپر گیا ہے۔

درر میں محیط کے حوالہ سے سابقاً نقل کردہ عبارت کے بعد ہے: اور سیلان کی حد یہ ہے کہ اوپر جا کر سرِ زخم سے ڈھلک آئے، امام ابو یوسف نے اسی طرح تفسیر فرمائی۔ اس لئے کہ جب تک سرِ زخم سے نہ اُترے وہ اپنی جگہ سے منتقل نہ ہوا اس لئے کہ خون کے مقابل زخم کا بالائی حصہ خون ہی

---

[1] رسائل الارکان کتاب الطہارۃ بیان نواقض الوضوء مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۶

مکانه[۱] اھ۔

کی جگہ ہے اھ۔

فالورم المنبسط المنفجر من اعلاہ اذا انحدر القیح من رأسه تحقق الخروج والانتقال والسیلان قطعا لامحل فیه لارتیاب فما ھی الا عبارۃ عن معنی واحد، ولن یسبقن الی وھم احد ان الورم ان استوعب ید انسان من کتفه الی رسغه فانفجر من اعلی الکتف وجعل الدم یثج ثجا حتی ملأ الکتف ثم العضد ثم المرفق ثم الساعد لم یکن کل ھذا خروجا حتی یتجاوز الی الکف۔

تو پھیلا ہوا ورم جو اوپر سے پھوٹ جائے جب پیپ اس کے سر سے نیچے اُتر آئے تو خروج، انتقال اور سیلان قطعاً متحقق ہوگیا جس میں کسی شک شبہہ کی گنجائش نہیں کہ یہ سب ایک ہی معنٰی سے عبارت ہیں ___ اور ہرگز کسی کو یہ وہم نہیں ہوسکتا کہ ورم اگر کسی انسان کے ہاتھ میں شانے سے گٹے تک کے حصے کو گھیرے پھر شانے کے اوپر سے پھوٹے اور خون تیزی سے بہنے لگے یہاں تک کہ شانہ بھر جائے پھر بازو پھر کہنی پھر کلائی بھی بھر جائے ان سب کے باوجود خروج ثابت نہ ہوگا یہاں تک کہ خون تجاوز کرکے ہتھیلی پر آجائے۔

وعدم[۱۱۲] لحوق[ف] حکم التطھیر عند العذر ظاھر المنع بل قد لحق وتأخر طلب ایقاعه بالفعل حتی یزول ولذا اذا زال ظھر فکان من باب الوجوب لانعقاد السبب وتأخر وجوب الاداء بخلاف داخل العین فانه من باطن البدن شرعا فی باب التطھیر من کل وجه لم یلحقه

عذر کے وقت حکم تطہیر لاحق نہیں، اس پر منع ظاہر ہے، یہ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ حکم لاحق ہے مگر عذر ختم ہونے تک بالفعل اسے عمل میں لانے کا مطالبہ مؤخر ہوگیا ہے۔ اسی لئے جب عذر ختم ہوجائے تو حکم ظاہر ہوتا ہے تو یہ اس باب سے ہوا کہ سبب متحقق ہونے کی وجہ سے وجوب ثابت ہے ___ اور وجوب ادا مؤخر ہے اور داخل چشم کا معاملہ ایسا نہیں اس لئے کہ باب تطہیر میں وہ ہر طرح شرعاً باطن بدن سے شمار ہے

ف: تطفل ۳۲ اٰخر علی الحلیۃ وابن مالک فی اٰخرین۔

۱؎ درر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطہارۃ بیان فرائض الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۳

قطع حکم التطھیر ولم یلحقہ ابدا ما بقی فکیف یقاس علیہ ما کان ظاھر البدن قطعًا حسًّا وشرعًا ثم اعتری معتر اخر عنہ حکم اداء التطھیر موقتا لوقت البرء امر کیف یجعل العارض کاللازم والحادث عن قریب الزائل عما قلیل کاللازب المستمر۔

وثانیًا[ف] انما المنقول عن أئمتنا رضی اللہ تعالٰی عنہم شیئان، اما النقض بمجرد العلو علی راس الجرح وان لم ینحدر کما روی عن محمد والیہ مال الامام محمد بن عبد اللہ وعلیہ مشی فی مجموع النوازل والفتاوی النسفیۃ وجعلہ فی الوجیز اقیس وفی الدرایۃ اصح۔

واما بالانحدار عن راس الجرح وھو المعتمد وعلیہ الفتوی ولم ینقل عن احد منہم قط ان الانحدار عن الراس ایضا لایکفی للنقض ما لم یجاوز سطح ورم

اسے کسی وقت نہ حکمِ تطہیر لاحق ہوا اور نہ ہرگز کبھی لاحق ہوگا جب تک کہ وہ باقی ہے۔ پھر اس پر اس کا قیاس کیسے ہوسکتا ہے جو حِسّاً اور شرعاً قطعی طور پر ظاہرِ بدن ہے پھر اس پر کوئی عارض درپیش ہوا جس نے اچھے ہونے تک کے لئے عارضی طور پر تطہیر کو عمل میں لانے کا حکم مؤخر کردیا — یا عارض کو لازم کی طرح کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اور جلد ہی رُونما ہونے والے کچھ دیر بعد زائل ہونے والے کو ہمیشہ لگے رہنے والے کی طرح کیسے کہا جاسکتا ہے!

ثانیا ہمارے ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم سے منقول دو ہی چیزیں ہیں:

(۱) یا تو محض سرِ زخم پر چڑھ جانے سے وضو ٹوٹ جانا اگرچہ نیچے نہ اُترے — جیسا کہ یہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے — اسی کی طرف امام محمد بن عبداللہ مائل ہوئے، اسی پر مجموع النوازل اور فتاوٰی نسفیہ میں چلے ہیں، اسی کو وجیز میں زیادہ قرینِ قیاس اور درایہ میں اصح کہا ہے۔

(۲) یا سرِ زخم سے نیچے اُتر آنے پر وضو ٹوٹنے کا حکم ہے — یہی معتمد ہے اور اسی پر فتوٰی ہے — اور ان حضرات میں کسی سے یہ کبھی بھی منقول نہیں کہ وضو ٹوٹنے کے لئے سرِ زخم سے نیچے اتر آنا بھی کافی نہیں جب تک کہ ورمِ زخم کی پوری سطح سے

ف: تطفل ثالث علیہم۔

الجرح کلہ قدر ذراع کانت او اکثر ۔ بل قد نطقت کتب المذهب قاضیة بان مجرد الانحدار عن الراس کاف فی النقض ۔

تجاوز کر جائے وہ ایک ہاتھ ہو یا زیادہ ۔ بلکہ تمام کتبِ مذہب ناطق ہیں کہ سرِ زخم سے محض ڈھلک آنا وضو ٹوٹنے کے لئے کافی ہے ۔

ونص محرر المذهب محمد رضی الله تعالیٰ عنه قائلا فی جامعه الصغیر[1] محمد عن یعقوب عن ابی حنیفة رضی الله تعالیٰ عنهم فی نفطة قشرت فسال منها ماء او دم او غیره عن راس الجرح نقض الوضوء وان لم یسل لم ینقض اھ[1]۔

(۱) یہ ہیں محررِ مذہب امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو جامع صغیر میں فرماتے ہیں، محمد راوی یعقوب سے وہ ابو حنیفہ سے رضی اللہ تعالیٰ عنہم ـــ اس آبلہ کے بارے میں جس کا پوست ہٹا دیا گیا تو اس سے پانی یا خون یا اور کچھ سرِ زخم سے بہہ گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اور نہ بہا تو نہ ٹوٹے گا اھ۔

قال الامام الاجل قاضی خان فی شرحه[2] والسیلان ان ینحدر عن راس الجرح وعن محمد رحمه الله تعالیٰ اذا انتفخ علی راس الجرح وصار اکثر من راس الجرح انتقض والصحیح ما قلنا اھ[2]۔

(۲) امام اجل قاضی خان اس کی شرح میں فرماتے ہیں: بہنا یہ ہے کہ سرِ زخم سے ڈھلک آئے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ سے روایت ہے کہ جب سرِ زخم پھول جائے اور سرِ زخم سے زیادہ ہو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور صحیح وہ ہے جو ہم نے بیان کیا اھ۔

وفی محیط الامام السرخسی ثم النهر ثم الهندیة[3] حد السیلان ان یعلو فینحدر عن راس الجرح اھ[3]۔

(۳ تا ۵) امام سرخسی کی محیط پھر نہر پھر ہندیہ میں ہے: بہنے کی تعریف یہ ہے کہ اوپر جا کر سرِ زخم سے ڈھلک آئے اھ۔

وفی جواهر الفتاوی[4] للامام الکرمانی فی الباب الثانی المعقود لفتاوی الامام جمال الدین البزدوی اما التی تخرج من غیر سبیلین ان وقفت ولم تتعد عن راسه

(۶ و ۷) امام کرمانی کی جواہر الفتاوی کے باب دوم میں ہے جو امام جمال الدین بزدوی کے فتاوی کے لئے خاص کیا گیا ہے: "وہ جو غیر سبیلین سے نکلے اگر ٹھہر جائے اور سرِ زخم سے تجاوز نہ کرے

---

[1] الجامع الصغیر للامام محمد کتاب الطہارۃ باب ما ینقض الوضوء الخ مطبع یوسفی لکھنؤ ص ۷

[2] شرح الجامع الصغیر للامام قاضی خان

[3] الفتاوی الہندیۃ الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۰

الجرح فطاهرة اھ[1]

ثم اطال فی بیان حکمۃ الفرق بین الخارج والبادی ملخصہ ان البادی الکائن تحت الجلد ھو الذی انتقل عن طبیعۃ الدم الی طبیعۃ اللحم وانتھی نضجہ غیر انہ لم ینجمد بخلاف السائل۔

وفی شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی ثم ایضاح الاصلاح لابن کمال باشا قال اصحابنا اذا خرج و سال عن رأس الجرح نقض الوضوء، وقال زفر ینقضہ سال اولم یسل وقال الشافعی لاینقضہ سال اولم یسل اھ[2]

وفی الخلاصۃ ان خرج من قرح بہ دم او صدید اوقیح فسال عن راس الجرح نقض عندنا اھ[3]

وفی المنیۃ ان سال عن رأس الجرح ینقض وان لم یسل لاینقض وتفسیر السیلان ان ینحدر عن رأس الجرح اھ[4]

تو پاک ہے۔ اھ

پھر خارج اور ظاہر کے درمیان فرق کی حکمت تفصیل سے بیان کی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زیرِ جلد پایا جانے والا ظاہر وہی ہے جو خون کی طبیعت سے گوشت کی طبیعت کی طرف منتقل ہو گیا اور جس کے پکنے کا عمل پورا ہو گیا ہے مگر وہ ابھی منجمد نہیں ہوا اور سائل ایسا نہیں ہوتا۔

(۹) امام اسبیجابی کی شرح طحاوی پھر ابن کمال پاشا کی ایضاح الاصلاح میں ہے: ہمارے اصحاب نے فرمایا: جب خون نکلے اور سرِ زخم سے بہہ جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور امام زفر فرماتے ہیں وضو ٹوٹ جائے گا بہے نہ بہے۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں نہیں ٹوٹے گا بہے یا نہ بہے اھ۔

(۱۰) خلاصہ میں ہے: اگر پھوڑے سے خون، پیپ یا پانی نکل کر سرِ زخم سے بہہ جائے تو ہمارے نزدیک ناقض ہے اھ۔

(۱۱) منیہ میں ہے: اگر سرِ زخم سے بہہ جائے تو ناقض ہے، اور نہ بہے تو ناقض نہیں۔ اور بہنے کی تفسیر یہ ہے کہ سرِ زخم سے ڈھلک آئے اھ۔

ف: حکمۃ الفرق بین السائل والبادی۔

---

[1] جواہر الفتاوی کتاب الطہارۃ الباب الثانی (قلمی فوٹو کاپی) ص ۶

[2] ایضاح الاصلاح

[3] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث المکتبۃ الحبیبیۃ کوئٹہ ۱/۱۵

[4] منیۃ المصلی ؍؍ بیان نواقض الوضوء مکتبہ قادریہ لاہور ص ۹۰

وفي صدر الشريعة[12] اذا سال عن رأس الجرح علم انه دم انتقل من العروق في هذه الساعة وهو الدم النجس اما اذا لم يسل علم انه دم العضو اهـ[1] يشير الى الحكمة التي ذكرها الامام جمال الدين۔

(۱۲) صدر الشریعہ کی شرح وقایہ میں ہے: جب سرِ زخم سے بہہ گیا تو معلوم ہوا کہ وہ ایسا خون ہے جو اسی وقت رگوں سے منتقل ہوا، اور وہ ناپاک خون ہے، لیکن جب نہ بہے تو معلوم ہوگا کہ وہ عضو کا خون ہے اھ — اسی حکمت کی طرف اشارہ ہے جو امام جلال الدین نے بیان کی۔

وفي جواهر الاخلاطي[13] ان سال عن رأس الجرح نقض والا لا والسيلان الانحدار عن رأس الجرح اهـ[2]۔

(۱۳) جواہر الاخلاطی میں ہے: اگر سرِ زخم سے بہہ جائے تو ناقض ہے ورنہ نہیں، اور بہنا سرِ زخم سے نیچے اتر آنا ہے اھ۔

وقال صاحب السراج نفسه في الجوهرة النيرة[14] حد التجاوز ان ينحدر عن رأس الجرح واما اذا علا ولم ينحدر لا ينقض اهـ[3]"

(۱۴) خود صاحبِ سراج وہاج، جوہرہ نیرہ میں لکھتے ہیں: "تجاوز کی حد یہ ہے کہ سرِ زخم سے نیچے اتر آئے لیکن اوپر چڑھے اور نیچے نہ ڈھلکے تو ناقض نہیں" اھ

وهذا هو الموافق لما تقدم ان المعنى الخروج وظهوره بالانتقال فاذن لا ارى هذا القيل الا مستحدثا بعد اشتاتا على خلاف ما يعطيه كلامهم جميعا وعلى خلاف اطلاقات المتون وعامة الكتب المعتمدة وعلى خلاف ما هو قضية جميع الادلة الموردة من السنة و

اور یہی اس کے مطابق ہے جو گزرا کہ مقصود خروج ہے اور اس کا ظہور انتقال سے ہوتا ہے۔ تو ان سب کی روشنی میں، میں یہی سمجھتا ہوں کہ یہ قول (پھیلے ہوئے پورے ورم کی حد پار کرنا ضروری ہے) ہمارے ائمہ کے بعد پیدا ہوا ہے جو ان سب حضرات کے مضمونِ کلام کے برخلاف ہے، متون اور عامۂ کتبِ معتمدہ کے اطلاقات کے خلاف ہے، اور سنت و قیاس سے لائی جانے والی تمام دلیلوں

۱؎ شرح الوقایۃ کتاب الطہارۃ نجاسۃ الدم المسفوح الخ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/ ۵۰
۲؎ جواہر الاخلاطی ؍؍ نواقض الوضوء (قلمی) ص ۷
۳؎ الجوہرۃ النیرۃ ؍؍ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/ ۹

القیاس کما علمت۔[ف۱]

وثالثًا مع قطع النظر عن کل ذلك هذا یشبه فرض محال فقد قدمنا عن الفتح والبحر والغنیة ان التطهیر یعم الطهارة من الخبث ومعلوم انه یکون بکل مائع طاهر قالع ولا یشترط فیه شدة الاسالة بل تکفی الازالة ولو بثلث خرق مبلولة وفی الدر تطهر اصبع وثدی تنجس بلحس ثلثا اھ[1] ولا اعلم ورما یضرہ المسح بخرقة بلت بعرق یناسبه بل ربما ینفعه فلعله فرض لا یقع۔

ورابعًا ان لزم صلوحه[ف۲] لطلب ایقاع التطهیر بالفعل فاذا کان بالانسان والعیاذ باللّٰه ما یضرہ اصابة الماء فی شیئ من بدنه فهذا ان افتصد لا یکون حدثا وان اصابته شجة فی راسه

کے تقاضے کے خلاف ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہوا۔

ثالثًا ان سب سے قطع نظر یہ گویا فرض محال ہے اس لئے کہ ہم فتح القدیر، البحرالرائق اور غنیہ کے حوالے سے بیان کرآئے ہیں کہ تطہیر نجاست حقیقیہ سے طہارت کو بھی شامل ہے۔ اور معلوم ہے کہ یہ تطہیر ہر بہنے، پاک اور زائل کرنیوالی چیز سے ہوجاتی ہے اور اس میں تیزی سے بہانا شرط نہیں۔ بلکہ زائل کرنا کافی ہے اگرچہ تین بھگوئے ہوئے پارچوں ہی سے ہوجائے۔ درمختار میں ہے: "انگلی اور پستان جو نجس ہے اسے کسی وجہ سے تین بار چاٹ لینے پر طہارت ہوجاتی ہے اھ۔" میں نہیں جانتا کہ ایسا کوئی ورم ہوگا جسے اس کے مناسب عرق سے بھگوئے ہوئے پارچے سے پونچھنا ضرر دیتا ہو بلکہ ایسا تو نفع بخش ہی ہوگا تو شاید یہ ایسا مفروضہ ہے جو وقوع میں آنے والا نہیں۔

رابعًا اگر یہ ضروری ہے کہ اس قابل ہو کہ بالفعل تطہیر کو عمل میں لانے کا مطالبہ ہو تو جب انسان کو ۔۔۔ پناہ بخدا ۔۔۔ ایسی کوئی بیماری ہو جس کی وجہ سے اس کے جسم کے کسی حصے میں پانی لگنا مضر ہو، یہ شخص اگر فصد کھلوائے تو حدث نہ ہو، اور اگر اس کے سر میں چوٹ

---

[1] درمختار باب الانجاس مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۳

ف۱: تطفل رابع علی الحلیة والارکان ف۲: تطفل خامس علی الحلیة وابن ملك ومن معهما

29 فسال الدم من قرنه الى قدمه فهو على وضوئه ولم يتنجس بهذا الدم الفوارة بدنه ولا ثيابه بل لو اخذ غيره تلك الدماء ولطخ بها ثوبه كان صحيحا طيبا طاهرا لان ما ليس بحدث ليس بنجس ولو كان المرض باحد شقيه فان خرج من الشق السليم دم قدر رأس ذباب بطل وضوؤه وان افتصد من الشق الماؤف وخرج الدم ارطالا لم يضر وهو طاهر مع انه هو الدم المسفوح وهذا كله غير معقول ولا منقول ولا فقه ولا مقبول فلا مرية عندي ان المراد كل ما هو ظاهر البدن شرعا وان تأخر طلب ايقاع تطهيره بالفعل الى زوال عذر.

ورحم الله العلامة ابن كمال باشا حيث قال في الايضاح سال الى ما يطهر اي الى موضع يجب ان يطهر بالغسل او مسح عند عدم عذر شرعي لابد من هذا التعميم حتى ينتظم الموضع الذي سقط عنه حكم التطهير بعذر اه[1] وتبعه السيد العلامة الطحطاوي في حاشية

ٹپک جائے جس سے خون اس کے سر سے پاؤں تک بہے جب بھی وہ باوضو رہے۔ اور اس جوش مارتے ہوئے خون سے نہ اس کا بدن نجس ہو نہ کپڑا، بلکہ اگر کوئی دوسرا بھی اسے لے کر اپنے کپڑے میں لگالے تو اچھا خاصا پاک و پاکیزہ رنگ ہو، اس لئے کہ جو حدث نہیں وہ نجس بھی نہیں ——— اگر اس کی دونوں جانبوں میں سے ایک میں بیماری ہو ایسی صورت میں تندرست جانب میں مکھی کے سر برابر خون نکل آئے تو اس کا وضو باطل ہو جائے اور ماؤف جانب اگر فصد لگوائے اور کئی رطل خون نکل آئے تو کچھ نہ بگڑے وہ پاک ہی رہے جب کہ یہ بہتا ہوا خون ہے ——— یہ سب نہ معقول ہے نہ منقول، نہ باوجہ نہ مقبول، تو میرے نزدیک اس میں کوئی شک نہیں کہ مراد یہ ہے کہ ہر وہ جو شرعاً ظاہرِ بدن ہو اگرچہ بالفعل زوالِ عذر تک اس کی تطہیر عمل میں لانے کا مطالبہ مؤخر ہو گیا ہو۔

خدا کی رحمت ہو علامہ ابن کمال پاشا پر وہ ایضاح میں فرماتے ہیں: "سال الی ما یطہر" یعنی ایسی جگہ بہے جسے دھونا یا مسح کرنا عذرِ شرعی نہ ہونے کے وقت واجب ہو، یہ تعمیم ضروری ہے تاکہ حکم اس جگہ کو بھی شامل رہے جس سے کسی عذر کی وجہ سے حکمِ تطہیر ساقط ہو گیا ہے اھ ——— ان کی پیروی علامہ سید طحطاوی نے بھی حاشیہ مراقی الفلاح

[1] فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۴۱

مراقی الفلاح والعلامة الفهامة نوح افندی
لما نقل ما نقل عن المشكلات عقبه بقوله
لكن قال بعض المحققين يريد ابن كمال
فنقل كلامه ثم قال وهذا مخالف
لما في المشكلات ولعل الحق
هذا اهـ.

اقول اولاً بل لك (ف۱) ان تقول
فرق بين السقوط والتأخر كما
علمت بل ان سقط لعذر فحقيقة (عه)
السقوط تعقب الثبوت فذلك يقرر
اللحوق ويؤكده كما لا يخفى.

وثانياً لعبارة (ف۲) المشكلات وجهة
تنجيها عن المشكلات فانها في
الجرح وسياتي بالشرح فلا تتعين
للمخالفة.

هذا ما يتعلق بمسألة الورم
وما بنيت عليه واما مسألة الجرح
فاقول يظهر للعبد الضعيف

میں کی اور علامہ فہامہ نوح آفندی نے جب منقول
عبارتِ مشکلات نقل کی تو اس کے بعد یہ بھی فرمایا:
لیکن بعض محققین ــ مراد ابن کمال پاشا ــ نے
فرمایا، پھر ان کی عبارت نقل کی۔ پھر فرمایا یہ اُس
کے برخلاف ہے جو مشکلات میں ہے، اور امید
ہے کہ حق یہی ہے اھ۔

اقول اولاً بلکہ آپ کو یہ فرمانا چاہیے
کہ ساقط ہونے اور مؤخر میں فرق ہے۔ جیسا کہ
معلوم ہوا، بلکہ اگر عذر کی وجہ سے ساقط ہوا تو
سقوط کی حقیقت یہ ہے کہ اس کے بعد ثبوت ہو
تو یہ حکم طہارت لاحق ہونے کو اور ثابت و مؤکد
کرتا ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔

ثانیاً عبارتِ مشکلات کی ایک صورت
ہے جو اسے مشکلات سے نجات دینے والی ہے
کیونکہ وہ زخم سے متعلق ہے اور زخم کی تفصیل آگے
آرہی ہے تو اس میں مخالفت متعین نہیں۔

یہ مسئلہ ورم سے متعلق ہے اور وہ جس پر
میں نے بنیاد رکھی تھی۔ اب رہا مسئلہ زخم،
فاقول بندۂ ضعیف کو یہ سمجھ میں آتا ہے ــــ

ف۱: تطفل على العلامة ابن كمال باشا.
عه: اي حقيقته الرفع وان اطلق على الدفع ۱۲ منه.

ف۲: تطفل على العلامة نوح افندی.
عه: یعنی اس کی حقیقت حکم کا اٹھا لینا ہے اگرچہ دفع کرنے پر بھی اطلاق ہوتا ہے ۱۲ منہ (ت)

۱؎ فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۴۱

والله تعالٰی اعلم ان[ف۱] الجرح المنبسط له ثلث صور،

الاولٰی ان یکون انبساطه فی الباطن فقط تفجر رأسه وعلٰی سائره جلدة ولو متورمة۔

والثانیة بسیط منبسط علٰی ظاهر البدن لکنه دقیق لاعرض له فلا یظهر للنظر الاکخط او خیط۔

والثالثة بسیط عریض ظاهر غوره مرئی قعره۔

فباطن[ف۲] الاول باطن قطعا حسًّا وشرعًا فان اختلف الدماء فی باطنه لم ینقض وکان کنزول البول الٰی قصبة الذکر وهذا ما قدمنا عن الدر المختار قوله والا لاکما لو سال فی باطن عین او جرح او ذکر ولم یخرج[۱] اھ۔

ولایبعد ان یحمل علیه ما مر عن الشامی عن السراج عن الینابیع

اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے ۔۔ کہ پھیلے ہوئے زخم کی تین صورتیں ہیں :

پہلی صورت یہ کہ اس کا پھیلاؤ صرف اندر ہے۔ اس کا سرا پھٹا ہوا ہے اور باقی زخم پر جلد ہے اگرچہ ورم زدہ ہے۔

دوسری صورت یہ کہ زخم ظاہر بدن پر پھیلا اور پھیلا ہوا ہے لیکن پتلا سا ہے جس میں چوڑائی نہیں نگاہ کو کسی خط یا دھاگے سا معلوم ہوتا ہے۔

تیسری صورت یہ کہ بسیط وعریض ہے جس کا عمق ظاہر ہے گہرائی نظر آرہی ہے۔

تو پہلے زخم کا باطنی حصہ قطعاً باطن ہے حسًّا بھی شرعًا بھی ۔۔ تو اگر اس کے باطن میں خون آئے جائے ہوں تو کوئی ضرر نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ذکر کی نالی میں پیشاب اتر آتا ۔۔ اسی کو ہم نے پہلے درمختار کے حوالے سے بیان کیا کہ "ورنہ نہیں جیسے وہ جو آنکھ یا زخم یا ذکر کے اندرونی حصے میں بہے اور باہر نہ آئے" اھ۔

اور بعید نہیں کہ اسی پر اسے بھی محمول کرلیا جائے جو شامی کے حوالے سے، سراج پھر ینابیع سے

ف۱: تحقیق المصنف فی اقسام الجرح المنبسط واحکامها۔

ف۲: مسئلہ: زخم اگر جسم کے اندر دور تک پھیلا ہو صرف منہ ظاہر ہے تو اس کے گہراؤ میں خون وغیرہ بہتے رہیں کچھ حرج نہیں جب منہ پر آکر ڈھلکے گا وضو جاتا رہے گا اگرچہ زخم کی سطح سے آگے نہ بڑھے۔

۱؎ الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۵

فقوله السائل علی الجراحة اذا لم یتجاوز ای الذی فاض من قعرها و سال فی غورها وعلا علی رأسها ولم یتجاوز الرأس یوافق السراج خلاصة نقضه الناصة ان حد التجاوز ان یتحدر عن رأس الجرح کما تقدم ولا شك ان محمدا روی عنه فی هذه النقض، وان الماخوذ عدمه فصح کل ما ذکر السراج، وان علی رأسه ثم انحدرت فلا اشك فی انتقاض الوضوء وان لم یتجاوز سطح الورم لوجود الانحدار من الرأس الذی هو ناقض باجماع ائمتنا رضی الله تعالٰی عنهم۔ واظن الثانی ایضا کذلك فان الاتصال وان تفرق ولم تبق جلدة تسترہ لکن لدقته لایظهر غورہ للنظر الابان یفرق الجانبان بعمل الید بالقبض

نقل ہوا، تو ان کی عبارت "السائل علی الجراحة اذا لم یتجاوز" کا معنی یہ کہ جو براحت کی تہہ سے اُبلا، اس کی گہرائی میں بہا، اس کے سرے پر چڑھا اور سرے سے آگے نہ بڑھا ــــ تاکہ سراج اور خود اسی کے خلاصے میں موافقت ہو جائے جس میں یہ صراحت موجود ہے کہ تجاوز کی حد یہ ہے کہ سرِ زخم سے ڈھلک آئے جیسا کہ عبارت گزری ــــ اور شک نہیں کہ امام محمد سے اس صورت میں ایک روایت وضو ٹوٹنے کی بھی ہے اور مختار نہ ٹوٹنا ہے تو وہ سب درست ہو گیا جو سراج نے ذکر کیا ــــ اور اگر خون سرِ زخم کے اوپر جائے پھر ڈھلک آئے تو وضو ٹوٹنے میں مجھے کوئی شک نہیں اگرچہ سطحِ ورم سے تجاوز نہ کرے کیونکہ سرے سے ڈھلکنا پایا گیا جو ہمارے ائمہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے نزدیک بالاجماع ناقض ہے۔

میں سمجھتا ہوں دوسری صورت کا حکم بھی اسی طرح ہے ــــ اس لئے کہ ملاپ اگرچہ ختم ہو گیا، اور اسے چھپانے والی کوئی جلد نہ رہی لیکن باریک ہونے کی وجہ سے اس کی گہرائی نظر پر ظاہر نہیں ہوتی، مگر جب کہ دونوں کناروں کو مثلاً ہاتھ سے

ف: مسئلہ زخم اگر ظاہر جسم ہی پر دور تک پھیلا ہے مگر ایک خط یا ڈورے کی طرح دراز و باریک ہے کہ اس کی اندرونی سطح باہر سے نظر نہیں آتی تو ظاہر یہ ہے کہ اس کا حکم بھی اُسی محض اندرونی زخم کی طرح ہوگا کہ خون اندر دورہ کرنے تو مضائقہ نہیں اور اُس کے کناروں تک آجائے تو مضائقہ نہیں جب تک ڈھلکے نہیں، اور اگر اس کے بالائی کنارے سے اُبل کر بدن کی جلد پر ڈھلکا تو وضو نہ رہے گا اگرچہ زخم کی حد سے آگے نہ بڑھے۔

والجبن مثلا ومثل هذا لا يجعل الباطن ظاهرا كما تقدم في الفرج والشرج فكانت كباطنهما بل باطن صماخ الاذن في البطون مع عدم غطاء من فوقه، فما سال فيه ولم يظهر فانما يسيل في الباطن وما ظهر فان علا ولم ينحدر لم ينقض على المفتى به ولو علا على سطح الجرح كله لعدم تحقق الانحدار، وهذا المحمل اقرب من الاول لعبارة السراج والينابيع، أما اذا نبع الدم على جانبه فقط ثم انحدر منه سائلا على سطحه فلا شك انه لعدم العرض في الجراحة يأخذ شيئا من الجسم الصحيح ايضا من جنبيها فيتحقق التجاوز الى البدن الصحيح ايضا ولا يبقى محل للامتراء في انتقاض الطهر.

وأما الثالث فمجال نظر فان الغور الذي ظهر كان من باطن

سیٹ کر اور کھینچ کر الگ الگ کیا جائے، اور ایسی صورت باطن کو ظاہر نہ کر دے گی، جیسا کہ فرج اور کنارہ مقام براز سے متعلق گزرا، تو اس کا باطن ان ہی دونوں کے باطن کی طرح ہے بلکہ اوپر سے کوئی پردہ نہ ہوتے ہوئے چھپا ہوا ہونے میں سوراخ گوش کے باطن کی طرح ہے ـــ تو اس میں جو خون بہے اور ظاہر نہ ہو وہ باطن ہی میں بہنے والا ہے۔ اور جو ظاہر ہو اگرچہ اوپر چڑھا اور نیچے نہ اُترا تو قول مفتیٰ بہ پر ناقض نہیں اگرچہ پوری سطح زخم کے اوپر چڑھ جائے کیونکہ نیچے ڈھلکنا متحقق نہ ہوا۔ سراج اور ینابیع کی عبارت کے لئے یہ محمل پہلے سے زیادہ قریب ہے۔ لیکن جب خون صرف سرِ زخم پر اُبل کر آئے پھر اس سے اس کی سطح پر بہتا ہوا ڈھلکے تو جراحت میں عرض نہ ہونے کی وجہ سے بلاشبہہ وہ اس کے دونوں کناروں سے صحت مند جسم کا کچھ حصہ بھی لے لے گا تو بدن صحیح تک بھی تجاوز متحقق ہو جائے گا اور طہارت ٹوٹنے میں کوئی جائے شک باقی نہ رہے گی۔

لیکن تیسری صورت تو وہ جولان گاہِ نظر ہے، اس لئے کہ گہرائی جو ظاہر ہو گئی ہے یہ قطعاً پہلے

ف: مسئلہ کھلا ہوا چوڑا گھاؤ جس کی اندرونی سطح باہر سے دکھائی دے ظاہر یہ ہے کہ جب تک اچھا نہ ہو باطن بدن کے حکم میں ہے، اگر اس کے اندر خون وغیرہ اُبلے کر اس کے کناروں تک آ جائے اس کے صرف بالائی حصے پر اُبل کر اس کے اندر اندر بہے باہر نہ نکلے تو وضو نہ جائے گا کہ وہ خون ناپاک ہو کر ہنوز اپنے مقام ہی میں دورہ کر رہا ہے۔

البدن قط واذا ظهر ظهر ولم يتناوله حكم التطهير بعد فعسى ان يكون باقيا على حكمه الاصلي حتى يبرء فينزل عليه حكم التطهير ويلتحق بالظاهر شرعا ايضا كما التحق حسا وحينئذ يكون سيلان الدم فيه سيلانا في الباطن ويؤيده ما تقدم عن الدرر عن المحيط ان ما يوازي الدم من اعلى الجرح مكانه فقضيته ان لو تبع الدم فيه حتى وازى حرفه من كل جانب لم يضر لانه علو لا انحدار فيلزمه ان لو نبع في اعلاه ثم انحدر فيه ولم يجاوزه لم ينقض لانه منتقل في مكانه لا عن مكانه[1] ، وكان هذا هو ملحظ ما في المشكلات و خزانة الروايات ولا ينافيه ما في النهر والسراج و ط على المراقي ان فائدة ذكر الحكم دفع ورود داخل العين و باطن الجرح اذ حقيقة التطهير

باطن بدن میں شامل تھی۔ اور جب ظاہر ہوئی تو اس حالت میں ظاہر ہوئی کہ ابھی اسے حکمِ تطہیر شامل نہیں تو شاید یہ اپنے اصلی حکم پر (باطن بدن ہونے پر) باقی رہے یہاں تک کہ زخم اچھا ہوجائے تو اس پر حکمِ تطہیر وارد ہو اور یہ بھی عضو شرعی میں شامل ہوجائے جیسے بروقت ظاہر حسی میں شامل ہے ۔۔۔ ایسی صورت میں اس کے اندر خون بہنا باطن میں بہنا ہے اس کی تائید اس کلام سے ہوتی ہے جو بحوالۂ دُرر محیط سے نقل ہوا کہ زخم کے بالائی حصے سے جو خون کے مقابل ہے وہ خون ہی کی جگہ ہے ۔۔۔ تو اس کا تقاضا ہے کہ اگر اس میں خون اُبل کر ہر طرف سے اس کے کنارے کے مقابل ہوگیا تو مضر نہ ہو اس لئے کہ یہ چڑھنا ہے ڈھلکنا نہیں ۔۔۔ اس پر لازم آتا ہے کہ اگر بالائی حصے میں اُبلے پھر اس کے اندر ہی ڈھلک آئے اور اس سے باہر تجاوز نہ کرے تو ناقض نہ ہو اس لئے کہ وہ اپنی جگہ کے اندر منتقل ہونے والا ہے اپنی جگہ سے منتقل ہونے والا نہیں ۔۔۔ گویا یہی مشکلات اور خزانۃ الروایات کی عبارت کا مطمحِ نظر ہے۔ اور نہر، سراج اور طحطاوی علی مراقی الفلاح کی یہ عبارت اس کے منافی نہیں: اس حکم کو بیان کرنے کا فائدہ داخلِ چشم اور باطنِ زخم سے وارد ہونے والے اعتراض کا دفعیہ ہے اس لئے

[1] درر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطہارۃ نواقض الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۳

فیھا ممکنۃ وانما الساقط حکمہ[1] اھ فلیس ظاھرا فی جعلہ ظاھرا الا ظاھرا (ای حسا ۱۲) و ھو ظاھر بخلاف ما کان ظاھرا ثم عرض عارض فانہ لا یخرجہ عن الخروج الی الدخول کما علمت فلیس فیھا ان کل ما لا یطلب تطہیرہ بالفعل لعذر فالسیلان علیہ لا یضر کما اوھم بعض وافھم بعض۔

وبالجملۃ ما کان ظاھرا لا یصیر بالعذر باطنا کما افاد ابن الکمال وما کان باطنا لعلہ لا یصیر ظاھرا ما لم یزل علیہ حکم التطہیر کما یفھم من المشکلات وخزانۃ الروایات او النھر والینابیع وطحطاوی المراقی ورد المحتار ایضا۔

فھذا ما یترای لی ویحتاج الی زیادۃ تحریر فمن ظفر بہ من کلمات العلماء فلیسعفنی بالاطلاع علیہ لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

کہ حقیقتِ تطہیر ان دونوں میں ممکن ہے صرف حکم تطہیر ساقط ہے اھ — یہ عبارت بجز ظاہر حسی کے اُسے ظاہر بدن قرار دینے میں ظاہر نہیں اور ظاہر حسی ہونا تو ظاہر ہے — بخلاف اس کے جو پہلے ظاہر بدن تھا پھر اس پر کوئی عارض در آیا کہ یہ اسے خروج سے نکال کر دخول میں نہ لائے گا، جیسا کہ معلوم ہوا — تو مشکلات میں یہ نہیں کہ ہر وہ جس کی تطہیر بالفعل کسی عذر کی وجہ سے مطلوب نہیں تو اس پر خون بہنا مضر نہیں — جیسا کہ بعض نے اس کا وہم پیدا کیا، اور بعض کی عبارت سے مفہوم ہوا۔

مختصر یہ کہ جو پہلے ظاہر تھا وہ عذر کی وجہ سے باطن نہ ہو جائے گا۔ جیسا کہ ابن کمال نے افادہ فرمایا، اور جو باطن تھا امید یہی ہے کہ وہ ظاہر نہ ہو جائے گا جب تک کہ اس پر حکم تطہیر وارد نہ ہو۔ جیسا کہ مشکلات اور خزانۃ الروایات سے مفہوم ہوتا ہے یا نہر، ینابیع، طحطاوی علی المراقی اور رد المحتار سے بھی۔

یہ وہ ہے جو مجھے سمجھ میں آتا ہے اور اس میں مزید تنقیح کی ضرورت ہے جسے کلمات علماء سے دستیاب ہو وہ مجھے مطلع کر کے حاجت روائی کرے شاید اس کے بعد خدا کوئی اور امر ظاہر فرمائے، اور طاقت و قوت نہیں مگر برتری و عظمت والے خدا ہی سے۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارۃ نواقض الوضوء دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۸۹

السادس تقدم ان الدم فی مجلس یجمع وھی الروایۃ الدوارۃ فی الکتب اجمع لکن قال الامام الاجل برھان الملۃ والدین صاحب الھدایۃ رحمہ اللہ تعالٰی فی کتابہ مختارات النوازل فی فصل النجاسۃ الدم اذا خرج من القروح قلیلا قلیلا غیر سائل فذالک لیس بمانع وان کثر وقیل لوکان بحال لوترکہ لسال یمنع اھ[1]

ثم اعاد المسألۃ فی نواقض الوضوء فقال ولوخرج منہ شیئ قلیل ومسحہ بخرقۃ حتی لوترک یسیل لاینقض وقیل الخ[2]

فھذا صریح فی ترجیح عدم الجمع مطلقا لکنہ متوغل فی الغرابۃ

تنبیہ ششم: اگزرچکا کہ ایک مجلس میں تھوڑا تھوڑا چند بار آنے والا خون جمع کیا جائے گا ــــ یہی وہ روایت ہے جو تمام کتابوں میں متداول ہے۔ لیکن امام اجل برہان الملۃ والدین صاحبِ ہدایہ رحمہ اللہ تعالٰی نے مختارات النوازل، فصل النجاستہ میں لکھا ہے "پھوڑے سے خون جب تھوڑا تھوڑا نکلے، بہنے والا نہ ہو، تو وہ مانع نہیں اگرچہ زیادہ ہوجائے اور کہا گیا کہ اگر اس کی یہ حالت رہی ہو کہ چھوڑ دیا جاتا تو بہتا، تو وہ مانع ہے" اھ۔

پھر نواقضِ وضو میں یہ مسئلہ دوبارہ لائے تو کہا: "اگر اس سے کچھ تھوڑا نکلے اور اسے کسی کپڑے سے پونچھ دے یہاں تک کہ اگر چھوڑ دیتا تو بہتا، تو ایسا خون ناقض نہیں، اور کہا گیا الخ۔"

تو یہ نہ جمع کئے جانے کے حکم کی مطلقاً ترجیح میں تصریح ہے ــــ لیکن یہ قول انتہائی غرابت

ف: مسئلہ صاحبِ ہدایہ نے ایک کتاب میں فرمایا کہ خون جو تھوڑا تھوڑا نکلے کہ کسی وقت کا نکلا ہوا بہنے کے قابل نہ ہو اگرچہ جمع کرنے سے کتنا ہی ہوجائے اصلاً ناقضِ وضو نہیں اگرچہ ایک ہی مجلس میں نکلے یہ قول خلافِ مشہور و مخالفِ جمہور ہے بے ضرورت اس پر عمل جائز نہیں ہاں جو ایسے زخم یا آبلوں میں مبتلا ہو جس سے اکثر وقت خون یا ریم قلیل نکلتا رہتا ہے کہ ایک بار کا نکلا ہوا بہنے کے قابل نہیں ہوتا مگر جلسۂ واحدہ کا جمع کئے سے ہوجاتا ہے اور بار بار وضو اور کپڑوں کی تطہیر موجبِ ضیق کثیر ہے کہ معذوری کی حد تک نہ پہنچا اس کے لئے اس پر عمل میں بہت آسانی ہے۔

---

[1] الفوائد المختصہ رسالہ من رسائل ابن عابدین الفائدۃ التاسعۃ سہیل اکیڈمی لاہور ۱/۲۳

[2] شرح عقود رسم المفتی 〃 〃 〃 〃 ۱/۴۹

حتی قال العلامۃ الشامی لم ار من سبقہ
الیہ ولا من تابعہ علیہ بعد المراجعۃ
الکثیرۃ فھو قول شاذ قال ولکن
صاحب الھدایۃ امام جلیل من
اعظم مشائخ المذھب من طبقۃ
اصحاب التخریج والتصحیح فیجوز
للمعذور تقلیدہ فی ھذا القول
عند الضرورۃ فان فیہ توسعۃ
عظیمۃ لاھل الاعذار قال وقد کنت
ابتلیت مدۃ بکی الحمصۃ ولواجد
ما تصح بہ صلاتی علی
مذھبنا بلا مشقۃ الا علی
ھذا القول فاضطررت الی
تقلیدہ ثم لما عافانی
اللہ تعالٰی منہ اعدت صلاۃ
تلک المدۃ وللہ تعالٰی الحمد اھ ھذا
کلامہ فی شرح منظومتہ فی رسم
المفتی[2] وقال فی الفوائد المخصصۃ
صاحب الھدایۃ من اجل اصحاب

رکھتا ہے یہاں تک کہ علامہ شامی نے فرمایا کہ
بہت مراجعت اور جستجو کے باوجود مجھے کوئی ایسا
نظر نہ آیا جس نے ان سے پہلے یہ قول کیا ہو، اور
نہ ان کے بعد کوئی ملا جس نے اس قول میں ان کی متابعت
کی ہو ــ تو وہ ایک شاذ قول ہے۔ (آگے فرمایا)
لیکن صاحب ہدایہ عظیم تر مشائخ مذہب میں سے امام
جلیل (اصحاب تخریج و تصحیح کے طبقہ سے ہیں۔ تو
وقت ضرورت معذور کے لئے اس قول میں ان کی
تقلید روا ہے اس لئے کہ عذر والوں کے لئے اس
میں بڑی وسعت ہے ــ کہتے ہیں: میں ایک
مدت تک آبلوں کی بیماری میں مبتلا تھا اور ایسی صورت
نہ پاتا تھا جس میں ہمارے مذہب کے مطابق میری
نماز بلا مشقت درست ہو سکے، سوا اس قول کے
تو مجبوراً میں نے اس کی تقلید کی ــ پھر جب اللہ
تعالٰی نے مجھے اس سے عافیت بخشی تو اس
مدت کی نمازوں کا میں نے اعادہ کیا ــ وللہ تعالٰی
الحمد اھ ــ یہ علامہ شامی کا وہ کلام ہے جو رسم المفتی
میں اپنے منظومہ کی شرح میں انھوں نے لکھا ہے[1]
اور فوائد مخصصہ میں لکھتے ہیں: صاحب ہدایہ بزرگ تر

ف: صاحب الہدایۃ امام جلیل من ائمۃ التخریج والترجیح یجوز تقلیدہ۔

---

[1] شرح عقود رسم المفتی رسالہ من رسائل ابن عابدین سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۴۹
[2] " " " " " " " " " ۱/ ۴۹

الترجیح فیجوز للمبتلی تقلیدہ لان فیما ذکرناہ مشقۃ عظیمۃ فجزاہ اللہ تعالٰی خیر الجزاء حیث اختار التوسیع والتسہیل الذی بنیت علیہ ہذہ الشریعۃ الغراء السہلۃ السمحۃ اھ[1]۔

اقول جوز الامام الکبیر العلم الشہیر الخصاف تزویج الوکیل موکلتہ بغیبتہا من دون تسمیتہا قال[ف1] الامام شمس الائمۃ السرخسی الخصاف کان کبیرا فی العلم یجوز الاقتداء بہ فقال فی البحر[ف2] المختار فی المذہب خلاف ما قالہ الخصاف وان کان الخصاف کبیرا[2] اھ وفی الدر عن تصحیح القدوری الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع[3]۔

وفی[ف3] عدۃ رد المحتار التقلید

اصحابِ ترجیح سے ہیں تو مبتلا کے لئے ان کی تقلید جائز ہے اس لئے کہ جو ہم نے ذکر کیا اس میں بڑی مشقت ہے تو خدائے تعالٰی انہیں جزائے خیر بخشے کہ وہ توسیع و تسہیل اختیار کی جس پر اس روشن، سہل، آسان شریعت کی بنیاد رکھی گئی۔ اھ۔

اقول امام کبیر، علمِ شہیر خصاف نے جائز قرار دیا ہے کہ وکیل اپنی موکلہ کا نکاح اس کی غیر موجودگی میں اس کا نام لئے بغیر کر دے۔ امام شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا: خصاف علم میں بزرگ تھے ان کی اقتدا ہو سکتی ہے۔ اس پر بحر میں فرمایا: مذہب میں مختار اس کے برخلاف ہے جو خصاف نے فرمایا اگرچہ خصاف بزرگ ہیں اھ۔ اور درمختار میں تصحیح قدوری کے حوالے سے ہے: قول مرجوح پر حکم اور فتوٰی جہالت اور اجماع کی مخالفت ہے اھ۔

رد المحتار کے باب العدۃ میں ہے: تقلید

ف۱: الخصاف کبیر فی العلم یجوز اقتداؤہ۔

ف۲: العمل بما ھو المختار فی المذھب وان کان قائل خلافہ اماما کبیرا۔

ف۳: تقلید الغیر عند الضرورۃ وان جاز بشروطہ فلمحل نفسہ اما الافتاء فلا یکون الا فی الراجح فی المذھب۔

۱؎ الفوائد المخصصۃ رسالہ من رسائل ابن عابدین الفائدۃ التاسعۃ سہیل اکیڈمی لاہور ۱/ ۶۳

۲؎ البحرالرائق کتاب النکاح فصل لابن العم ان یزوج الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۳/ ۱۳۷

۳؎ الدرالمختار مقدمۃ الکتاب مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۵

وان جاز بشرطه فهو للعامل لنفسه لا للمفتی لغیره فلا یفتی بغیر الراجح فی مذهبه[1] اھ

اگرچہ جائز ہے مگر اس کے لئے جو خود عمل کرنے والا ہے، اس کے لئے نہیں جو دوسرے کو فتوٰی دینے والا ہے، وہ اس پر فتوٰی نہ دے گا جو اس کے مذہب میں غیر راجح ہو اھ۔

نعم للمبتلی فیه ما فیه من ترفیه وهو ایسر[ف۱] له من تقلید الامام الشافعی رضی الله تعالٰی عنه فان النجاة من التلفیق شأو سحیق، وبالله التوفیق۔

ہاں اس میں مبتلا کے لئے راحت و آسانی ہے اور یہ اس کے لئے امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ کی تقلید سے زیادہ سہل ہے اس لئے کہ تلفیق سے نجات حاصل کرنا دور کی راہ ہے، وباللہ التوفیق۔

السابع قولهم[ف۲] مالیس بحدث لیس بنجس قضیة نفیة مفیدة افادها الامام قاضی الشرق والغرب سیدنا ابو یوسف رضی الله تعالٰی عنه وهی مذکورة کذلك فی متون المذهب وغیرها وزاد الشراح نفی عکسها فقالوا انها لاتنعکس فلا یقال مالایکون نجسا لایکون حدثا کما فی الدرایة وغیرها قال العلامة الشامی یرید به العکس المستوی لانه جعل الجزء الاول ثانیا والثانی اولا مع بقاء الصدق والکیف بحالهما و

تنبیہ ہفتم: قول علماء "مالیس بحدث لیس بنجس — جو حدث نہیں وہ نجس نہیں" ایک نفیس نفع بخش قاعدہ ہے جس کا افادہ قاضی شرق و غرب سیدنا ابو یوسف رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا۔ اور متون مذہب وغیرہا میں یہ اسی طرح مذکور ہے۔ شارحین نے اس کے عکس کی نفی کا اضافہ کیا اور فرمایا کہ اس کا عکس نہ ہوگا، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جو نجس نہ ہوگا وہ حدث نہ ہوگا — جیسا کہ درایہ وغیرہا میں ہے۔ علامہ شامی نے کہا: اس سے عکس مستوی مراد ہے کیونکہ وہ جزء اول کو ثانی اور ثانی کو اول کر دینے کا نام ہے اس طرح کہ صدق اور کیف اپنی حالت پر

ف۱: عند الضرورة تقلید قیل فی المذهب احسن من تقلید مذهب الغیر۔

ف۲: تحقیق قولهم مالیس بحدث لیس بنجس قضیة وعکسا۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطلاق باب العدة دار احیاء التراث العربی بیروت ۲/۶۰۲

عزاہ[1] للشیخ اسمٰعیل والسید عبد الغنی النابلسی رحمہم اللہ تعالٰی۔

اقول ھٰذہ[2] زلۃ واضحۃ فانہم لوارادوا بہ العکس المنطقی لکان نفیہ نفی الاصل لان العکس من اللوازم ولم[3] یلتفت رحمہ اللہ تعالٰی الی قولہ معربقاء الصدق فاذا کان الصدق باقیا فکیف یصح نفیہ بل الحق انہم انما یریدون فی امثال المقام نفی العکس العرفی وھو عکس الموجبۃ الکلیۃ کنفسہا تقول کل حلال طاھر ولاعکس ای لیس کل طاھر حلالا وھذا معہود متعارف فی الکتب العقلیۃ ایضا تراھم یقولون ارتفاع العام یستلزم ارتفاع الخاص ولاعکس ونفی اللازم یستلزم نفی الملزوم ولاعکس الی غیر ذلک وھذا اظہر من ان یظھر ثم اختلف نظر الفاضلین

باقی رہے" ـــ اور اس کو سیدی عبد الغنی نابلسی کے والد شیخ اسمٰعیل رحمہم اللہ تعالٰی کی طرف منسوب کیا۔

اقول یہ کھلی ہوئی لغزش ہے۔ اس لئے کہ اگر عکس منطقی مراد ہوتا تو اس کی نفی سے اصل ہی کی نفی ہو جاتی اس لئے کہ عکس لازم قضیہ ہوتا ہے (اگر کوئی قضیہ ہے تو اس کا عکس بھی ضرور ہوگا) انھوں نے خود اپنے قول "معربقاء الصدق ـــ اس طرح کہ صدق باقی رہے" کی طرف التفات نہ کیا۔ جب صدق باقی رہے گا تو اس کی نفی کیسے صحیح ہوگی! ـــ بلکہ حق یہ ہے کہ اس طرح کے مقامات میں عکس عرفی کی نفی مراد لیتے ہیں۔ وہ یہ کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہو۔ آپ کہتے ہیں کل حلال طاھر ولاعکس، ای لیس کل طاھر حلالا ـــ ہر حلال پاک ہے اور اس کا عکس نہیں، یعنی ہر پاک حلال نہیں۔ یہ کتب عقلیہ میں بھی معہود و متعارف ہے۔ آپ دیکھیں گے کہ وہ کہتے ہیں ارتفاعِ عام ارتفاعِ خاص کو مستلزم ہے (عام نہ ہوگا تو خاص بھی نہ ہوگا) اور اس کا عکس نہیں ـــ نفیِ لازم نفیِ ملزوم کو مستلزم ہے اور اس کا عکس نہیں ـــ اس کی بہت ساری مثالیں ہیں۔ اور یہ اتنا

---

[1] تطفل علی الشیخ اسمٰعیل النابلسی العلامۃ ش۔ [2] تطفل اٰخر علیہما۔

[3] الفرق بین العکس المنطقی والعرفی وان العرفی معروف حتی فی الکتب العقلیۃ والمنطقیۃ۔

لہ ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۵

البرجندی والشیخ اسمٰعیل فی کیف ہذہ القضیۃ فجعلہا البرجندی موجبۃ وشارح الدرر سالبۃ۔

ظاہر ہے کہ محتاج اظہار نہیں — پھر فاضل برجندی اور شیخ اسمٰعیل کے درمیان اس قضیہ کی کیفیت (ایجاب سلب) میں اختلاف نظر ہوا۔ برجندی نے اسے موجبہ قرار دیا اور شارح درر نے سالبہ ٹھہرایا۔

فی شرح النقایۃ[1] مالیس بحدث لیس بنجس ای کل مالیس بحدث من الاشیاء الخارجۃ من السبیلین وغیرہما لیس بنجس ہذہ الکلیۃ السالبۃ الطرفین تنعکس بعکس النقیض الی قولنا کل نجس من الاشیاء المذکورۃ حدث ولایستلزم ذٰلک ان یکون کل حدث نجسا وھٰذہ الکلیۃ لوجعلت متعلقۃ بمباحث القیٔ لکان لہ وجہ وسلمت عن توھم الدرر اھ مختصراً۔

شرح نقایہ میں ہے، مالیس بحدث لیس بنجس۔ ای کل مالیس بحدث من الاشیاء الخارجۃ من السبیلین وغیرہما لیس بنجس — یعنی سبیلین اور غیر سبیلین سے نکلنے والی چیزوں میں سے ہر وہ جو حدث نہیں وہ نجس نہیں — اس سالبۃ الطرفین کلیہ کا عکس نقیض یہ ہوگا۔ کل نجس من الاشیاء المذکورۃ حدث — مذکورہ اشیاء سے ہر نجس حدث ہے اور یہ اس کو مستلزم نہیں کہ ہر حدث نجس ہو۔ اور یہ کلیہ اگر قے کے مباحث کے متعلق کردیا جاتا تو اس کی ایک صورت ہوتی اور دُرر کے وہم سے سلامت رہتا اھ مختصراً۔

اقول ویرد علیہ **اولاً** ان الاشیاء المذکورۃ اعنی الخارجۃ من بدن المکلف انما ارید ت بما وھی من الموضوع دون المحمول فمن این یأتی ھذا التقیید فی موضوع العکس وبدونہ یبقی کاذبا فیکذب الاصل۔

اقول اس پر چند اعتراضات وارد ہوں گے **اولاً** اشیائے مذکورہ یعنی خارج من البدن المکلف، "ما" سے مراد لی گئیں اور ما موضوع کا جز ہے محمول کا جز نہیں — تو یہ قید عکس کے موضوع میں کہاں سے آجائے گی؟ — اور اگر یہ قید نہ ہو تو عکس کاذب ہو جائے گا تو اصل بھی کاذب ہوگی۔

وثانیاً لیس موضوع الاصل لیس

ثانیاً اصل کا موضوع "لیس بحدث"

---

[1] شرح النقایۃ للبرجندی کتاب الطہارۃ نولکشور لکھنؤ ۱/۲۳

بحدث بل ما والمراد بها شیٔ مخصوص وھو الخارج من بدن المکلف فانما یؤخذ نقیضه بایراد السلب علی ما لا بحذفه من متعلق الموضوع و انتظر ما سنلقی من التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق۔

نہیں بلکہ "ما" ہے۔ اور اس سے مراد ایک مخصوص چیز ہے ــــ یہ وہ ہے جو مکلف کے بدن سے نکلنے والی ہو ــــ تو اس کی نقیض "ما" ہی پر سلب کر لی جائے گی، نہ یوں کہ "ما" کو متعلق موضوع سے حذف کر دیا جائے۔ اور اس کا انتظار کیجئے جو تحقیق ہم پیش کر رہے ہیں۔ اور خدائے برتر مالک توفیق ہے۔

وثالثاً تحریر[ف۱] ما تقرر ان السلب لیس جزء الموضوع فکیف تکون سالبة الطرفین۔

ثالثاً تقریر سابق سے واضح ہوا کہ سلب جزء موضوع نہیں تو یہ سالبة الطرفین کیسے ہوگا؟

وقال فی ردالمحتار ما ذکرہ المصنف قضیة سالبة کلیة لا مہملة لان ما للعموم وکل ما دل علیه[ف۲] فھو سور الکلیة کما فی المطول وغیرہ فتنعکس بعکس النقیض الی قولنا کل نجس حدث لانه جعل نقیض الثانی اولا ونقیض الاول ثانیا مع بقاء الکیف والصدق بحاله وتمامه فی شرح الشیخ اسمٰعیل[1] اھ۔

علامہ شامی نے ردالمحتار میں کہا: مصنف نے جو ذکر کیا قضیہ سالبہ کلیہ ہے، مہملہ نہیں، اس لئے کہ "ما" عموم کے لئے ہے اور جو بھی عموم پر دلالت کرے وہ کلیہ کا سور ہو جائے گا جیسا کہ مطول وغیرہ میں ہے۔ تو اس کا عکس نقیض یہ ہوگا کل نجس حدث ہر نجس حدث ہے۔ اس لئے کہ عکس نقیض کی تعریف یہ ہے، نقیض ثانی کو اول، اور نقیض اول کو ثانی کرنا اس طرح کہ صدق اور کیف اپنے حال پر باقی ہو اس کی تکمیل شیخ اسمٰعیل کی شرح میں ہے اھ۔

اقول رحم اللہ العلامتین

اقول دونوں حضرات شارح درر اور

ف۱: تطفل علی العلامة البرجندی۔

ف۲: کل ما دل علی العموم کما ومن فھو سور الکلیة۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ نواقض وضو داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۵

شارحی الدرر والدرر لو کانت القضیة سالبة۔ ف۱

فاولاً لن تظهر کلیتها بکون ما من صیغ العموم بل وان کان هناك لفظة کل مکان ما فان ما او کلا یکون فی الموضوع ویرد السلب علی ثبوت المحمول له فیفید سلب العموم لاعموم السلب ولذا نصوا ان لیس کل سور السالبة الجزئیة۔

ف۲

وثانیا علی فرض کلیتها کیف تنعکس کلیة والسوالب انما تنعکس بعکس النقیض جزئیة علی دیدن الموجبات فی العکس المستقیم۔

ف۳ وثالثا اعجب منه ایراد الموجبة فی عکسها مع انهما رحمهما الله تعالٰی قد ذکرا بانفسهما شرط بقاء الکیف ویخطر ببالی والله تعالٰی اعلم سقوط لفظة المحمول بعد قوله سالبة من قلم احدهما او قلم الناسخین وکان اصله قضیة سالبة المحمول کلیة فاذن تکون موجبة وتندفع الایرادات الثلثة جمیعا۔

شارحین درر پر خدا کی رحمت ہو ــــ اس کلام پر چند اعتراض ہیں:

اوّل اگر قضیہ سالبہ ہو تو اس کی کلیت "ما" کے صیغۂ عموم ہونے سے ہرگز ظاہر نہ ہوگی بلکہ اگر یہاں "ما" کی جگہ لفظ کل ہو۔ اس لئے کہ ما یا کل موضوع میں ہوگا اور سلب موضوع کیلئے محمول کے ثابت ہونے پر وارد ہوگا تو سلب عموم (نفی کلیت) کا فائدہ دے گا عموم سلب (کلیت نفی) کا نہیں۔ اسی لئے لوگوں نے تصریح کی ہے کہ "لیس کل" سالبہ جزئیہ کا سور ہے۔

دوم فرض کرلیا جائے کہ وہ کلیہ ہے تو اس کا عکس کلیہ کیسے آئے گا جب کہ سالبات کا عکس نقیض جزئیہ ہوتا ہے جیسے موجبات کا عکس مستوی جزئیہ ہوتا ہے۔

سوم اس سے عجیب تر یہ کہ سالبہ ہوں کر اس کا عکس موجبہ لیا باوجودیکہ دونوں حضرات نے کیف باقی رہنے کی شرط خود ہی ذکر کی ہے۔ میرے دل میں خیال آتا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔ کہ لفظ سالبہ کے بعد لفظ محمول دونوں حضرات میں سے کسی کے قلم سے یا نقل کرنے والوں کے قلم سے ساقط ہوگیا ہے۔ اصل الفاظ یہ تھے "قضیہ سالبۃ المحمول کلیہ ہے۔ اس صورت میں یہ موجبہ ہوگا۔ اور تینوں اعتراضات دفع ہوجائیں گے۔

ف۱ : تطفل ثالث علی الشیخ النابلسی وش۔

ف۲ : تطفل رابع علیهما

ف۳ : تطفل خامس علیهما

اقول لکن اذن یرد
اولاً ماورد علی البرجندی ثانیا وثانیا ینازع
فی صدق العکس فرب نجس لیس
بحدث کالاعیان النجسۃ الغیر الخارجۃ
من بدن مکلف۔

ھذا ما یحکم بہ جلی النظر و
علیہ فالوجہ ما **اقول** تحتمل
القضیۃ الایجاب والسلب الکلیین جمیعاً
اما الاول فیجعل ما للعموم والسلب
الاخیر جزء المحمول والاول جزء
متعلق الموضوع لانفسہ لما علمت
فتکون موجبۃ کلیۃ معدولۃ المحمول
فقط لا سالبۃ الطرفین والمراد بما
کما علمت الخارج من بدن المکلف فیکون
حاصلہا کل خارج من بدن
مکلف غیر حدث فھو لا نجس
وقولنا غیر حدث حال من
خارج ای ما خرج منہ ولم ینقض
طھرا والآن تنعکس بعکس النقیض موجبۃ
کلیۃ قائلۃ ان کل نجس فھو
لاخارج غیر حدث ای لیس
بالخارج الذی لا ینتقض بہ الطھارۃ
ای لا یجتمع فیہ الوصفان
فان خرج نقض ولا بد
وان لم ینقض لم یکن

اقول لیکن اب اولاً وہ اعتراض وارد
ہوگا جو برجندی پر ثانیاً وارد ہوا، ثانیاً عکس
کے صادق ہونے میں نزاع ہوگا کہ بہت سے نجس،
حدث نہیں ہیں، جیسے وہ نجس اعیان جو مکلف کے
بدن سے نکلنے والے نہیں۔

یہ وہ ہے جس کا فیصلہ بنظر جلی ہوتا ہے اس
بنا پر وجہ درست وہ ہے جو میں کہتا ہوں قضیہ
موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ دونوں بن سکتا ہے ——
اوّل اس طرح کہ "ما" عموم کے لئے رکھیں،
سلب اخیر کو جزو محمول بنائیں، اور سلب اول کو
بسبب معلوم خود موضوع کا نہیں بلکہ متعلق موضوع کا
جز بنائیں تو موجبہ کلیہ معدولۃ المحمول ہوگا، سالبۃ
الطرفین نہ ہوگا۔ اور جیسا کہ معلوم ہوا "ما" سے
مراد وہ ہے جو بدن مکلف سے خارج ہو —— تو
حاصل قضیہ یہ ہوگا، کل خارج من بدن
مکلف غیر حدث فھو لا نجس (ہر وہ جو
بدن مکلف سے خارج ہو اس حال میں کہ حدث
نہ ہو تو وہ لانجس ہے) لفظ 'غیر حدث' لفظ خارج
سے حال ہے یعنی جو بدن سے نکلے اس حال
میں کہ ناقض طہارت نہ ہو۔ اب اس کا عکس
نقیض یہ موجبہ کلیہ ہوگا کل نجس فھو لاخارج
غیر حدث یعنی ہر نجس لاخارج غیر حدث ہے۔
یعنی جو نجس ہے وہ ایسا خارج نہیں جس سے طہارت
نہ ٹوٹے، یعنی اس میں دونوں وصف جمع نہ ہونگے
اگر خارج ہوگا تو ناقض ہونا ضروری ہے۔ اور اگر

خارجا من بدن المكلف 30
وبالعكس المستوي موجبة جزئية بعض اللانجس خارج منه غيرحدث وهو ايضا صادق قطعا كالدمع والعرق والدم القليل۔

ناقض نہ ہوگا تو بدن مکلف سے خارج نہ ہوگا۔ اور اس کا عکس مستوی یہ موجبہ جزئیہ ہوگا۔ بعض اللانجس، خارج منہ غیرحدث (بعض لانجس، بدن سے اس حال میں خارج ہیں کہ حدث نہیں) یہ بھی قطعاً صادق ہے جیسے آنسو، پسینہ، قلیل خون۔

وَ اما الثاني فبتحصيل الطرفين وماليست للعموم بل نكرة بمعنى شيئ دخلت في حيز النفي فعمت واذن يكون الحاصل لاشيئ من الخارج منه غيرحدث نجسا وينعكس بعكس النقيض سالبة جزئية ليس بعض اللانجس لاخارجا منه غيرحدث وبورود السلب على لاخارج يعود الى الاثبات فيؤل المعنى الى قولنا بعض ماليس نجسا خارج من بدن المكلف غير حدث وبالمستقيم سالبة كلية لاشيئ من النجس خارجا منه غيرحدث ووجوه صدقه ما قلنا۔

دوم اس طرح کہ طرفین محصل ہوں، اور "ما" عموم کے لئے نہیں بلکہ نکرہ بمعنی شئی ہو جو حیز نفی میں داخل ہوا تو عام ہوگیا، اس صورت میں حاصل یہ ہوگا: لاشئی من الخارج منہ غیرحدث، نجسا (بدن سے نکلنے والی اس حال میں کہ حدث نہ ہو کوئی بھی چیز نجس نہیں) اس کا عکس نقیض یہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ لیس بعض اللانجس، لاخارجا منہ غیرحدث (بعض لانجس، غیرحدث ہونے کی حالت میں لاخارج نہیں) لاخارج پر سلب وارد ہونے سے اثبات کی طرف لوٹ جائے گا، تو معنی کا مآل یہ ہوگا، بعض مالیس نجسا خارج من بدن المکلف غیرحدث (بعض وہ جو نجس نہیں بدن مکلف سے غیرحدث ہونے کی حالت میں خارج ہے) ــــ اور عکس مستقیم یہ سالبہ کلیہ ہوگا، لا شئی من النجس خارجا منہ غیرحدث (کوئی نجس، غیرحدث ہوتے ہوئے بدن سے خارج نہیں) اور اس کے صدق کی صورتیں وہی ہیں جو ہم نے پہلے بیان کیں۔

وبالجملة حاصل العكسين

بالجملہ دونوں وجہوں پر آنے والے دونوں

جلد اول حصہ اول +

على الوجهين متعاكس فحاصل عكس النقيض على جعلها موجبة هو حاصل المستوى على جعلها سالبة و بالعكس هذا ما تحتمله العبارة، اما علماؤنا فانما ارادوا الوجه الاول اعني الايجاب و لم يريدوا عكس النقيض بل المستوى لكن لامنطقيا بل عرفيا كما عرفت۔

واما النظر الدقيق فاقول ان كانت القضية موجبة كما ارادوا فقد حكموا كليا على ماليس بحدث بلا نجس فيجب ان يكون اللانجس مساويا للخارج غير حدث او اعم منه مطلقا و نقيض المتساويين متساويان و الاعم والاخص مطلقا مثلهما بالتعكيس فيجب ان يكون النجس مساويا للاخارج غير حدث او اخص منه مطلقا و اللاخارج غير حدث يصدق بوجهين ان لايكون خارجا اصلا او يكون خارجا حدثا و النجس ان ابقى على اسالة يكون اعم منه

عکسوں کا حاصل ایک دوسرے کا عکس ہوگا۔۔۔ موجبہ بنانے پر عکس نقیض کا حاصل ہے وہ سالبہ بنانے پر عکس مستوی کا حاصل ہے اور اس کے برعکس (سالبہ بنانے پر عکس نقیض کا حاصل موجبہ بنانے پر عکس مستوی کا حاصل ہے) — یہ وہ ہے جس کا عبارت میں احتمال ہے — لیکن ہمارے علماء نے وجہ اول یعنی ایجاب مراد لیا ہے اور عکس نقیض نہیں، بلکہ عکس مستوی، وہ بھی منطقی نہیں، بلکہ عرفی مراد لیا ہے جیسا کہ معلوم ہوا۔

اب رہی نظر دقیق، فاقول (تو میں کہتا ہوں) اگر قضیہ کلیہ ہو — جیسا کہ علماء نے مراد لیا — تو انھوں نے کلی طور پر اس پر جو حدث نہیں ہے لانجس ہونے کا حکم کیا — (اور یہ کہا کہ ہر وہ جو خارج غیر حدث ہے وہ لانجس ہے) — تو ضروری ہے کہ لانجس، خارج غیر حدث کا مساوی ہو یا اس سے اعم مطلق ہو — اور متساویین کی نقیضیں متساویین ہوتی ہیں — اور اعم اخص مطلق کی نقیضیں بھی ہوتی ہیں مگر برعکس (یعنی اخص اعم مطلق) — تو ضروری ہے کہ لانجس کی نقیض نجس، خارج غیر حدث کی نقیض لاخارج غیر حدث کے مساوی ہو یا اس سے اخص مطلق ہو — اور لاخارج غیر حدث کا صدق دو طرح ہوگا، ایک یہ کہ سرے سے خارج ہی نہ ہو، دوسرے یہ کہ خارج ہو مگر حدث ہو — اور نجس اگر اپنے اطلاق پر (بلا قید) باقی رکھا جائے

لما بيّنا في رسالتنا لمعة الاحكام ان
قيء قليل الخمر والبول ليس
بحدث فيصدق عليه النجس و
لا يصدق اللاخارج غير حدث
بل هو خارج غير حدث فوجب ان
يراد بالنجس النجس بالخروج كما
حققنا ثمه وحينئذ يكون اخص
من اللاخارج غير حدث فان كل
نجس بالخروج يصدق عليه
انه ليس بخارج غير حدث
بل حدث ولا يصدق على
كل لاخارج غير حدث انه نجس بالخروج
لجواز ان لا يكون خارجا اصلا
فاذن تؤل القضية الى قولنا
كل خارج من بدن المكلف
غير حدث فهو لا نجس بالخروج
وعكس نقيضها كل نجس بالخروج فهو
لاخارج منه غير حدث واذا كان ذلك
كذلك انتفى الوجه الاول من مصداقي
اللاخارج غير حدث لان النجس بالخروج
خارج لا شك فلم يبق الا ان
يكون خارجا حدثا والخروج
قد اعتبر في الموضوع
فلا حاجة الى اعادته في المحمول

اس سے اعم ہوگا۔ جس کی وجہ ہم نے اپنے رسالہ
لمعۃ الاحکام میں بیان کی ہے کہ شراب اور
پیشاب کی قے قلیل حدث نہیں، تو اس پر نجس
صادق ہوگا اور لاخارج غیر حدث صادق نہ ہوگا،
بلکہ وہ خارج غیر حدث ہے — تو ضروری ہے
کہ نجس سے نجس بالخروج مراد ہو، جیسا کہ وہیں ہم
نے تحقیق کی ہے — اس صورت میں وہ لاخارج
غیر حدث سے اخص ہوگا۔ اس لئے کہ ہر نجس
بالخروج پر یہ صادق آئے گا کہ وہ خارج غیر حدث
نہیں بلکہ حدث ہے — اور ہر لاخارج غیر حدث
پر یہ صادق نہ ہوگا کہ وہ نجس بالخروج ہے۔ اس
لئے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ سرے سے خارج ہی
نہ ہو۔ تو اب قضیہ کا مآل یہ ہوگا کہ "ہر وہ جو
بدن مکلف سے خارج غیر حدث ہے تو وہ لانجس
بالخروج ہے" — اور اس کا عکس نقیض یہ
ہوگا، ہر وہ جو نجس بالخروج ہے وہ لاخارج
غیر حدث ہے اور یہ جب ایسا ہوگا تو لاخارج
غیر حدث کے دو مصداقوں میں سے پہلی صورت
منتفی ہوگئی — اس لئے کہ نجس بالخروج بلاشبہ
خارج ہے تو صرف یہ صورت رہی کہ خارج
حدث ہو — اور خروج کا اعتبار موضوع میں
ہو چکا ہے تو اسے محمول میں دوبارہ لانے کی
کوئی ضرورت نہیں — تو خلاصۂ عکس یہ ہوگا
کہ ہر نجس بالخروج حدث ہے۔

فیخرج فذلکۃ العکس ان کل نجس بالخروج حدث فتبین ان فیہ من این جاء التقیید بالاشیاء الخارجۃ من بدن المکلف فی موضوعہ وکیف خرج السلب الوارد علی ما وعلی الحدث من محمولہ حتی لم یبق فیہ الا لفظۃ حدث فارتفع الایرادان معا عن البرجندی والشیخ اسمعیل جمیعا انما بقی الاخذ علی اخذہا سالبۃ الطرفین وکانہ رحمہ اللہ تعالیٰ نظر الی وجود السلب ولو فی المتعلق ولیس فیہ کبیر مشاحۃ ھکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالیٰ ولی التوفیق۔

اس سے واضح ہوا کہ اس میں موضوع کے اندر "بدن مکلف سے نکلنے والی چیزوں" کی قید کہاں سے آئی، اور "ما" پر اور "حدث" پر وارد ہونے والا سلب اس کے محمول سے کیسے نکل گیا یہاں تک کہ صرف لفظ حدث رہ گیا ___ تو برجندی اور شیخ اسمٰعیل سے دونوں اعتراض ایک ساتھ اُٹھ گئے ___ صرف یہ مؤاخذہ رہ گیا کہ اسے سالبۃ الطرفین کیوں مانا، گویا برجندی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ دیکھا کہ سلب موجود ہے اگرچہ متعلق ہی میں ہے۔ اور اس میں کوئی بڑا حرج نہیں ___ اسی طرح تحقیق ہونی چاہئے اور خدائے برتر ہی مالکِ توفیق ہے۔

وکذٰلک ان کانت سالبۃ لابد ایضامت الحمل المذکور اذ لا شک ان المراد الکلیۃ لان المقصود اعطاء ضابطۃ فقد سلبت النجاسۃ کلیۃ عن الخارج غیر حدث فیکون النجس مباینا لہ ولا یباینہ الا بارادۃ النجس بالخروج اذ لولاھا لکانت اعم لمسألۃ فی الخمس المذکورۃ لکن مرادھم ھو الایجاب کما علمت۔

یوں ہی اگر سالبہ ہو تو اس میں بھی حمل مذکور ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ مراد کلیہ ہے۔ اس لئے کہ مقصود ایک ضابطہ عطا کرنا ہے تو خارج غیر حدث سے نجاست کلی طور پر مسلوب ہوئی، تو نجس اس کا مباین ہوگا، اور مباین اسی صورت میں ہوگا جب نجس بالخروج مراد ہو اس لئے کہ اگر یہ مراد نہ ہو تو اعم ہو جائے گا جس کا سبب مذکورہ مسئلہ خمس ہے۔ لیکن ان کی مراد ایجاب ہی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہوا۔

اما قول البرجندی ھذہ الکلیۃ لو جعلت متعلقۃ بمباحث الق

اب رہا برجندی کا یہ قول کہ اگر یہ کلیہ قے کے مباحث سے متعلق ہو تو اس کی ایک وجہ

لکان لہ وجہ[1] اقول کیف وانھم جمیعا
انما یذکرونھا تلو مسائل القیئ و
قولہ سلمت عن توھم الدور[2]
اقول وجہہ ان اعطاء القضیۃ
انما ھو لیکتسب علم عدم النجاسۃ
من علم عدم الحدثیۃ وعلم
عدم الحدثیۃ یتوقف علی علم عدم
النجاسۃ اذلوکان نجسا لکان حدثا
فیدور، وانما قال توھم لان العلم بعدم
الحدثیۃ یحصل بتصریح الفقہ
فالمراد کلما سمعتموہ من علمائنا
انہ لاینقض الطھارۃ فاعلموا انہ
لیس بخروجہ نجسا فان لم
نجسا دخل من خارج فھو طاھر
وھذا ظاھر، وصلی اللہ تعالٰی علی
اطھر طیب واطیب طاھر، وعلی الہ
وصحبہ الاطائب الاطاھر، والحمد
للہ رب العالمین فی الاول و
الاخر والباطن والظاھر۔

ولنسم ھذا التحریر المنیر
المنفرد بھذا التحریر والتحبیر الطراز
المعلم فیما ھو حدث من احوال الدم ۱۳۲۴

ہو گی **اقول** اس سے متعلق کیسے نہیں جبکہ
سبھی حضرات اسے مسائل قے کے بعد متصلاً ہی
ذکر کرتے ہیں — قول برجندی: دور سے توہم سے
سلامت رہتا **اقول** اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ضابطہ
اسی لئے ہے کہ حدث نہ ہونے کے علم سے نجس
نہ ہونے کا علم حاصل ہو جائے۔ اور حدث نہ ہونے
کا علم نجس نہ ہونے کے علم پر موقوف ہے — اس
لئے کہ اگر نجس ہوگا تو حدث ہوگا تو دور ہوگا —
توہم دور اس لئے کہا کہ حدث نہ ہونے کا علم
فقہ کی تصریح سے ہوتا ہے تو مقصد یہ ہے کہ
جب ہمارے علماء سے سُن کر وہ ناقض طہارت
نہیں تو جان لو کہ وہ اپنے خروج سے نجس نہیں۔
تو اگر وہ ایسا نجس نہیں جو خارج سے داخل
ہُوا ہو تو وہ طاہر ہے اور یہ ظاہر ہے — اور
اللہ تعالٰی رحمت نازل فرمائے سب سے پاک
طیب اور سب سے پاکیزہ طاہر پر، اور ان
کے اطیب واطہر آل واصحاب پر — اور
تمام تر حمد اللہ تعالٰی کے لئے جو سارے جہانوں
کا پروردگار ہے، حمد شروع میں بھی آخر میں بھی
اور باطن میں بھی اور ظاہر میں بھی۔

اور ہم اس تحریر منیر کو جو اس تنقیح و تزیین
میں منفرد ہے اَلطِّرَازُ المُعْلَم فیما ھو
حدث من احوال الدم (۱۳۲۴)

---

[1] و [2] شرح النقایۃ للبرجندی کتاب الطہارۃ نولکشور لکھنؤ ۱/۲۳

وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا و اٰلہٖ وصحبہٖ وسلّم، والحمد للہ علٰی ما علّم، واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

(نشان زدہ نقش خون کے اُن احوال کے بیان میں جو حدث ہیں) سے موسوم کریں۔ اور خدائے برتر کا درود ہو ہمارے آقا، اُن کی آل اور اُن کے اصحاب پر اور سلامتی ہو۔ اور خدا کا شکر ہے اس پر جو اس نے تعلیم فرمایا۔ اور خدائے پاک برتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

(رسالہ الطراز المعلم فیما ھو حدث من احوال الدم ختم ہوا)

مسئلہ ۹

دہم محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اپنے گھٹنے کھل جانے یا اپنا یا پرایا ستر بلا قصد یا بالقصد دیکھنے یا دوڑنے یا بلندی پر سے کودنے یا گرنے سے وضو جاتا ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)

الجواب

ان میں سے کسی بات سے وضو نہیں جاتا۔ ستر کھلنے یا دیکھنے سے وضو جانا کہ عوام کی زبان زد ہے محض بے اصل ہے، علماء نے سترِ عورت کو آدابِ وضو سے گنا، اگر کشف سے وضو جاتا تو فرائض وضو سے ہوتا۔ حلیہ وغنیہ میں ہے:

آداب الوضوء ان یستر عورتہ حین فرغ من الاستنجاء[1] اھ ملتقطا۔

آدابِ وضو میں ہے کہ استنجا سے فراغت کے بعد ستر چھپالے اھ ملتقطا (ت)

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر صرف ایک جُبّہ پہن کر نماز پڑھی جس سے گھٹنوں تک رکوع سجود وغیرہا

ف۱: مسئلہ گھٹنے یا ستر کھلنے یا اپنا یا پرایا ستر دیکھنے سے وضو نہیں جاتا۔

ف۲: مسئلہ وضو کا ادب یہ ہے کہ ناف سے زانو کے نیچے تک سب ستر چھپا کر ہو بلکہ استنجے کے بعد فوراً ہی ستر ہو لینا چاہئے کہ بلا ضرورت برہنگی منع ہے۔

ف۳: صرف ایک جبہ پہن کر نماز پڑھی جس سے رکوع وسجود وغیرہ کسی حالت میں زانو کا حصہ بھی ظاہر نہیں ہوتا کچھ حرج نہیں۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی آداب الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۲۱

ہر حال میں ستر حاصل ہے اور اس کا گریبان اتنا کشادہ ہے کہ گریبان سے اپنے[ف۱] ستر تک نظر جا سکتی ہے اور اس نے دیکھا تو کراہت ہے مگر نماز ہوگئی اگر وضو جاتا رہتا نماز کیونکر ہوتی۔ درمختار میں ہے:

الشرط ستر عورتہ عن غیرہ لا نفسہ بہ یفتی فلو رآھا من زیقہ لم تفسد وان کرہ[۱]

اسے دوسرے سے چھپانا شرط ہے خود سے نہیں اسی پر فتوٰی ہے تو اگر گلے کے چاک سے اپنا ستر دیکھا تو نماز نہ جائے گی اگرچہ مکروہ ہے۔ (ت)

اور تصریح فرماتے ہیں کہ اگر عورت[ف۲] کو طلاق رجعی دی تھی ہنوز عدت نہ گزری تھی یہ نماز میں تھا کہ عورت کی فرج پر نظر پڑ گئی اور شہوت پیدا ہوئی رجعت ہوگئی اور نماز میں فساد نہ آیا اور اگر قصداً بھی ایسا کرے تو مکروہ ضرور ہے مگر نماز فاسد نہیں۔ خلاصہ وردالمحتار میں ہے:

لو نظر الی فرج المطلقۃ رجعیا بشھوۃ یصیر مراجعا ولا تفسد صلٰوتہ فی روایۃ ھو المختار[۲] اھ ثم الفساد علی الاخری انما ھو لان النظر الی الفرج بشھوۃ من دواعی الجماع فصار کما لو قبلت[ف۳] المصلی امرأتہ وھو فی الصلٰوۃ

جس عورت کو طلاق رجعی دی تھی اگر شہوت کے ساتھ اس کی شرمگاہ کی طرف دیکھا تو رجعت کرنے والا ہو جائے گا اور اس کی نماز فاسد نہ ہوگی ایک روایت میں جو مختار ہے اھ۔ پھر دوسری روایت پر فساد نماز اسی لئے ہے کہ شرمگاہ کی طرف شہوت سے دیکھنا جماع کے دواعی میں سے ہے تو ایسا ہی ہوا جیسے نماز پڑھنے والے کو جب وہ نماز میں تھا اس کی عورت نے بوسہ دیا جس

ف۱: مسئلہ ایسے جُبّے کا اگر گریبان اتنا وسیع ہے کہ اُس کے اندر سے اپنے ستر تک نظر جا پڑی کچھ حرج نہیں ہاں قصداً دیکھنا مکروہ ہے نماز یا وضو فاسد جب بھی نہ ہوں گے۔

ف۲: مسئلہ عورت کو طلاق رجعی دی تھی یہ نماز پڑھ رہا تھا اتفاقاً عورت کی فرج داخل پر نظر بشہوت جا پڑی رجعت ہوگئی اور نماز و وضو میں کچھ خلل نہیں، ہاں قصداً ایسا کرے تو کراہت ہے۔

ف۳: مسئلہ مرد نماز میں تھا عورت نے اس کا بوسہ لیا اس سے مرد کو خواہش پیدا ہوئی نماز جاتی رہی اگرچہ یہ اس کا اپنا فعل نہ تھا اور عورت نماز پڑھتی ہو مرد بوسہ لے عورت کو خواہش پیدا ہو عورت کی نماز نہ جائے گی۔

---

[۱] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب شروط الصلوٰۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۶۶

[۲] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب مایفسد الصلوٰۃ ومایکرہ فیہا داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۲۲

فاشتهاها فسدت لصیرورته باشتهاءه فی معنی الجماع والجواب مذکور فیهما اما هذا فی الدواعی التی هی فعل غیر النظر والفکر لتعذر التحرز عنهما۔

سے اس کو شہوت پیدا ہوئی تو اس کی نماز فاسد ہوگئی کیونکہ یہ شہوت کی وجہ سے معنی جماع میں ہوگیا، اور ان دونوں میں جواب مذکور ہے کہ یہ ان دواعی میں سے ہے جو نظر و فکر کے علاوہ کوئی اور عمل ہیں کیونکہ دیکھنے، سوچنے سے بچنا متعذر ہے۔ (ت)

اور منکوحہ کی بھی تخصیص نہیں زن بیگانہ کا بھی یہی حکم ہے[ف۱]، یہاں بجائے رجعت حرمت مصاہرت ثابت ہوگی، مراقی الفلاح میں ہے:

لاتبطل صلوته بنظره الی فرج المطلقة او الاجنبیة یعنی فرجہا الداخل[۱] قال ط فی حاشیتها وتثبت به حرمة المصاهرة فی الاجنبیة[۲]۔

مطلقہ یا اجنبیہ کی شرمگاہ یعنی فرج داخل کی طرف دیکھنے سے نماز باطل نہ ہوگی۔ طحطاوی نے حاشیہ مراقی میں لکھا: اور اجنبیہ میں اس کی وجہ سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی (ت)

دوڑنے کودنے گرنے میں بھی کوئی وجہ نقض وضو نہیں[ف۲] جب تک گرنے سے بیہوشی نہ ہو یا خون نہ نکلے[ف۳] بحال بقائے ہوش فقط یہ خیال کہ طبیعت دوسری طرف متوجہ اور اپنے حال سے غافل ہوتی ہے کافی نہیں[ف۴]

ف۱: مسئلہ نماز میں اگر بیگانہ عورت کی شرمگاہ پر نظر جا پڑے جب بھی نماز و وضو میں خلل نہیں مگر عورت کی مائیں بیٹیاں اس پر حرام ہوجائیں گی جب کہ فرج داخل پر نظر بشہوت پڑی ہو اور اگر قصدا ایسا کرے تو سخت گناہ ہے مگر نماز و وضو جب بھی باطل نہ ہوں گے۔

ف۲: دوڑنے یا کودنے سے وضو نہیں جاتا۔

ف۳: مسئلہ کتنی ہی بلندی پر سے گر پڑے وضو نہ جائے گا مگر یہ کہ خون وغیرہ کچھ خارج ہو یا بیہوش ہوجائے۔

ف۴: مسئلہ جب تک ہوش باقی ہیں طبیعت کسی قدر کسی کام میں مشغول ہو وضو نہ جائے گا جیسے کتاب کا مطالعہ یا یاد الٰہی کا مراقبہ۔

---

[۱] مراقی الفلاح ؍ فصل فیما لایفسد الصلوۃ دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۳۴۲

[۲] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ۳۴۳

ورنہ مطالعۂ کتب بلکہ مراقبہ یادِ الٰہی بھی ناقضِ وضو ہو۔

نعم وقع فی حاشیۃ السید العلامۃ ط علی مراقی الفلاح ما نصہ فی الھندیۃ عن المحیط عد من النواقض سقوطہ من اعلی اھ قال بعض الفضلاء ولعلہ لعدم خلوہ عن خروج خارج غالبا وھو لایشعر[1] اھ۔

ہاں علامہ سید طحطاوی کے حاشیہ مراقی الفلاح میں یہ عبارت ہے، ہندیہ میں محیط سے نقل ہے کہ بلندی سے گرنے کو نواقض میں شمار کیا گیا ہے اھ۔ بعض فضلاء نے کہا، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ عموماً یہ اس سے خالی نہیں ہوتا کہ اس کی بے خیالی میں اس سے کچھ نقل کیا جائے اھ۔

اقول رحم[ف1] اللّٰہ السید والفاضل انما نص الھندیۃ ھکذا المذی ینقض الوضوء وکذا الودی والمنی اذا خرج من غیر شھوۃ بان[ف2] حمل شیئا فسبقہ المنی او سقط من مکان مرتفع یوجب الوضوء کذا فی المحیط[2] اھ بلفظہا۔

اقول سید اور فاضل (بعض فضلا) پر خدا کی رحمت ہو۔ ہندیہ کی عبارت اس طرح ہے، مذی ناقضِ وضو ہے، اسی طرح ودی بھی ـــ اور منی جب کہ بلا شہوت نکلی ہو اس طرح کہ کوئی وزنی چیز اٹھائی جس کی وجہ سے منی نکل آئی، یا کسی اونچی جگہ سے گر پڑا تو وہ وضو واجب کرتی ہے ایسا ہی محیط میں ہے اھ عبارت انہی الفاظ کے ساتھ ختم ہوئی۔

فقولہ المنی مبتدأ خبرہ یوجب والضمیر فیہ للمنی وقولہ سقط معطوف علی حمل وھو تصویر اٰخر لخروج

تو لفظ "المنی" مبتدا ہے جس کی خبر یوجب (واجب کرتی ہے) ہے اور اس میں ضمیر لفظ منی کی طرف راجع ہے ـــ اور لفظ "سقط" (گر پڑا) حمل (اٹھانا) پر معطوف ہے ـــ اور اس

ف1: معروضۃ علی العلامۃ ط ومن نقل عنہ۔

ف2: مسئلہ بوجہ اٹھانے یا گر پڑنے یا کسی وجہ سے منی بے شہوت اپنے محل سے جدا ہو کر نکل گئی وضو واجب ہوگا غسل نہیں۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الصلوٰۃ فصل نواقض الوضوء دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۸۶

[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب الصلوٰۃ الفصل الخامس فی نواقض الوضوء نورانی کتب خانہ پشاور ۱ /۱۰

المنی بلاشھوۃ لامعدود فی الموجبات بنفسہ وعبارۃ الامام قاضی خان تزیل الوھم قال فی الخانیۃ "خروج المنی لاعن شھوۃ بان سقط من مکان مرتفع او ما اشبہ ذٰلک لایوجب الغسل وینقض الوضوء[1] الخ" فسبحٰن من لایزل ولاینسٰی، واللّٰہ تعالٰی اعلم۔

سے بلاشہوت خروجِ منی کی ایک اور صورت پیش کی ہے۔ یہ (اونچی جگہ سے گرنا) خود موجباتِ وضو کے شمار میں نہیں ہے اور امام قاضی خاں کی عبارت سے یہ وہم دُور ہوجاتا ہے، خانیہ میں ان کے الفاظ یہ ہیں، منی کا بلاشہوت نکلنا اس طرح کہ کسی اونچی جگہ سے گر پڑا یا ایسی کوئی صورت ہو موجبِ غسل نہیں اور ناقضِ وضو ہے۔ الخ۔ تو پاکی ہے اس ذات کے لئے جسے لغزش اور نسیان نہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

مسئلہ ۱۰ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کے ایک پُھڑیا تھی اُس نے اوپر کی جانب سے مُنہ کیا اور پھوڑی بھی بالکل اچھی ہوگئی، مگر اُس کا بالائی پوست اور اُس کے نیچے خالی جگہ ہنوز باقی ہے، زید نہایا، غسل کا پانی کہ اُوپر سے بہتا آیا اُس خلا میں بھر گیا، بعد نہانے کے زید نے ہاتھ سے دبا دیا کہ وہ پانی بہہ کر نکل گیا، اس صورت میں وضو ساقط ہوا یا نہیں؟ اور جس بدن پر وہ پانی گزرا پاک رہا یا نہیں؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

جبکہ وہ پانی پُھڑیا کا نہیں بلکہ خالص غسل کا ہے، پُھڑیا بالکل صاف ہوگئی تھی کہ اس میں خون پیپ کچھ نہ رہا تھا تو نہ وضو گیا نہ بدن ناپاک ہوا۔ جواہر الفتاوٰی امام کرمانی باب رابع فتاوائے امام نجم الدین عمر نسفی میں ہے:

جرح لیس فیہ شیئ من قیح اودم او

ایسا زخم جس میں پیپ، خون، صدید کچھ نہیں،

ف: **مسئلہ** پُھڑیا بالکل اچھی ہوگئی اس کا مردہ پوست باقی ہے جس میں اوپر منہ اور اندر خلا ہے نہانے میں اس میں پانی بھر گیا پھر دبا کر نکال دیا وضو نہ جائے گا نہ وہ پانی ناپاک ہوا۔

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الصلوٰۃ فصل فیما ینقض الوضوء نولکشور لکھنؤ ۱/۱۸

صدید دخل صاحبه الحمام فدخل ماء الحمام الجرح فلما خرج من الحمام عصر الجرح فخرج ماء الحمام لاینتقض الوضوء لان الخارج ماء الحمام لا ما حصل من الجرح[1]

زخم والا حمام گیا حمام کا پانی زخم میں چلا گیا، جب وہ حمام سے باہر آیا تو زخم نچوڑا جس سے حمام کا پانی نکل گیا تو وضو نہ جائے گا اس لئے کہ جو نکلا وہ حمام کا پانی ہے وہ نہیں جو زخم سے پیدا ہوا۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ میں ہے:

ولفظها فخرج منه الماء وسال لاینتقض[2]

اس کے الفاظ یہ ہیں: تو اس سے پانی نکلا اور بہا تو اس سے وضو نہ جائے گا۔ ت

وجیز امام کردری میں ہے:

دخل الماء جرحه ولادم ولاصدید فیه ثم خرج منه لاینتقض[3]

زخم میں پانی چلا گیا اور اس میں خون، صدید کچھ نہ تھا پھر وہ پانی اس سے نکلا تو وضو نہ جائیگا۔ (ت)

خزانۃ المفتین میں ہے:

الماء اذا دخل الجرح ثم خرج لاینقض[4] اھ۔

پانی زخم میں بھر گیا پھر نکلا تو ضرر نہیں اھ (ت)

اقول: رمزله خ یعنی الخلاصة وقد بالغ فی الاختصار حتی بلغ الاقتصار فانه صور المسألة بقوله جرح لیس فیه شیئ من

اقول اس کے لئے خ یعنی خلاصہ کا رمز دیا اور اتنا زیادہ اختصار کردیا کہ حد قصور تک پہنچ گیا اس لئے کہ خلاصہ میں صورت مسئلہ اس طرح بیان کی ہے: ایسا زخم ہے جس میں خون،

ف: تطفل علی خزانۃ المفتین۔

---

[1] جواہر الفتاوی

[2] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۷

[3] الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۲

[4] خزانۃ المفتین کتاب الطہارۃ نواقض الوضوء (قلمی) ۱/ ۵

الدم او القیح^۱ الخ کما صرح ماخذہ فتاوی الامام النسفی والاٰخذ منہ وجیز الکردری ولابد منہ لانہ لو کانت فیہ ذٰلک یتنجس الماء بالمجاورۃ فینقض بالمجاوزۃ لان خروج نجس سال ناقض مطلقا وان کانت شیئا طاھرا انما اکتسب النجاسۃ فی الباطن بالجوار الاتری انہ اذا شرب^۲ الماء ووصل معدتہ ثم خرج بالقیئ من ساعتہ وکان ملأ فیہ نقض قال فی الدر وان لم یستقر وھو نجس مغلظ ولو من^۳ صبی ساعۃ ارتضاعہ ھو الصحیح لمخالطۃ النجاسۃ ذکرہ الحلبی^۲ اھ۔

پیپ کچھ نہیں الخ۔ جیسا کہ اس کے ماخذ فتاوی امام نسفی میں بیان کیا ہے اور خلاصہ سے اخذ کرنے والے کردری نے وجیز میں بیان کیا ہے اور اسے بیان کرنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر زخم میں خون پیپ وغیرہ کچھ رہا ہو تو بعد میں اندر جانے والا پانی اتصال کی وجہ سے نجس ہو جائے گا پھر زخم سے تجاوز کرنے پر وضو توڑ دے گا اس لئے کہ ایسے نجس کا نکلنا جو بہہ جائے مطلقاً ناقضِ وضو ہے اگرچہ وہ پہلے کوئی پاک چیز رہی ہو اندر جاکر صرف اتصال کی وجہ سے نجس ہو گئی ہو ــــ دیکھئے جب پانی پیا اور معدہ میں پہنچ گیا پھر فوراً قے کے ساتھ نکل آیا اور قے منہ بھر کر تھی تو وہ ناقضِ وضو ہے۔ درمختار میں ہے، اگرچہ اندر ٹھہرا نہ ہو اور وہ نجاست غلیظہ ہے اگرچہ بچّے سے دودھ پیتے ہوئے ایسا ہوا ہو ــــ یہی صحیح ہے کہ نجاست سے اختلاط ہو گیا ــــ اسے حلبی نے ذکر کیا۔ اھ۔

فان قلت ھنا روایۃ — اگر سوال ہو کہ یہاں ایک روایت

ف۱: مسئلہ پھڑیا میں اگر ابھی خون وغیرہ رطوبت باقی ہے نہانے کا پانی اس میں بھرا اور بہہ کر نکلا وضو جاتا رہے گا کہ وہ پانی نجس ہو گیا۔

ف۲: مسئلہ پانی پیا اور معدے میں اُتر گیا اور معًا قے ہو کر ویسا ہی صاف ستھرا پانی نکل گیا وضو جاتا رہا جب کہ منہ بھر کر ہو اور وہ پانی بھی ناپاک ہے۔

ف۳: مسئلہ بچّے نے دُودھ پیا اور معدے تک پہنچا ہی تھا کہ فوراً ڈال دیا وہ دودھ نجس ہے جبکہ منہ بھر کر ہو درہم بھر جگہ سے زیادہ جس چیز پر لگ جائے گا ناپاک کر دے گا۔

^۱ خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۷

^۲ الدر المختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۵ و ۲۶

اخرٰی ان قئ الماء لاینقض مالم یستحل وقد صحح ایضا قال فی البحر تحت قول المتن وقئ ملأ فاہ و لو طعاما او ماء اطلق فی الطعام والماء قال الحسن اذا تناول طعاما او ماء ثم قاء من ساعتہ لاینقض لانہ طاھر حیث لم یستحل وانما اتصل بہ قلیل القئ فلا یکون حدثا فلا یکون نجسا وکذا الصبی اذا ارتضع وقاء من ساعتہ وصححہ فی المعراج وغیرہ و محل الاختلاف ما اذا وصل الی معدتہ ولم یستقر اما لو قاء قبل الوصول الیھا وھو فی المرئ فانہ لاینقض اتفاقا کما ذکرہ الزاھدی[1] اھ وقال المحقق فی الفتح تحت قول الھدایۃ ان قاء بلغما فغیر ناقض وقال ابو یوسف ناقض لانہ نجس بالمجاورۃ ولھما انہ لزج لاتتخللہ النجاسۃ وما یتصل بہ

اور ہے وُہ یہ کہ پانی کی قے ناقضِ وضو نہیں جب تک کہ پانی متغیر نہ ہوا ہو۔ اس روایت کی تصحیح بھی ہُوئی ہے ۔ کنز میں ہے: اور وہ قے جو منہ بھر کر ہو اگرچہ کھانے یا پانی کی ہو۔ اس پر بحر میں کہا: کھانے اور پانی میں حکم مطلق بیان کیا۔ حسن بن زیاد نے کہا جب کھانا کھائے یا پانی پیئے پھر فوراً قے کرے تو وہ ناقض نہیں اس لئے کہ وہ پاک ہے کیوں کہ ابھی وہ متغیر نہ ہوا صرف یہ ہے کہ اس سے تھوڑی سی قے کا اتصال ہوا تو یہ حدث نہیں تو نجس بھی نہیں، اسی طرح بچہ جب دودھ پیئے اور فوراً قے کرے۔ اسے معراج وغیرہ میں صحیح کہا۔ اور محلِ اختلاف وہ صورت ہے جب معدہ تک پہنچ گیا ہو اور ٹھہرا نہ ہو۔ اور اگر معدہ تک پہنچنے سے پہلے قے کر دی جب کہ وہ کھانا پانی گزرنے کی نالی ہی میں تھا تو بالاتفاق ناقضِ وضو نہیں، جیسا کہ زاہدی نے ذکر کیا ہے اھ۔ ہدایہ کی عبارت ہے "اگر بلغم کی قے کی تو وہ ناقض نہیں اور امام ابو یوسف نے فرمایا ناقض ہے اس لئے کہ اتصال کی وجہ سے وُہ نجس ہے اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وہ لیس دار ہے جس میں نجاست

ف: مسئلہ پانی پیا اور ابھی سینے ہی تک پہنچا تھا کہ اُچھو سے نکل گیا وہ ناپاک نہیں، نہ اس سے وضو جائے، یونہی دودھ۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

قلیل والقلیل فی القیئ غیر ناقض ما
نصہ "وعلی ھذا یظھر ما فی المجتبی
عن الحسن لو تناول طعاما او ماء
ثم قاء من ساعتہ لاینتقض لانہ
طاھر[1] الی اٰخر ما مر عن البحر
الی مسئلۃ ارتضاع الصبی
قال المحقق قیل ھو المختار
وما فی القنیۃ لوقاء دودا
کثیرا او حیۃ ملأت فاہ لاینقض[ف۱]
وقال المحقق ایضا فی
باب الانجاس مرارۃ[ف۲] کل
شیئ کبولہ واجترارہ[ف۳] کسرقینہ
قال فی التجنیس لانہ واراہ جوفہ
الا تری انہ مایواری جوف
الانسان بان کان ماء ثم
قاء فحکمہ حکم بولہ انتھی

سرایت نہیں کرپاتی اور جو کچھ اس سے لگا ہوا ہے
وہ قلیل ہے اور قے میں قلیل غیر ناقض ہے" ——
اس کے تحت فتح القدیر میں حضرت محقق یہ لکھتے ہیں:
اور اسی بنیاد پر وہ ظاہر ہے جو مجتبٰی میں حسن سے
منقول ہے کہ اگر کھانا کھایا یا پانی پیا پھر فوراً قے
کردی تو وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ وہ پاک ہے
(اس عبارت کے آخر تک جو بحر کے حوالے سے
بچے کے دُودھ پینے کے مسئلے تک گزری) حضرت
محقق نے فرمایا: وہی مختار ہے — اور وہ بھی ظاہر
ہے جو قنیہ میں ہے کہ اگر بہت سے کیڑوں یا سانپوں
سے منہ بھری قے کی تو ناقض نہیں اھ —— اور
حضرت محقق ہی نے باب الانجاس میں یہ بھی لکھا ہے
کہ ہر جاندار کا پتہ اس کے پیشاب کے حکم میں ہے
اور اس کی جگالی اس کے گوبر مینگنی کے حکم میں ہے،
تجنیس میں کہا اس لئے کہ اسے اس کے جوف نے
چھپا رکھا ہے۔ دیکھو جیسے انسان کے جوف نے

ف۱: مسئلہ اگر معاذ اللہ کیڑے قے ہوگئے یا سانپ، وضو نہ جائے گا اگرچہ منہ بھر کر ہو۔
ف۲: مسئلہ ہر جاندار کا پتہ اس کے پیشاب کے حکم میں ہے مثلاً آدمی کے پت نجاست غلیظہ
ہیں گھوڑے گائے کے نجاست خفیفہ۔
ف۳: مسئلہ ہر جانور کی جگالی اس کے گوبر مینگنی کے حکم میں ہے مثلاً اونٹ، گائے، بھینس،
بکری کی نجاست خفیفہ اور جلالہ کی غلیظہ۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۱
[2] " " " " " " " " "

وھو یقتضی انہ لو لک واستقاء من ساعتہ (ای لانہ ایضا وارأہ جوفہ قال) وقدمنا فی النواقض عن الحسن ما ھو الاحسن وقد صححہ (ای صاحب التجنیس) بعد قریب ورقۃ فقال فی الصبی ارتضع ثم قاء فاصاب ثیاب الام ان زاد علی الدرھم منع قال وروی الحسن عن ابی حنیفۃ انہ لا یمنع ما لم یفحش لانہ لم یتغیر من کل وجہ فکانت نجاستہ دون نجاسۃ البول بخلاف المرارۃ لانھا متغیرۃ من کل وجہ کذا فی غریب الروایۃ عن ابی حنیفۃ وھو الصحیح وفیہ ما ذکرناہ[1] فقد صححہ فی المعراج وغیرہ وقیل ھو المختار واستظھرہ المحقق وجعلہ الاحسن فلعل الی ھذا مال فی خزانۃ المفتین فحذف ذلک القید۔

چھپا لیا ہو مثلاً پانی تھا پھر اس کی قے کی تو اس کا حکم اس کے پیشاب کا ہے انتہی۔ اس کا مقتضا یہ ہے کہ اگر فوراً قے کی ہو تو بھی یہی حکم ہے (یعنی اس لئے کہ اسے بھی اس کے جوف نے چھپا لیا تھا۔ آگے ہے۔) اور ہم نواقض میں حسن سے وہ نقل کرچکے ہیں جو احسن ہے اور تقریباً ایک ورق کے بعد اسے (صاحب تجنیس نے) صحیح بھی کہا ہے وہ فرماتے ہیں: بچّہ نے دُودھ پیا پھر قے کردی جو ماں کے کپڑے پر لگ گئی اگر وہ ایک درہم سے زیادہ ہے تو مانع ہے۔ اور حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ مانع نہیں جب تک بہت زیادہ نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ پوری طرح متغیر نہ ہوا تو اس کی نجاست پیشاب کی نجاست سے کم ہوگی بخلاف پتّے کے، اس لئے کہ وہ ہر طرح بدل چکا ہے، ایسا ہی غریب الروایہ میں امام ابوحنیفہ سے مروی ہے اور وہی صحیح ہے ۔۔۔ اور اس میں وہ کلام ہے جو ہم نے ذکر کیا اھ ۔۔۔ تو اسے معراج وغیرہ میں صحیح کہا ۔۔۔ اور کہا گیا کہ وہی مختار ہے ۔۔۔ اور حضرت محقق نے اسی کو ظاہر کہا اور احسن قرار دیا تو شاید خزانۃ المفتین کا میلان اسی طرف ہوا اس لئے وہ قید حذف کردی۔

قلت اوّلاً لو اختار ھذا ما کان لیعزو الی الخلاصۃ

میں جواب دوں گا: اوّلاً اگر اسے اختیار کیا ہوتا تو ایسا نہ ہوتا کہ خلاصہ کے

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ باب الانجاس وتطہیرہا المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ سکھر ۱/۱۷۹ و ۱۸۰

ما لم تردہ۔

وثانیا قد تبع الخلاصۃ بعد ھذا بسطرین فاطلق مسألۃ قیئ (ف) الطعام والماء اطلاقا کما ارسلت المتون والعامۃ۔

وثالثا رأیتنی کتبت علی ھامش الفتح من النواقض ما نصہ **قولہ** وعلی ھذا یظھر ما فی المجتبی الخ۔ **اقول** وباللہ التوفیق فی ھذا الظھور خفاء شدید فان الماء والطعام وان لم یستحیلا لکنھما یقبلان النجاسۃ بالمجاورۃ فاذا عادا من معدن النجس کانا متنجسین وان لم یکونا نجسین فیجب النقض بھما کالریح طاھرۃ عینھا وناقض خروجھا لانبعاثھا من محل النجاسۃ ثم مسألۃ الدود والحیۃ واضحۃ الوجہ فانھما لایتداخلھما النجاسۃ وما علیھما قلیل فلا ینقضان الا اذا کثر خروجھما من غثیان واحد حتی یبلغ ما علیھما الکثیرات وقع ھذا

حوالہ سے وہ بات بیان کریں جو اس نے مراد نہ لی۔

ثانیا اس کے دو سطر بعد خلاصہ کی تبعیت کرتے ہوئے کھانے اور پانی کی قے کو مطلق بیان کیا ہے جیسے متون اور عامہ مصنفین نے بغیر قید کے ذکر کیا ہے۔

ثالثا میں نے دیکھا کہ فتح القدیر باب النواقض کے حاشیہ پر میں نے یہ لکھا ہے: **قولہ** اس بنیاد پر وہ ظاہر ہے جو مجتبی میں ہے الخ۔ **اقول** وباللہ التوفیق ۔ اس ظہور میں شدید خفا ہے ۔ اس لئے کھانا اور پانی اگرچہ متغیر نہ ہوا مگر دونوں اتصال کی وجہ سے نجاست قبول کرلیں گے پھر جب نجاست کے معدن سے لوٹیں گے تو متنجس (ناپاک ہوجانے والے) ہوں گے اگرچہ بذات خود نجس نہ ہوں تو ان سے وضو ٹوٹنا ضروری ہے جیسے ریح خود پاک ہے اور اس کا خروج ناقض وضو ہے اس لئے کہ وہ محل نجاست سے اٹھتی ہے ۔ ہاں کیڑے اور سانپ کے مسئلہ کی وجہ واضح ہے اس لئے کہ ان دونوں کے اندر نجاست داخل نہیں ہوتی اور جو ان کے اوپر لگا ہوا ہے وہ قلیل ہے تو یہ ناقض نہ ہوں گے مگر جب ایک ہی متلی سے زیادہ مقدار میں نکلیں یہاں تک کہ جو نجاست ان کے اوپر لگی ہو وہ کثیر کی حد کو

ف: تطفل علی الفتح۔

31 والعیاذ باللہ تعالٰی هذا ما اختلج بقلب العبد الضعیف اول وقوفی علی هذا الکلام ثم بعد یومین رأیت العلامة المحقق ابرهیم الحلبی ذکر فی شرح المنیة الکبیر روایة المجتبی عن الحسن وانه قیل هو المختار ثم عقبه بقوله والصحیح ظاهر الروایة انه نجس لمخالطة النجاسة وتداخلها فیه بخلاف البلغم وبخلاف دود او حیة لانه طاهر فی نفسه ولم تتداخله النجاسة وما یستتبعه قلیل لایبلغ ملأ الفم اھ فهذا عین ما بحثته وللہ الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه[1] اھ ما کتبت علیه، وکتبت علی هامش باب الانجاس قوله ما هو الاحسن[2] اقول[ف] ما هو الاحسن لانه خلاف ظاهر الروایة المصححة والفتوی متی اختلفت وجب المصیر الی ظاهر الروایة قوله وقد صححه

پہنچ جائے، اگر ایسا وقوع میں آئے والعیاذ باللہ تعالٰی۔ یہ وہ ہے جو اس کلام پر واقف ہوتے ہی بندۂ ضعیف کے قلب میں خیال ہوا۔ پھر دو دن بعد میں نے دیکھا کہ علامہ محقق ابراہیم حلبی نے منیہ کی شرح کبیر میں حسن سے مجتبٰی کی روایت ذکر کی اور کہا گیا وہی مختار ہے، پھر اس کے بعد یہ لکھا، اور صحیح ظاہر الروایہ ہے کہ وہ نجس ہے اس لئے کہ اس کا نجاست سے اختلاط ہوا اور نجاست اس کے اندر داخل ہوئی بخلاف بلغم کے، اور بخلاف کیڑے یا سانپ کے۔ اس لئے کہ وہ خود پاک ہے اور اس کے اندر نجاست نہ گھسی اور جو اس کے تابع ہے وہ قلیل ہے کہ منہ بھرنے کی حد کو نہ پہنچے گی اھ تو بعینہٖ وہی ہے جو میں نے بحث کی۔ اور خدا ہی کے لئے حمد ہے کثیر، پاکیزہ، بابرکت حمد اھ وہ حاشیہ ختم جو میں نے فتح القدیر پر لکھا تھا۔ اور باب الانجاس کے حاشیہ پر میں نے یہ لکھا، قولہ وہ جو احسن ہے اقول وہ احسن نہیں اس لئے کہ وہ تصحیح یافتہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے، اور فتوٰی میں جب اختلاف ہو تو ظاہر الروایہ کی طرف رجوع واجب ہے۔ قولہ اور اسے تقریباً

ف: تطفل ثان علیہ۔

---

[1] حواشی اعلٰیحضرت احمد رضا خاں علی فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی النواقض الوضوء (قلمی) ص ۲۳

[2] ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ باب الانجاس ؍؍ ص ۲۵

بعد قریب ورقۃ **اقول** فرق[31] بین ما مر عن الحسن وھو الطھارۃ بدلیل عدم انتقاض الوضوء وبین ھذا الاٰتی عن الحسن عن الامام وھو کونہ نجاسۃ خفیفۃ وایاما کان فعلی ظاھر الروایۃ التعویل کیف وھو الذی یقضی بہ الدلیل وھو الموافق لاطلاق المتون وعامۃ الشروح والفتاوی فی النقض۔[1]

قولہ لانہ لم یتغیر من کل وجہ **اقول** نعم[32] لکن اولم یجاور النجاسۃ الغلیظۃ اولیس مما تتداخلہ النجاسۃ واذا کان الامر علی ھٰذا وجب کونہ نجاسۃ غلیظۃ فان الغلیظۃ انما تورث بجوارھا الغلظۃ دون الخفۃ کما لا یخفی فالصحیح ان القیئ ناقض مطلقا بشروطہ المعروفۃ وان جرۃ کل شیئ کسرقینہ من دون فصل۔[2]

قولہ وفیہ ما ذکرنا ای ان

31 ایک ورق بعد جیسا کہ ہے **اقول** حسن سے بروایت گزری ۔۔۔ کہ وہ پاک ہے اس لئے کہ وضو نہ توڑے گا۔ اور حسن کے واسطہ سے حضرت امام سے جو روایت ہے ۔۔۔ کہ وہ نجاست خفیفہ ہے ۔۔۔ دونوں میں فرق ہے ۔۔۔ اور جو بھی ہو اعتماد ظاہر الروایہ ہی پر ہوگا ۔۔۔ اور کیوں نہ ہو جب کہ دلیل بھی اسی کی مقتضی ہے اور قے کے بارے میں وہ متون اور عامہ شروح و فتاوی کے مطابق بھی ہے۔

32 **قولہ** اس لئے کہ وہ پوری طرح متغیر نہ ہوا **اقول** یہ تو ٹھیک ہے، لیکن کیا نجاست غلیظہ سے اس کا اتصال بھی نہ ہوا؟ یا یہ ایسی چیز ہے جس کے اندر نجاست داخل نہیں ہو پاتی؟ ۔۔۔ اور جب بنائے کار اسی پر ہے تو اس کا نجاست غلیظہ ہونا ضروری ہے اس لئے کہ نجاست غلیظہ اپنے اتصال سے غلظت وشدت ہی پیدا کرتی ہے، خفت نہیں جیسا کہ واضح ہے۔ تو صحیح یہ ہے کہ قے اپنی معروف شرطوں کے ساتھ مطلقاً ناقض ہے اور یہ کہ ہر جانور کی جگالی اس کے گوبر، مینگنی کی طرح ہونے کا حکم بلا تفریق ہے۔

قولہ اور اس میں وہ کلام ہے جو

۳۱: تطفل ثالث علیہ ۳۲: تطفل خویدم ذلیل علی خدام الامام الجلیل صاحب الہدایۃ۔

---

[1] حواشی اعلیحضرت امام احمد رضا علی فتح القدیر کتاب الطہارۃ باب الانجاس (قلمی) ص ۲۵

[2] " " " " " " " " " " "

مافی المجتبٰی وغیرہ یقتضی طہارتہ[1] اقول وفیہ ماذکرنا اھ ماکتبت ثمہ۔

ہم نے ذکر کیا ــــ یعنی یہ کہ جو مجتبٰی وغیرہ میں ہے وہ اس کی طہارت کا مقتضی ہے اقول اور اس میں وُہ کلام ہے جو ہم نے ذکر کیا اھ وہ حاشیہ ختم جو میں نے وہاں لکھا۔

وقد نقل فی رد المحتار قبیل الصلٰوۃ عبارۃ الفتح ھذہ الی قول التجنیس وھو الصحیح واقرہ علیہ فکتبت علیہ اقول قدم الشارح العلامۃ فی النواقض تصحیح کونہ نجسا مغلظا وقدم المحشی ثمہ انہ حیث صحح القولان فلا یعدل عن ظاھر الروایۃ ولذا اجزم بہ الشارح فکان علیہ ان لا یقر علی خلافہ ھھنا ولکن الانسان للنسیان وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

اور ردالمحتار میں کتاب الصلٰوۃ سے ذرا پہلے فتح القدیر کی یہ عبارت تجنیس کے قول "وھو الصحیح" تک نقل کرکے برقرار رکھی ـــ تو اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا، اقول اس سے پہلے نواقضِ وضو میں شارح علامہ اس کے نجاست غلیظہ ہونے کی تصحیح ذکر کرچکے ہیں اور وہاں حضرت محشی نے بھی یہ لکھا ہے کہ جب دونوں قول تصحیح یافتہ ہیں تو ظاہر الروایہ سے عدول نہ کیا جائے گا۔ اسی لئے شارح نے اس پر جزم فرمایا اھ ــــ تو ان پر لازم تھا کہ یہاں اس کے خلاف برقرار نہ رکھیں، لیکن انسان نسیان کی وجہ سے ہے۔ وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

ولنرجع الی اول المسألۃ الحکم الذی قررناہ بنصوص فتاوی النسفی و جواھر الفتاوی والخلاصۃ والبزازیۃ والخزانۃ یترائی خلافہ من الغنیۃ اذ قال (نفطۃ قشرت فسال منہا ماء) خالص اجتنب من الخارج

اب ہم اوّل مسئلہ کی طرف رجوع کریں۔ فتاوٰی نسفی، جواہر الفتاوی، خلاصہ، بزازیہ اور خزانہ کی تصریحات سے ہم نے جس حکم کی تقریر کی، غنیہ سے اس کے خلاف کا خیال ہوتا ہے، اس کی عبارت یہ ہے: (کسی آبلے کا پوست ہٹا دیا گیا تو اس سے پانی بہا) خالص پانی جو خارج سے

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

---

[1] حواشی اعلٰحضرت امام احمد رضا علٰی فتح القدیر کتاب الطہارۃ باب الانجاس قلمی ص ۳۵
[2] جد الممتار علٰی رد المحتار کتاب الطہارۃ فصل فی الاستنجاء مکتب المجمع الاسلامی مبارکپور ۱/ ۱۸۶

والتأمت عليه (اودم اوصديد انت سال عن رأس الجرح نقض وان لم يسل لا)[1]۔

اقول اصل المسألة فی الجامع الصغير كما تقدم والظاهر المتبادر منه ماء النفطة وهو الدم الذی نضج فرق فاشبه الماء هكذا فهمه العامة قال الامام فقيه النفس فی شرحه تحت هذه المسألة قال الحسن بن زياد الماء بمنزلة العرق والدمع لايكون نجسا وخروجه لايوجب انتقاض الطهارة والصحيح ما قلنا لانه دم رقيق لم يتم نضجه فيصير لونه لون الماء واذا كان دما كان نجسا ناقضا للوضوء اھ[2]۔

وقال فی الحلية تحت عبارة المنية المذكورة قال فخر الاسلام وغيره قد تكون النفطة اصلها دما ثم ينضج فيصير قيحا ثم يزداد طبخا فيصير صديدا ثم قد يصير ماء وقد يكون فی الابتداء ماء اھ[3]۔

جذب ہوا اور آبلہ اسے لے کر بند ہوگیا (یا خون یا صدید بہا، اگر سر زخم سے بہ گیا تو وضو جاتا رہا، نہ بہا تو نہیں)۔

اقول اس مسئلہ کی اصل جامع صغیر میں ہے جیسا کہ گزرا۔ اور اس سے ظاہر متبادر آبلہ کا پانی ہے — اور یہ وہ خون ہے جو پک کر رقیق ہوگیا تو پانی جیسا بن گیا — عامۂ مصنفین نے اسے اسی طرح سمجھا — امام فقیہ النفس اپنی شرح میں اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں: حسن بن زیاد نے فرمایا: پانی پسینہ اور آنسو کی طرح نجس نہیں اور اس کا نکلنا طہارت جانے کا موجب نہیں — اور صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا۔ اس لئے کہ وہ رقیق خون ہے جو پورا نہ پکا تو اس کا رنگ پانی جیسا ہوجاتا ہے۔ اور جب وہ خون ہے تو نجس، ناقض وضو ہوگا اھ۔

حلیہ میں منیہ کی مذکورہ عبارت کے تحت کہا: فخر الاسلام وغیرہ نے فرمایا: آبلہ کبھی اصل میں خون ہوتا ہے پھر پک کر پیپ ہوجاتا ہے پھر مزید پک کر صدید بن جاتا ہے پھر کبھی پانی ہوجاتا ہے اور کبھی شروع ہی میں پانی ہوتا ہے اھ۔

ف: تطفل علی الغنية۔

---

[1] غنیۃ المستملی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۱

[2] شرح الجامع الصغیر للامام قاضی خان

[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

وفی البحرالرائق[1] وعن الحسن ان ماء النفطة لاینقض قال الحلوانی وفیه توسعة لمن به جرب او جدری کذا فی المعراج اھ۔

وفی منحة الخالق[2] قال فی الجمهرة تنفطت ید الرجل اذا رق جلدها من العمل وصار فیها کالماء والکف نفیطة ومنفوطة کذا فی غایة البیان وقال ایضا بعدہ ای النقض اذا کانت النفطة اصلها دما وقد تکون من الابتداء ماء اھ ثم اقول بعد تسلیمه یجب حمله علی ما اذا کان فی النفطة من دم او قیح ما ینجس الماء والا فالحجة ما قدمنا من النصوص، واللہ تعالٰی اعلم۔

البحرالرائق میں ہے: حسن سے روایت ہے کہ آبلہ کا پانی ناقضِ وضو نہیں۔ امام حلوانی نے فرمایا: اس میں خارش یا چیچک والوں کے لئے وسعت ہے۔ ایسا ہی معراج میں ہے اھ۔

منحۃ الخالق میں ہے: جمہرہ میں کہا: بولا جاتا ہے تَنَفَّطَتْ یَدُ الرَّجُل، جب آدمی کے ہاتھ کی جلد کام کی وجہ سے پتلی ہوجائے اور اس میں پانی جیسی چیز پیدا ہوجائے۔ اور بولتے ہیں: الکف نفیطۃ و منفوطۃ (ہتھیلی آبلہ دار ہوگئی) ایسا ہی غایۃ البیان میں ہے۔ آگے لکھا: وضو ٹوٹنا اس وقت ہے جب آبلہ کی اصل خون ہو اور کبھی شروع ہی سے پانی ہوتا ہے اھ۔ ثم اقول اگر اسے تسلیم کرلیا جائے تو اسے اس صورت پر محمول کرنا ضروری ہے جب آبلہ میں اتنا خون یا پیپ ہو جو پانی کو ناپاک کردے ورنہ حجت وہ نصوص ہیں جو پہلے ہم رقم کرچکے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارت ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

[2] منحۃ الخالق علی البحرالرائق " " " "

خزانۃ الامام سمعانی میں بحوالہ شرح الطحاوی ہے ،[1]

استيقظ فوجد على فراشه بللا فان كان مذيا فعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى يجب الغسل احتياطا تذكر الاحتلام او لم يتذكر وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى لا غسل عليه حتى يتيقن بالاحتلام۔

کوئی شخص بیدار ہوا اور اس نے اپنے بستر پر تری پائی تو اگر مذی ہے تو ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک اس پر احتیاطاً غسل واجب ہے خواہ اس کو احتلام یاد ہو کہ نہ ہو۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ جب تک اس کو احتلام کا یقین نہ ہو غسل واجب نہیں۔

ارکان بحر العلوم میں ہے ،

من موجبات الغسل وجدان المستيقظ البلل سواء كان منيا او مذيا وسواء تذكر الاحتلام ام لا عند الامام ابي حنيفة والامام محمد وقال ابو يوسف لا لان الغسل لا يجب بالاحتمال ولهما ما روى الترمذي وابو داؤد عن ام المؤمنين رضي الله تعالى عنها (فذكر الحديث المذكور ثم قال) المعنى في وجوب الغسل على المستيقظ اذا وجد البلل ان النوم حالة غفلة وتوجه الى دفع الفضلات ويكون الذكر صلبا شاهيا للجماع ولذا يكثر في النوم الاحتلام وخروج المني بشهوة غالبا بخلاف حالة اليقظة فانه يندر فيه خروج المني بلا تحريك فاذا وجد المستيقظ البلل فالغالب انه مني دفعه الطبيعة بشهوة وان كان البلل رقيقا مثل المذي فالغالب فيه انه مني رق بحرارة

بیدار ہونے والے کا تری پانا غسل کے موجبات سے ہے خواہ منی ہو یا مذی ہو، احتلام یاد ہو کہ نہ ہو، یہ ابوحنیفہ اور محمد کا قول ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں غسل واجب نہ ہوگا، کیونکہ غسل احتمالات سے واجب نہیں ہوتا ہے۔ طرفین کی دلیل ترمذی اور ابوداؤد کی روایت ام المومنین رضی اللہ عنہا سے ہے (پھر انہوں نے مذکور حدیث بیان کی اور فرمایا کہ جو بیدار ہونے والا تری پائے اس پر غسل واجب ہے) اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نیند غفلت کی حالت ہے اور اس میں طبیعت فضلات کے اخراج کی طرف مائل ہوتی ہے، اور ذکر سخت ہوتا ہے، اس میں جماع کی خواہش ہوتی ہے اور اس لیے نیند کی حالت میں احتلام کی کثرت ہوتی ہے اور منی اکثر خواہش سے ہی خارج ہوتی ہے اور بیداری کی حالت میں منی کا نکلنا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، اب اگر بیدار ہونے والا تری پائے، تو غالب یہ ہے کہ یہ منی ہی ہے جس کو

---

[1] خزانۃ الامام سمعانی

رسالہ

نَبَہُ القوم اَنّ الوضوء من اَیِّ نوم

۱۳۲۵ھ

(قوم کو تنبیہ کہ کس نیند سے وضوء فرض ہوتا ہے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۱۴ محرم الحرام ۱۳۲۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ کس طرح کے سونے سے وضو جاتا ہے، اس میں قولِ منقح کیا ہے؟ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی لا تأخذہ سنۃ ولا نوم وافضل الصلوۃ والسلام بعدد اٰنات کل یوم علی من لاینام قلبہ فما کان وضوءہ لینتقض

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس پر نیند طاری نہیں ہوتی۔ اور افضل درود وسلام ہر روز آنات کی تعداد کے مطابق اس ذات پر جس کا دل نہیں سوتا اور جس کا وضو نیند سے

بالنوم وعلٰی اٰلہ وصحبہ الذین تنبھوا فنبّھوا من نوم الغفلۃ غفلۃ القوم۔

نہیں ٹوٹتا۔ اور آپ کی آل پر اور آپ کے صحابہ پر جو خود بیدار ہوئے اور قوم کو خوابِ غفلت سے بیدار کیا۔ (ت)

امام المدققین سیدی علاء الدین دمشقی حصکفی وعلامہ جلیل ابو الاخلاص حسن شرنبلالی ومحقق بالغ النظر سیدی ابرہیم حلبی ودیگر اکابر اعلام رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم نے درمختار و نور الایضاح وغنیہ وصغیری وغیرہا میں بعد احاطۂ اقوال جو اس باب میں قول منقح فہیم مستفید من القی السمع وھو شہید کے لئے افادہ فرمایا اس کا حاصل وعطر محاصل یہ ہے کہ نیند[ف۱] دو شرطوں سے ناقضِ وضو ہوتی ہے:

اوّل یہ کہ دونوں سرین اُس وقت خوب جمے نہ ہوں۔

دوسرے یہ کہ ایسی ہیأت پر سویا ہو جو غافل ہو کر نیند آنے کو مانع نہ ہو۔

جب یہ دونوں شرطیں جمع ہوں گی تو سونے سے وضو جائے گا اور ایک بھی کم ہے تو نہیں مثلاً:[ف۲]

(۱) دونوں سرین زمین پر ہیں اور دونوں پاؤں ایک طرف پھیلے ہوئے کرسی کی نشست اور ریل کی تپائی بھی اسی میں داخل ہے۔

اقول مگر[ف۳] یورپین ساخت کی کرسی جس کے وسط میں ایک بڑا سوراخ اسی مہمل غرض سے رکھا جاتا ہے اس سے مستثنٰی ہے اُس کی نشست مانعِ حدث نہیں ہوسکتی۔

(۲) دونوں سرین پر بیٹھا ہے اور گھٹنے کھڑے ہیں اور ہاتھ ساقوں پر محیط ہیں جسے عربی میں احتبا کہتے ہیں خواہ ہاتھ زمین وغیرہ پر ہوں اگرچہ سر گھٹنوں پر رکھا ہو۔

(۳) دو زانو سیدھا بیٹھا ہو۔

(۴) چار زانو پالتی مارے۔

یہ صورتیں خواہ زمین پر ہوں یا تخت یا چارپائی پر یا کشتی یا شقدف یا شبری یا گاڑی کے کھٹولے میں۔

ف۱: مسئلہ نیند دو شرطوں سے ناقضِ وضو ہوتی ہے اُن میں ایک بھی کم ہو تو وضو نہ جائے گا۔

ف۲: مسئلہ سونے کی وہ شکلیں صورتیں جن سے وضو نہیں جاتا۔

ف۳: مسئلہ کرسی مونڈھے پر پاؤں لٹکائے بیٹھا تھا، سوگیا، وضو نہ گیا۔ مگر یورپین ساخت کی کرسی جس کی وسط نشست گاہ میں ایک بڑا سوراخ رکھتے ہیں اس پر سونے سے جاتا رہے گا۔

(۵) گھوڑے [ف۱] یا خچر وغیرہ پر زین رکھ کر سوار ہے۔

(۶ و ۷) ننگی پیٹھ پر سوار ہے [ف۲] مگر جانور چڑھائی پر چڑھ رہا یا راستہ ہموار ہے۔

ظاہر ہے کہ ان سب صورتوں میں دونوں سرین جمے رہیں گے لہٰذا وضو نہ جائے گا اگرچہ کتنا ہی غافل ہو جائے، اگرچہ سر بھی قدرے جھک گیا ہو نہ اتنا کہ سرین نہ جمے رہیں اگرچہ [ف۳] دیوار وغیرہ کسی چیز پر ایسا تکیہ لگائے ہو کہ وہ شے ہٹالی جائے تو یہ گر پڑے۔ یہی ہمارے امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کا اصل مذہب و ظاہر الروایۃ و مفتٰی بہ و صحیح و معتمد ہے اگرچہ ہدایہ و شرح وقایہ میں حالتِ تکیہ کو ناقضِ وضو لکھا۔

(۸) کھڑے [ف۴] کھڑے سوگیا۔

(۹) رکوع کی صورت پر۔

(۱۰) سجدۂ مسنونۂ مرداں کی شکل پر کہ پیٹ رانوں اور رانیں ساقوں اور کلائیاں زمین سے جدا ہوں اگرچہ یہ قیام و ہیأت رکوع و سجود غیر نماز میں ہو اگرچہ سجدہ کی اصلاً نیت بھی نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں صورتیں غافل ہو کر سونے کی مانع ہیں تو ان میں بھی وضو نہ جائے گا۔

(۱۱) اکڑوں [ف۵] بیٹھے سویا۔

(۱۲ و ۱۳ و ۱۴) چت یا پٹ یا کروٹ پر لیٹ کر۔

(۱۵) ایک کہنی پر تکیہ لگا کر۔

(۱۶) بیٹھ کر سویا مگر ایک کروٹ کو جھکا ہوا کہ ایک یا دونوں سرین اُٹھے ہوئے ہیں۔

ف۱: مسئلہ گھوڑے پر زین ہے اس کی سواری میں سوگیا وضو نہ جائے گا اگرچہ ڈھال میں اترتا ہو۔

ف۲: مسئلہ ننگی پیٹھ پر سوار ہے اور سوگیا تو اگر راستہ ہموار یا چڑھائی ہے وضو نہ جائے گا اُتار ہے تو جاتا رہے گا۔

ف۳: مسئلہ اگر دیوار وغیرہ سے تکیہ لگائے ہے اور اتنا غافل سوگیا کہ وہ شے ہٹالی جائے تو گر پڑیگا فتوٰی اس پر ہے کہ یُوں بھی وضو نہ جائے گا جب کہ دونوں سرین خُوب جمے ہوں۔

ف۴: مسئلہ قیام قعود رکوع سجود نماز کی کیسی ہی حالت پر سو جائے اگرچہ غیر نماز میں اُس ہیأت پر ہو وضو نہ جائے گا مگر قعود میں وہی شرط ہے کہ دونوں سرین جمے ہوں اور سجود کی شکل وہ ہو جو مردوں کے لئے سنّت ہے کہ بازو پہلوؤں سے جدا ہوں اور پیٹ رانوں سے الگ۔

ف۵: مسئلہ سونے کی وہ شکلیں صورتیں ہیں جن سے وضو جاتا رہتا ہے۔

(۱۷) ننگی پیٹھ پر سوار ہے اور جانور ڈھال میں اُتر رہا ہے **اقول** فقیر[ف۱] گمان کرتا ہے کہ کاٹھی بھی ننگی پیٹھ کے مثل ہے اور وہ یورپین وضع کی کاٹھیاں جن کے وسط میں اسی لئے خلا رکھتے ہیں مانع حدث نہیں ہوسکتیں اگرچہ راہ ہموار ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم

(۱۸) دوزانو بیٹھا اور پیٹ رانوں پر رکھا ہے کہ دونوں سرین جمے نہ رہے ہوں۔

(۱۹) اسی طرح اگر چارزانو ہے اور سر رانوں یا ساقوں پر ہے۔

(۲۰) سجدہ[ف۲] غیر مسنونہ کی طور پر جس طرح عورتیں گٹھری بن کر سجدہ کرتی ہیں اگرچہ خود نماز یا اور کسی سجدہ مشروعہ یعنی سجدہ تلاوت یا سجدہ شکر میں ہوان دس[ع] صورتوں میں دونوں شرطیں جمع ہونے کے سبب وضو جاتا رہے گا اور جب اصل مناط بتا دیا گیا تو زیادہ تفصیل صور کی حاجت نہیں ان دونوں شرطوں کو غور کرلیں جہاں مجتمع ہیں وضو نہ رہے گا ورنہ ہے البتہ فتاوٰی امام قاضی خاں میں فرمایا کہ تنور[ف۳] کے کنارے اس میں پاؤں لٹکائے بیٹھ کر سونے سے بھی وضو جاتا رہتا ہے کہ اس کی گرمی سے مفاصل ڈھیلے ہوجاتے ہیں[۱]۔

ف۱: مسئلہ ظاہراً کاٹھی کا حکم بھی ننگی پیٹھ کی طرح ہے اور یورپین ساخت کی کاٹھی جس کے بیچ میں سوراخ ہوتا ہے اس پر سونے سے مطلقاً وضو جاتا رہے گا۔

ف۲: مسئلہ خاص نماز کے سجدہ میں بھی اگر اس وضع پر سویا کہ کلائیاں زمین پر بچھی ہیں پیٹ رانوں سے لگا ہے پنڈلیاں زمین سے ملی ہیں جیسے عورتوں کا سجدہ ہوتا ہے تو وضو جاتا رہے گا اسے یوں بھی تعبیر کرسکتے ہیں کہ عورت سجدے میں سوئے تو وضو ساقط اور مرد سوئے تو باقی۔

ف۳: مسئلہ گرم تنور کے کنارے اُس میں پاؤں لٹکائے بیٹھ کر سوگیا تو مناسب ہے کہ وضو کرلے۔

ع: یہ بیس صورتیں کلمات علماء میں منصوص ہیں جو باقی صورت اور کوئی پائی جائے اس کے لئے ضابطہ بتادیا گیا ہے اگر اس کا حکم کتابوں میں نہ ملے تو اس ضابطہ سے نکال لیں یا اختلاف پائیں تو جو قول اس ضابطہ کے مطابق ہو اس پر عمل کریں کما سیاتی التصریح بہ عن الغنیۃ ان شاء اللہ تعالٰی (جیسا کہ اس کی تصریح بحوالہ غنیہ آگے آرہی ہے۔ ت) ۱۲ منہ۔

---

[۱] فتاوٰی قاضی خان کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۰

اقول تحریر اُس ضابطہ منقحہ کے خلاف ہے کہ سرین دونوں جمے ہیں لیکن یہ صورت بہت نادرہ ہے تو احتیاطاً عمل کرلینے میں حرج نہیں، واللہ تعالٰی اعلم۔ اور صورت بستم میں اگرچہ خاص دربارۂ سجدۂ نماز یا سجدۂ مشروعہ مطلقاً نزاع طویل و ہجوم اقاویل ہے مگر تحقیق احق یہی ہے کہ جملہ صور مذکورہ بستگانہ میں نماز و غیر نماز سب کا حکم یکساں ہے نماز میں بھی سونے سے وضو نہ جانے کے لئے دونوں سرین کا جما ہونا یا ہیأت کا مانع استغراق نوم ہونا ضرور ہے، و لہذا یہی اکابر تصریح فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں لیٹ کر سویا وضو نہ رہے گا عام ازینکہ چت ہو یا پیٹ یا کروٹ پر یا ایک کہنی پر تکیہ دیے، عام ازیں کہ قصداً لیٹا ہو یا سوتے میں لیٹ گیا اور فوراً فوراً جاگ نہ اٹھا حتی کہ اگر کوئی شخص بیماری کے سبب بیٹھ کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اُسے بھی اگر لیٹے لیٹے پڑھنے میں نیند آگئی وضو جاتا رہے گا۔ غرض پہلی دس صورتیں جن میں وضو نہیں جاتا اگر نماز میں واقع ہوں جب بھی نہ جائے گا نہ نماز فاسد ہو اگرچہ قصداً سوئے، ہاں جو رکن بالکل سوتے میں ادا کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا اس کا اعادہ ضرور ہے اگرچہ بلاقصد سو جائے، اور جو جاگتے میں شروع کیا اور اس رکن میں نیند آگئی اس کا جاگتے کا حصہ معتبر رہے گا اور پچھلی دس صورتیں جن میں وضو جاتا رہتا ہے اگر نماز میں واقع ہوں جب بھی جاتا رہے گا، پھر اگر ان صورتوں پر قصداً سویا تو نماز بھی گئی وضو کرکے سرے سے نیت باندھے اور بلاقصد سویا تو وضو نہ گیا نماز باقی ہے، بعد وضو پھر اُسی جگہ سے پڑھ سکتا ہے جہاں نیند آگئی تھی، یہ سب صورتوں میں سونے کی تخصیص اس لئے ہے کہ اُونگھ ناقض وضو نہیں جب کہ ایسا ہوشیار رہے کہ پاس لوگ جو باتیں کرتے ہوں اکثر پر مطلع ہو اگرچہ بعض سے غفلت بھی ہو جاتی ہو یوں ہی اگر بیٹھے بیٹھے جھوم رہا ہے

ف ۱: مسئلہ تحقیق یہ ہے کہ نیند کی تمام صورتوں میں نماز و غیر نماز سب کا حکم یکساں ہے۔

ف ۲: مسئلہ بیمار لیٹ کر نماز پڑھتا تھا نیند آگئی وضو نہ رہا۔

ف ۳: مسئلہ نماز میں سونے کا کلیہ یہ ہے کہ اگر اُن دس صورتوں پر سویا جن میں وضو نہیں جاتا تو نہ وضو جائے نہ نماز فاسد ہو، ہاں جو رکن بالکل سوتے میں ادا کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا اس کا اعادہ ضرور ہے اور جو جاگتے میں شروع کیا اور اس رکن میں نیند آگئی اس کا جاگتے کا حصہ معتبر رہے گا اگر وہ بقدر ادائے رکن تھا کافی ہے ان احکام میں قصداً سونا اور بلاقصد سو جانا سب برابر ہے، اور اگر اُن دس صورتوں پر سویا جن میں وضو جاتا رہتا ہے تو وضو تو گیا ہی پھر اگر قصداً سویا تو نماز بھی فاسد ہوگئی ورنہ وضو کرکے جہاں سویا وہاں سے باقی نماز ادا کرسکتا ہے۔

ف ۴: مسئلہ اونگھنے سے وضو نہیں جاتا جب کہ ہوشیاری کا حصہ غالب ہو۔

ف ۵: مسئلہ بیٹھے بیٹھے نیند کے جھونکے لینے سے وضو نہیں جاتا اگرچہ کبھی ایک سرین اُٹھ جاتا ہو۔

وضو نہ جائے گا اگرچہ جھومنے میں کبھی کبھی ایک سرین اٹھ بھی جاتا ہو بلکہ اگرچہ[ف۱] قیوم کر گر پڑے جبکہ فوراً ہی آنکھ کھل جائے ہاں اگر گرنے کے ایک ہی لحظہ بعد آنکھ کھلی تو وضو نہ رہے گا۔

اقول یہ قید ان سب صورتوں میں ہے جن میں وضو جانا بیان ہوا کہ انھیں صورتوں پر سونا پایا جائے اور اگر سویا[ف۲] اُس شکل پر جس میں وضو نہ جاتا اور جسم بھاری ہو کر شکل پیدا ہوئی جس سے جاتا رہتا مگر پیدا ہوتے ہی فوراً بلا وقفہ جاگ اٹھا وضو نہ جائے گا جیسے سجدہ مسنونہ میں سویا اور کلائیاں زمین سے لگتے ہی آنکھ کھل گئی، اور یہ[ف۳] بھی یاد رہے کہ آدمی جب کسی کام مثلاً نماز وغیرہ کے انتظار میں جاگتا ہو دل اُس طرف متوجہ ہے اور سونے کا قصد نہیں نیند جو آتی ہے اُسے دفع کرنا چاہتا ہے تو بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ غافل ہو گیا جو باتیں اُس وقت ہوئیں اُن کی خبر نہیں بلکہ دو دو تین تین آوازوں میں آنکھ کھلی اور وہ اپنے خیال میں یہ سمجھتا ہے کہ میں نہ سویا تھا اس لئے کہ اُس کے ذہن میں وہی مدافعت خواب کا خیال جما ہوا ہے یہاں تک کہ لوگ اُس سے کہتے ہیں تُو سو گیا تھا وہ کہتا ہے ہرگز نہیں، ایسے خیال کا اعتبار نہیں جب معتمد شخص کہے کہ تُو غافل تھا، پکارا، جواب نہ دیا، یا باتیں پوچھی جائیں اور یہ نہ بتا سکے تو وضو لازم ہے۔

فی الحلیۃ النوم ان کان فی الصلوۃ فلیس بحدث الا ان یکون مضطجعا وقال قاضی خان او متکئا ثم فی[ف۴] بعض شروح القدوری الاتکاء عام والاستناد خاص وھو اتکاء الظھر لاغیر قلت

حلیہ میں ہے نیند بحالت نماز حدث نہیں ہے ہاں اگر کروٹ لیٹ کر ہو تو حدث ہے۔ اور قاضی خان نے اس میں ٹیک لگا کر سونے کو بھی شامل کیا ہے پھر قدوری کی بعض شروح میں ہے کہ اتکاء عام ہے اور استناد خاص ہے کیونکہ استناد میں صرف پیٹھ لگانا ہی ہوتا ہے، میں سمجھتا ہوں کہ قاضی خان

ف۱: مسئلہ جھوم کر گر پڑا اگر معاً آنکھ کھل گئی وضو نہ گیا۔

ف۲: مسئلہ اُن دسوں صورتوں میں جن سے وضو جاتا ہے یہی قید ہے کہ انھیں صورتوں پر سونا پایا جائے ورنہ اگر سویا اُس صورت پر کہ وضو نہ جاتا اور نیند میں اُس شکل پر آ گیا جس میں جاتا ہے مگر معاً شکل پیدا ہوتے ہی بلا وقفہ جاگ اٹھا وضو نہ جائے گا۔

ف۳: مسئلہ ضروریہ آدمی بیٹھے بیٹھے کبھی غافل ہو جاتا ہے اور سمجھتا یہ ہے کہ نہ سویا تھا اس کا ضروری بیان۔

ف۴: فرق الاتکاء والاستناد۔

لکن الظاهر ان مراد القاضی النوم على احد وركيه فی الصلوة فان مقعده يكون متجافيا عن الارض فكان فی معنى النوم مضطجعا فی كونه سببا لوجود الحدث بواسطة استرخاء المفاصل وزوال المسكة ولا يخالف هذا ما فی الخلاصة من عدم النقض بالنوم متوركا لانه مفسر فيها بان[ف۱] يبسط قدميه من جانب ويلصق اليتيه بالارض وهذا يخالف تفسير صاحب البدائع وصاحب الاسرار فانه قال فی تعليل النقض انها جلسة تكشف عن مخرج الحدث الا انه وضع المسألة خارج الصلوة والتعليل يفيد انه وضع اتفاقی قال شيخنا فهذا الاشتراك فی لفظ المتورك[۱] اھ۔

کی مراد دونوں سرینوں میں سے ایک سرین کے بل نماز میں سونا ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کی مقعد زمین سے الگ ہوگی اور کروٹ لیٹ کر سونے کی طرح ہوجائے گا یعنی جوڑوں کے ڈھیلا ہونے اور بندش کے ختم ہوجانے کے اعتبار سے یہ حدث کا سبب بن جائے گا، یہ عبارت خلاصہ کی اس عبارت کے مخالف نہیں جس میں تورک کی حالت میں سونے کو ناقض وضو قرار نہیں دیا ہے، کیونکہ خلاصہ میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ نمازی اپنے دونوں پیر ایک طرف کو پھیلائے اور اپنے سرین زمین پر رکھے، اور یہ بدائع اور صاحب اسرار کی تفسیر کے مخالف ہے، کیونکہ انھوں نے وضو ٹوٹ جانے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ ایسی نشست ہے جو حدث کے مخرج کو کھول دیتی ہے۔ ہاں مگر انھوں نے یہ مسئلہ بیرون نماز فرض کیا ہے، لیکن یہ علت بتاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ دونوں صورتوں کو عام ہے، ہمارے شیخ نے فرمایا کہ یہ "تورک" کے لفظ میں مشترک ہے اھ۔

اقول وكذا افاد فی البحر تبعا للفتح وللذهول[ف۲] عن هذا وقع فی المستخلص شرح الكنز ان نقل تحت

اقول فتح کی پیروی میں بحر نے بھی یہی لکھا ہے اور چونکہ یہ بحث ذہن سے اتر گئی اس لئے کنز کی شرح مستخلص میں "نوم متورک" کے تحت نقل کیا کہ

ف۱: للمتورك معنيان۔

ف۲: تطفل على المستخلص

۱؎ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

قول الکنز ونوم مضطجع ومتورك تفسير التورك ان يخرج رجليه من الجانب الايمن ويلصق اليتيه على الارض كذا في المستصفى[1] اھ ولا يليق بالارادة هذا التفسير تورك الشافعية في الصلوٰة وليس من نواقض الوضوء قطعا، ثم قال في الحلية[2] ويلحق بالنوم مضطجعا النوم مستلقيا على قفاه او منبطحا على وجهه فان في كل استرخاء المفاصل وزوال المسكة على الكمال كالاضطجاع ثم لاخلاف عندنا في عدم النقض للوضوء اذا كان في الصلوٰة في غير هذه الحالات التي ذكرناها اذا لم يكن متعمدا فان تعمد ففي الخانية ان تعمد النوم في سجوده تنتقض طهارته في قولهم اھ، قال شيخنا كانه مبني على قيام المسكة في الركوع دون السجود ومقتضى النظر ان يفصل في ذلك السجود ان كان متجافيا لا يفسد والا يفسد اھ ما في الحلية۔

اقول عبارة الخانية ف لونام

تورک کے معنٰی یہ ہیں کہ اپنے دونوں پیروں کو دائیں جانب سے نکالے اور اپنے دونوں سرین زمین پر لگائے جیسا کہ المستصفٰی میں ہے اھ۔ یہ خیال نہ کیا کہ یہ اس تورک کی تفسیر ہے جو شافعیہ کے نزدیک نماز میں ہوتا ہے اور نواقض وضو سے قطعی نہیں ہے ـــــ پھر حلیہ میں کہا کہ مضطجعا سونے کے حکم میں گدی کے بل سونا یا چہرے کے بل سونا بھی ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں جوڑ ڈھیلے ہو جاتے ہیں اور چستی ختم ہو جاتی ہے، جیسے چت لیٹ کر سونے میں ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک اگر مذکورہ حالات کے علاوہ نماز میں ہو تو ناقض وضو نہیں اور اس میں اتفاق ہے صرف ایک شرط ہے کہ قصد اور ارادہ نہ ہو ـــ خانیہ میں ہے کہ اگر کوئی ارادۃً سجدہ میں سو گیا تو ان کے قول کے مطابق اس کی طہارت ختم ہو جائے گی اھ ـــ ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہی ہے کہ حالتِ رکوع میں چستی برقرار رہتی ہے جبکہ سجود میں نہیں۔ اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو سجدہ میں یہ تفصیل کرنی چاہئے کہ اگر وہ زمین سے الگ ہے تو ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے۔ حلیہ کا بیان ختم ہوا۔

اقول خانیہ کی عبارت اگر بحالتِ سجدہ

ف: تطفل علی الحلیۃ۔

[1] مستخلص الحقائق شرح کنز الدقائق کتاب فی بیان احکام الطہارۃ مطبع کانشی رام پرنٹنگ پریس لاہور ۱/۴۰
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

ساجدا فی الصلوۃ لایکون حدثا فی ظاہر الروایۃ فان تعمد النوم فی سجودہ تنتقض طہارتہ وتفسد صلوتہ ولو تعمد النوم فی قیامہ اورکوعہ لاتنتقض طہارتہ فی قولہم[1] اھ فقولہ فی قولہم راجع الی مسألۃ القیام والرکوع دون السجود کما اقتضاہ اختصار الحلیۃ علی ما فی نسختی کیف وعدم النقض ولو تعمد فی الصلوۃ ھو المعتمد وھو المذھب قال فی الھندیۃ ثم فی ظاہر الروایۃ لافرق بین غلبتہ وتعمدہ وعن ابی یوسف النقض فی الثانی والصحیح ماذکر فی ظاہر الروایۃ ھکذا فی المحیط[2] اھ فکیف یجوز ان یکون قولہم وسیأتی عن نص الحلیۃ تفصیلہ۔

نماز میں سوگیا تو ظاہر روایت میں حدث نہ ہوگا کیونکہ قصداً سجدہ میں سوجانا طہارت کو بھی ختم کردیتا ہے اور نماز کو بھی، جبکہ قصداً رکوع یا قیام میں سونا جماعتِ ائمہ کے قول میں طہارت کو نہیں توڑتا ہے اھ ۔ اب اس عبارت میں "فی قولہم" قیام ورکوع کے مسئلہ کی طرف راجع ہے نہ کہ سجود کی طرف، جیسا کہ حلیہ کے اختصار میں میرے نسخہ کے مطابق ہے اور یہی درست ہے کہ قصداً بھی نماز کے اندر اگر ایسا کرے تو نہ ٹوٹنے کا یہی معتمد ہے اور مذہب ہے ۔ ہندیہ میں کہا کہ "نیند کے غلبہ یا قصداً سونے کے درمیان ظاہر الروایۃ کے مطابق کوئی فرق نہیں ہے، اور ابو یوسف سے وضو ٹوٹنے کی روایت ہے ۔ لیکن صحیح وہی ہے جو ظاہر الروایۃ میں ہے ھکذا فی المحیط اھ ۔ اب یہ کیونکر درست ہوسکتا ہے کہ یہ ائمہ کا قول ہو، اور آگے اس کا بیان خود حلیہ کی عبارت سے آرہا ہے۔

ثم اقول لم یتعرض الامام قاضی خان ھھنا عن حکم الصلوۃ اذا تعمد النوم فی القیام اوالرکوع وعبارتہ فی مفسدات الصلوۃ وھی ثم نقل فی الفتح ھکذا "اذا نام المصلی مضطجعا متعمدا فسدت صلوتہ ولو لم یتعمد فمال نفسہ حتی اضطجع تنتقض طہارتہ ولاتفسد صلوتہ

ثم اقول اس مقام پر قاضی خان نے قیام ورکوع کی حالت میں قصداً سونے کی صورت میں نماز کا حکم نہ بتایا، مفسداتِ نماز میں ان کی عبارت یہ ہے وہیں سے فتح القدیر میں نقل کیا ہے "جبکہ نمازی کروٹ قصداً سوگیا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی، اور اگر قصداً نہیں ہے اور اتنا جھکا کہ لیٹنے کی حد کو پہنچ گیا تو طہارت ٹوٹ جائے گی مگر نماز نہیں ٹوٹے گی

---

[1] فتاوی قاضی خان کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/۲۰

[2] الفتاوی الہندیۃ " الباب الاول الفصل الخامس نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۲

ولو نام فی رکوعہ او سجودہ ان لم یتعمد ذٰلک لاتفسد صلٰوتہ وان تعمد فسدت فی السجود ولاتفسد فی الرکوع ۱؎ اھ فانما محط کلامہ طرًا ان النوم ان کان ناقض الطہارۃ کما فی الاضطجاع کان تعمدہ مفسد الصلٰوۃ لان تعمد الحدث یمنع البناء والا لا کالنوم قائما وراکعا ولہذا لما حکم علی نوم الساجد العامد بافساد الصلٰوۃ افاد فی الفتح ما افاد فلیحفظ فان لہ شانا ان شاء اللہ تعالٰی۔

اور اگر رکوع وسجود میں سوگیا تو اگر قصداً نہیں ہے تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر قصداً ہے تو سجود میں فاسد ہے رکوع میں نہیں اھ ـــــ سوان کے تمام کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ نیند اگر ناقضِ طہارت ہو جیسے کروٹ لیٹنے کی صورت میں ہے تو قصداً ایسی نیند مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ اس لئے کہ کسی حدث کا قصداً ارتکاب نماز کی بناء کے منافی ہے اگر نیند ناقضِ طہارت نہ ہو جیسے رکوع یا قیام میں تو مفسدِ صلوٰۃ نہیں۔ اس لئے جب سجدہ میں قصداً سوجانے کی بابت فسادِ نماز کا حکم کیا تو فتح میں وہ افادہ کیا جو اس میں موجود ہے تو اس کو محفوظ کرنا چاہئے کہ اس کے لئے ایک اونچی شان ہے اگر اللہ تعالٰی چاہے۔

ثم قال فی الحلیۃ وذکر فی التحفۃ والبدائع ان النوم فی غیر حالۃ الاضطجاع والتورک فی الصلٰوۃ لایکون حدثا سواء غلبہ النوم او تعمد فی ظاہر الروایۃ انتہی والعلۃ المعقولۃ فی کون النوم ناقضا استرخاء المفاصل وزوال المسکۃ وہذا لم یوجد فی ہذہ المذکورۃ والا سقط، ہذا کلہ فی الصلٰوۃ وان کانت خارج الصلٰوۃ مضطجعا او متکئا بحیث ان یکون معتمدا

پھر حلیہ میں فرمایا کہ تحفہ اور بدائع میں ذکر کیا کہ نماز میں کروٹ لیٹنے کی صورت کے علاوہ سوجانا یا سرین پر بیٹھنے کی صورت کے علاوہ سوجانا حدث نہیں ہے خواہ اس پر نیند کا غلبہ ہوگیا ہو یا قصداً ایسا کیا ہو، ظاہر روایت میں یہی ہے اھ اور عقلی علت نیند کے ناقض ہونے میں جوڑوں کا ڈھیلا پڑجانا اور چستی وبندش کا ختم ہوجانا ہے، اور یہ چیز مذکورہ صورت میں نہیں پائی گئی ورنہ وہ شخص گرجاتا ـــــ یہ سب صورتیں حالتِ نماز کی تھیں۔ اور اگر نماز کے باہر کروٹ لیٹا یا ٹیک لگائی بایں معنی کہ کسی کہنی پر ٹیک لگائے ہو جیسا کہ

۱؎ فتاوٰی قاضی خان کتاب الصلوٰۃ فصل فیما یفسد الصلوٰۃ نولکشور لکھنؤ ۱/۶۴

32 علی احد مرفقیه کما هو معنی التورك فی التحفة والبدائع ومحیط رضی الدین تنقض بلاخلاف[1] اھ ملتقطا۔

تورک کے یہی معنی تحفہ، بدائع اور محیط رضی الدین میں ہیں، تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا اھ ملتقطاً۔

وفی رد المحتار نام المریض وھو یصلی مضطجعا الصحیح النقض کما فی الفتح وغیرہ وزاد فی السراج وبہ ناخذ[2] اھ ملتقطا۔

اور رد المحتار میں ہے کہ مریض چت لیٹ کر نماز پڑھ رہا تھا کہ سوگیا تو صحیح یہ ہے کہ وضو ٹوٹ گیا جیسا کہ فتح وغیرہ میں ہے، اور سراج میں اتنا اضافہ ہے کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اھ۔

وفی الخانیة ظاهر المذهب ان النوم فی الصلوة لایکون حدثا الا ان یکون مضطجعا او متکئا والاضطجاع علی نوعین ان غلبت عیناه فنام ثم اضطجع حال فی حال نومه فهو بمنزلة ما لو سبقه الحدث یتوضأ ویبنی وان تعمد النوم فی الصلوة مضطجعا فانه یتوضأ ویستقبل ومن عجز فصلی مضطجعا فنام ینتقض[3] اھ۔

اور خانیہ میں ہے کہ ظاہر مذہب یہ ہے کہ نماز کی حالت میں نیند صرف اضطجاع یا اتکاء کی صورت میں ناقض وضو ہے اور اضطجاع کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ اس پر نیند کا غلبہ ہوگیا تو سوگیا پھر سونے کی حالت ہی میں لیٹ گیا تو اس کا حکم اس حدث کا سا ہے جو بے اختیار ہوگیا۔ ایسی صورت میں وضو کرکے نماز کی بناء کرے گا۔ اور اگر قصداً نماز میں لیٹ کر سوگیا تو وضو کرے گا اور از سرِ نو نماز ادا کرے گا۔ اور اگر کسی معذوری کے باعث نماز لیٹ کر پڑھ رہا تھا کہ سوگیا تو وضو ٹوٹ جائے گا اھ۔

وفی متن نور الایضاح وشرحه مراقی الفلاح فی فصل ما لاینقض الوضوء (و) منها (نوم مصل ولو راکعا او ساجدا) اذا کان (علی جهة السنة)

اور نور الایضاح کے متن اور اس کی شرح مراقی الفلاح میں فصل ما لاینقض الوضوء میں ہے: "اور نواقض وضو میں نہیں ہے نمازی کا رکوع یا سجود میں سوجانا بشرطیکہ مسنون طریقہ کے مطابق

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۶

[3] فتاوٰی قاضی خاں " فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/۲۰

32
32

فی ظاهر المذهب[1] اھ۔

ہو ظاہر مذہب میں اھ۔

وفی منحة الخالق عن النهر الفائق عن عقد الفرائد انما لاینقض الوضوء بنوم الساجد فی الصلٰوة اذا کان علی الهیأة المسنونة قید به فی المحیط وهو الصحیح[2] اھ۔

اور منحۃ الخالق میں نہر الفائق سے منقول ہے انھوں نے عقد الفرائد سے نقل کیا کہ نماز کے سجدہ میں سوجانا وضو نہیں توڑتا جبکہ مسنون طریقہ پر ہو، اس قید کا ذکر محیط میں ہے اور یہی صحیح ہے اھ۔

وقال المحقق الکبیر فی شرح المنیة الصغیر والمعتمد انه ان نام علی الهیأة المسنونة فی السجود رافعا بطنه عن فخذیه مجافیا مرفقیه عن جنبیه لایکون حدثا والا فهو حدث لوجود نهایة استرخاء المفاصل سواء کان فی الصلٰوة اوخارجها وتمام تحقیقه فی الشرح[3] اھ۔

محقق کبیر نے شرح منیۃ الصغیر میں فرمایا، اگر سجدہ میں ہیئت مسنونہ پر سویا کہ پیٹ رانوں سے اور بازو پہلو سے دور ہوں تو حدث نہیں ہوگا ورنہ بوجہ کشادگی مفاصل حدث ہے بحالت ایں نماز میں ہو یا نہ ہو، اس کی مکمل تحقیق شرح میں ہے اھ۔

وفی التنویر والدر نام اوقرأ اورکع اوسجد اوقعد الاخیر نائما لایعتد به بل یعیده ولو القراءة اوالقعدة علی الاصح وان لم یعد تفسد ولو رکع اوسجد فنام فیه اجزأه لحصول الرفع منه والوضع[4] اھ۔

اور تنویر اور در میں ہے، اگر کسی نے قیام، قراءت، رکوع، سجود یا قعدہ بحالت نیند کیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اس پر اس رکن کا اعادہ لازم ہے خواہ قراءت یا قعدہ ہی کیوں نہ ہو اصح یہی ہے۔ اور اگر اعادہ نہیں کیا تو نماز فاسد ہوگی۔ اور اگر رکوع کیا یا سجدہ کیا پھر اسی حالت میں سو گیا تو یہی کافی ہے کیونکہ اس حالت میں جانا اور اس سے واپس آنا پایا گیا اھ۔

ولفظ المراقی وان طرأ فیه

اور مراقی الفلاح میں ہے کہ اگر کسی رکن میں

---

[1] مراقی الفلاح شرح نور الایضاح مع حاشیۃ الطحطاوی فصل عشرۃ اشیاء دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۹۳
[2] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۸
[3] صغیری شرح منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء مطبع مجتبائی دہلی ص ۷۰
[4] الدر المختار شرح تنویر الابصار کتاب الصلٰوۃ باب صفۃ الصلٰوۃ " " " ۱/۷۱

النوم صح بما قبله منه[1] اھ۔

قلت وھو اوضح واوجه۔

وفی الدر المختار ایضا ینقضه حکما نوم یزیل مسکته بحیث تزول مقعدته من الارض وھو النوم علی احد جنبیه او ورکیه او قفاہ او وجهه والا یزل مسکته لاینقض وان تعمدہ فی الصلوۃ اوغیرھا علی المختار (نص علیه فی الفتح وھو قید فی قوله فی الصلوۃ قال فی شرح الوھبانیة ظاھر الروایة ان النوم فی الصلوۃ قائما اوقاعدا اوساجدا لایکون حدثا سواء غلبه النوم اوتعمدہ ش) کالنوم قاعدا او مستندا الی مالو ازیل لسقط علی المذھب (ای[ف] ظاھر المذھب عن ابی حنیفة وبه اخذ عامة المشائخ وھو الاصح کما فی البدائع ش و علیه الفتوی جواھر الاخلاطی) او ساجدا علی الھیأۃ المسنونة (بان یکون رافعا بطنه عن فخذیه مجافیا عضدیه عن جنبیه بحر، قال ط وظاھرہ ان المراد الھیأۃ المسنونة فی حق الرجل لاالمرأۃ ش۔

اقول لیس فی ھذا محل الاستظھار وقد صرح به السادۃ الکبار کقاضی خان

نیند آئی تو اس سے پہلے والا رکن صحیح رہا اھ۔

قلت یہی اوضح اور اوجہ ہے۔

اور درمختار میں ہے کہ نیز وضو کو حکماً وہ نیند توڑ دیتی ہے جو چستی کو زائل کر دے، اس طرح کہ اس کی مقعد زمین سے اُٹھ جائے، مثلاً ایک پہلو پر سوگیا یا سرین پر سوگیا یا گُدی یا چہرے کے بل سوگیا، اور چستی زائل نہ کرتی ہو تو ناقضِ وضو نہیں خواہ وہ قصداً ہی سوگیا ہو نماز میں ہو نہ ہو، مختار یہی ہے (فتح میں اس کی تصریح ہے، شرح وہبانیہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہے کہ نماز میں سونا کھڑے ہوکر، بیٹھ کر، یا سجدہ میں ــ حدث نہ ہوگا خواہ نیند کا غلبہ ہوگیا یا قصداً نیند آئی ہو، ش) جیسے کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا کر سوگیا کہ اگر اس کو ہٹایا جائے تو گر پڑے، یا بیٹھ کر سوگیا (ابو حنیفہ سے ظاہر مذہب یہی ہے اور تمام مشائخ نے اسی کو لیا ہے اور یہی اصح ہے جیسا کہ بدائع میں ہے، ش۔ اور اسی پر فتوٰی ہے جواہر الاخلاطی کا) اور جو شخص مسنون حالت پر سوگیا یعنی اس کا پیٹ رانوں سے جُدا ہو بازو پہلوؤں سے جدا ہوں بحر۔ طحطاوی نے کہا کہ بظاہر اس سے مراد وہ مسنون ہیئت ہے جو مردوں کے لئے ہے نہ کہ عورت کے لئے، ش۔

اقول یہ استظہار کا مقام نہیں ہے اس کی تصریح بڑے بڑے علماء مثلاً قاضی خان

ف: معروضة علی العلامتین ط و ش۔

---

[1] مراقی الفلاح مع حاشیة الطحطاوی باب شروط الصلوۃ وارکانھا دارالکتب العلمیة بیروت ص ۲۳۵

وغیرہ علا انهم لو لم یصرحوا لکان هو المتعین للارادة لان المقصود هیأة تمنع الاستغراق فی النوم کما لا یخفی) ولو فی غیر الصلوة علی المعتمد ذکرہ الحلبی او متورکا (بان یبسط قدمیه من جانب ویلصق الیتیه بالارض فتح ش) او محتبیا (بان جلس علی الیتیه ونصب رکبتیه وشد ساقیه الی نفسه بیدیه او بثوب یحیط من ظهرہ علیهما شرح المنیة ش)۔

اقول ولا مدخل ههنا لوضع الیدین فانما مطمح النظر تمکین الورکین ولذا اعممت) وراسه علی رکبتیه (غیر قید ش وبالاولی اذا لم یکن راسه کذلك ط) او شبه المنکب (ای علی وجهه وهو کما فی شروح الهدایة ان ینام واضعا الیتیه علی عقبیه وبطنه علی فخذیه ونقل عدم النقض به فی الفتح عن الذخیرة ایضا ش)۔

قلت ونقل فی الهندیة عن محیط

وغیرہ نے کی ہے۔ علاوہ ازیں اگر وہ اس کی تصریح نہ بھی کرتے تو یہی متعین ہوتا کیونکہ اس سے مراد ایسی ہیئت ہے جو نیند میں مستغرق ہوجانے سے مانع ہو اور یہ ظاہر ہے) یہ صورت خواہ نماز کے علاوہ ہی کیوں نہ ہوئی ہو، معتمد مذہب یہی ہے۔ اس کو حلبی نے ذکر کیا یا بطور تورک (یعنی وہ اپنے دونوں قدم ایک طرف نکال لے اور اپنے سرین زمین سے چپکا دے، فتح و ش) "او محتبیا" یا اپنے سرین پر بیٹھ جائے اور اپنی دونوں پنڈلیاں اپنے دونوں ہاتھوں سے پکڑے یا کسی چیز سے پیٹھ سے باندھ دے، شرح منیہ ش۔

اقول اس میں ہاتھ کی وضع کا کوئی دخل نہیں ہے اصل مقصود تو دونوں سرینوں کا جماؤ ہے، اس لئے میں نے اس کو عام رکھا ہے اور اس کا سر اس کے دونوں گھٹنوں پر ہو (یہ قید نہیں، ش، اور جب اس کا سر اس طرح نہ ہو تو بطریق اولٰی ایسا ہوگا، ط) یا اوندھے کے مشابہ (یعنی چہرے کے بل سونے والے کی طرح اور اس کی ہیئت جیسا کہ ہدایہ کی شروح میں ہے یہ ہے کہ وہ اپنے دونوں سرین اپنی دونوں ایڑیوں پر رکھے اور اپنا پیٹ اپنی دونوں رانوں پر رکھے اور اس میں نہ ٹوٹنا فتح میں ذخیرہ سے بھی منقول ہوا، ش۔

قلت ہندیہ میں محیط سرخسی سے منقول ہے

ف: معروضة أخرى علیهما.

السرخسی انه الاصح قال ش ثم نقل فی الفتح عن غیرها لو نام متربعا و رأسه علی فخذیه نقض قال وهذا یخالف ما فی الذخیرة واختار فی شرح المنیة النقض فی مسألة الذخیرة لارتفاع المقعدة و زوال التمکن واذا نقض فی التربع مع انه اشد تمکنا فالوجه الصحیح النقض هنا ثم ایده بما فی الکفایة عن المبسوطین من انه لو نام قاعدا او وضع الیتیه علی عقبیه وصار شبه المنکب علی وجهه قال ابو یوسف علیه الوضوء اھ۔

اقول ومن عرف المناط عرف القول الفصل فمن حنا رأسه بحیث لم یرفع عجیزته عن الارض لم ینقض وهو مراد الشارح و من حنا حتی رفع نقض وهو مراد الغنیة ولذا عولت علی هذا التفصیل) او فی محمل او سرج او اکاف (حال الصعود وغیرها منیة ش) ولو الدابة عریانا فان حال الهبوط نقض (لتجافی المقعدة عن ظهر الدابة حلیة ش) والا (بان کان حال الصعود و الاستواء منیة ش) لا ولو

کہ اصح یہی ہے، ش نے کہا پھر فتح میں ذخیرہ کے علاوہ سے منقول ہے کہ اگر کوئی شخص پالتی مار کر بیٹھا اور اسی حال میں سو گیا اور اس کا سر اس کی دونوں رانوں پر ہے تو وضو ٹوٹ گیا، یہ ذخیرہ کے مخالف ہے اور شرح منیہ میں ذخیرہ کی بیان کردہ صورت میں وضو کے ٹوٹ جانے کو پسند کیا ہے کیونکہ مقعد اٹھ گئی اور استقرار ختم ہوگیا، اور جب پالتی مار کر بیٹھنے کی صورت میں وضو ٹوٹ گیا حالانکہ اس میں استقرار زیادہ ہے تو صحیح بات یہ ہے کہ یہاں بھی ٹوٹنا چاہیے، پھر کفایہ کی عبارت جو دونوں مبسوطوں سے منقول ہے سے تائید کی، اس میں یہ ہے کہ اگر بیٹھ کر سو گیا یا اپنی سرین کو اپنی ایڑیوں پر رکھا اور اوندھا ہوگیا تو ابو یوسف فرماتے ہیں اس پر وضو لازم ہے اھ۔

اقول جو شخص مناط کو جانتا ہے وہ فیصلہ کن قول کو سمجھ سکتا ہے، جس شخص نے اپنا سر جھکایا مگر اپنی سرین زمین سے نہ اٹھائی تو وضو نہ ٹوٹے گا اور یہی مراد شارح کی ہے اور اگر سرین اٹھ گئے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور غنیہ کی مراد یہی ہے اس لئے میں نے اس تفصیل پر اعتماد کیا ہے، یا کسی محمل یا زین یا ندہ میں (چڑھنے کی صورت ہو یا کوئی اور صورت، منیہ ش) اور اگر سواری کے جانور پر زین وغیرہ نہ ہو تو اترتے وقت وضو ٹوٹ جائے گا (کیونکہ سواری کی پشت سے مقعد ہٹ گئی ہوگی، حلیہ ش) ورنہ (مثلاً یہ کہ چڑھنے یا بیٹھنے کی حالت میں ہو، منیہ ش) تو وضو

ناه قاعدا یتمایل فسقط ان انتبه حین سقط (ای قبل ان یصیب جنبه الارض ط حلبیة ش او عند اصابة جنبه الارض بلا فصل ط غنیة ش) فلا نقض به یفتی (اما لو استقر ثم انتبه نقض لانه وجد النوم مضطجعا حلبیة ش) کناعس یفهم اکثر ما قیل عنده (قال الرحمتی ولا ینبغی ان یغتر الانسان بنفسه لانه ربما یستغرقه النوم ویظن خلافه ش) اھ مزیدا ما بین الاھلة منی ومن حا ، ش ط

نہ ٹوٹے گا، اور اگر بیٹھے بیٹھے سوگیا اور جھولے کھا کر گرا اور گرتے ہی بیدار ہوگیا (یعنی پہلو کے زمین پر لگنے سے قبل ط حلبیہ ش یا پہلو کے زمین پر لگتے ہی بلا تاخیر گرا ط غنیہ ش) تو وضو نہ ٹوٹے گا یہی مفتی بہ قول ہے، لیکن اگر ٹھہر گیا پھر بیدار ہوا تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ کروٹ لیٹنے کی حالت میں نیند پائی گئی حلبیہ ش) جیسے اونگھنے والا اکثر باتیں سمجھتا ہے (رحمتی نے کہا کہ انسان کو دھوکے میں نہ رہنا چاہئے، کبھی اس پر نیند کا غلبہ ہوجاتا ہے اور وہ اس کے خلاف گمان کرتا ہے ش) اھ ہلالوں کے درمیان جو کچھ ہے وہ عبارت درمختار پر میرا اور شامی وطحطاوی کا اضافہ ہے۔

افادات عدیدة مفیدة سدیدة

چند درست نفع بخش افادات

الاولٰی اعلم ان النوم علی وضع سجود فیه خلف کثیر ونزاع ممدود وانا ارید ان شاء الکریم المجید ان اذکره علی وجه حاصر یتجلو به الحق کبدر زاھر وما توفیقی

افادۂ اُولیٰ: سجدے کی ہیأت پر سونے کے مسئلہ میں بہت زیادہ اختلاف ونزاع پایا جاتا ہے۔ بمشیئت رب کریم میں اسے ایسی احاطہ کی صورت میں بیان کرنا چاہتا ہوں جس سے حق بدر تابندہ کی طرح روشن ہوجائے۔ اور مجھے توفیق نہیں

ف: تحقیق شریف للمصنف ان الصلوٰة وغیرھا فی نقض الطھارة بالنوم سواء۔

سلہ الدرالمختار کتاب الطھارة بحث نواقض الوضوء مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۶ و ۲۷
ردالمحتار " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۵ تا ۹۶
حاشیة الطحطاوی علی الدرالمختار " " المکتبة العربیة کوئٹہ ۱/۸۲

الا باللّٰه علیه توکلت و الیه انیب۔

فاقول واستعین بالقریب المجیب ذٰلك الوضع الذی نام فیه اما ان یکون علی الهیأة المسنونة للرجال او علی غیرها وکل اما فی الصلوٰة و منها سجود السهو وسها من نقل الخلاف فیه کما نبه علیه فی الفتح او فی سجدة مشروعة خارجها وهی سجدة التلاوة والشکر او فی غیر ذٰلك و یدخل فیه ما کان علی هیأة ساجد ولم ینوها اصلا فالصور ست،

وقد اجمعوا علی عدم النقض فی الاولی وهی السجود فی الصلوٰة علی الهیأة المسنونة اما ما وقع فی ردالمحتار ان النوم ساجدا فی الصلوٰة وغیرها قیل یکون حدثا (ای مطلقا سواء کانت علی الهیأة المسنونة اولا لانه ذکر هذا التفصیل من بعد فی قول مقابل له) قال وذکر فی الخانیة انه

مگر خدا ہی کی طرف سے۔ اسی پر میرا توکل ہے اور اسی کی طرف رجوع لاتا ہوں۔

فاقول تو رب قریب مجیب کی مدد لیتے ہوئے عرض پرداز ہوں ـــ سونے والا جس وضع سجدہ پر سویا ہے وہ یا تو مردوں کے لئے سجدہ کی مسنون ہیأت کے مطابق ہوگی یا مسنون ہیأت نہ ہوگی ـ دونوں صورتیں یا تو نماز میں ہوں گی ـــ اسی میں سجدۂ سہو بھی شامل ہے اور جس نے اس سے متعلق اختلاف نقل کیا اس سے سہو ہوا جیسا کہ فتح القدیر میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے ـــ یا بیرون نماز کسی جائز و مشروع سجدہ میں ہوں گی ـــ یہ سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر ہے ـــ یا ان سب کے علاوہ میں ہوں گی ـــ اسی میں وہ بھی داخل ہے جو سجدہ کی ہیأت پر ہو اور سجدہ کی کوئی نیت نہ ہو ـــ تو یہ کل چھ صورتیں ہوئیں:

پہلی صورت یہ کہ نماز میں مسنون طریقہ پر سجدہ ہو ـــ اس صورت پر سو جانے سے وضو نہ ٹوٹنے پر سب کا اجماع ہے ـــ لیکن وہ جو ردالمحتار میں واقع ہے کہ بحالت سجدہ نماز میں اور بیرون نماز سو جانا کہا گیا کہ حدث ہے ـــ یعنی مطلقًا خواہ مسنون طریقے پر ہو یا نہ ہو ـــ یہ اس لئے کہ علامہ شامی نے یہ تفصیل آگے اس کے مقابل ایک قول میں خود بیان کی ہے۔ آگے لکھتے ہیں، اور خانیہ میں ذکر کیا کہ یہی

ظاهر الرواية اھ[1]

فاقول [ف1] هذا الاطلاق ان صدر عن احد فهو محجوج بنص الحديث وتصريحات ائمة القديم والحديث وقد تقدم عن الحلية ان لاخلاف عندنا في ذلك اما الخانية [ف2] فلم تذكره بهذا الارسال وانما نصها هكذا ظاهر المذهب ان النوم في الصلوٰة لايكون حدثا قائما اوراكعا اوساجدا اما خارج الصلوٰة على هيأة الركوع والسجود قال شمس الائمة الحلوانی رحمه الله تعالٰی يكون حدثا في ظاهر الرواية وقيل ان كان ساجدا على وجه السنة بان كان رافعا بطنه عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه بحيث يرى من خلفه عفرة ابطيه لايكون حدثا وان كان ساجدا على وجه غير السنة بان الصق بطنه بفخذيه وافترش ذراعيه كان حدثا اھ[2]

ظاہر الروایۃ ہے اھ۔

اقول یہ اطلاق (کہ نماز اور بیرونِ نماز مسنون یا غیر مسنون جس ہیأتِ سجدہ پر بھی سو جائے وضو ٹوٹ جائے گا) اگر کسی سے صادر ہے اور کوئی اس کا قائل ہے تو اس کے خلاف نصِ حدیث اور عہدِ قدیم وجدید کے ائمہ کی تصریحات حجت ہیں ___ حلیہ کے حوالے سے گزر چکا کہ اس بارے میں ہمارے یہاں کوئی اختلاف نہیں ___ رہا خانیہ کا حوالہ جو علامہ شامی نے پیش کیا تو خانیہ نے اس اطلاق کے ساتھ اسے بیان ہی نہ کیا۔ ملاحظہ ہو اس کی عبارت یہ ہے: ظاہر مذہب یہ ہے کہ نماز کے اندر سونا حدث نہیں ہوتا، قیام میں سوئے یا رکوع یا سجدے میں سوئے۔ لیکن بیرونِ نماز اگر رکوع وسجود کی ہیأت پر سوئے تو شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ ظاہر روایت میں یہ حدث ہے ___ اور کہا گیا کہ اگر سنت کے طور پر سجدہ کی حالت ہو اس طرح کہ پیٹ رانوں سے اٹھائے ہوئے، بازو کروٹوں سے جُدا کئے ہوئے ہو کر پیچھے والا بغلوں کی سیاہی دیکھ لے تو حدث نہ ہوگا، اور اگر خلافِ سنت سجدہ ہو اس طرح کہ پیٹ رانوں سے ملا دیا ہو اور کلائیاں بچھادی ہوں تو حدث ہوگا اھ۔

ف1: معروضة على العلامة ش۔
ف2: معروضة اخرى عليه

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ بحث نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۶
[2] فتاوٰی قاضی خان ر فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۰

فان هذا من ذالك فليتنبه نعم جاءت خلافية عن ابی یوسف فی تعمد النوم علی خلاف ظاهر الروایة الصحیحة المختارة ولا تختص فی تحقیقنا بالسجود بل تعم الصلوٰة کلها کما سیأتی ان شاء الله تعالٰی۔

بتائیے اس تفصیل کو اُس اطلاق سے کیا نسبت؟ تو اس پر متنبہ رہنا چاہئے ——— ہاں قصداً سونے کے بارے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ سے صحیح، ترجیح یافتہ ظاہر الروایہ کے برخلاف ایک اختلافی روایت آئی ہے اور وہ ہماری تحقیق میں حالتِ سجدہ ہی سے خاص نہیں بلکہ پوری نماز کو شامل ہے، جیسا کہ ان شاء اللہ تعالٰی ذکر ہوگا۔

واجمعوا علی النقض فی السادسة وهی کونه علی هیأة سجود غیر مسنونة من غیر نیة او فی سجدة غیر مشروعة، اما ما وقع فی رد المحتار ان النوم ساجدا قیل لایکون حدثا فی الصلوٰة وغیرها وصححه فی التحفة وذکر فی الخلاصة انه ظاهر المذهب وفی الذخیرة هو المشهور[1] اھ۔

چھٹی صورت یہ کہ سجدہ غیر مسنون طریقہ پر ہو اور سجدہ کی نیت بھی نہ ہو یا کسی ایسے سجدہ کی نیت ہو جو مشروع نہیں ——— اس صورت میں سونے سے وضو ٹوٹ جانے پر اجماع ہے ——— لیکن وہ جو ردالمحتار میں واقع ہوا کہ "سجدہ کرتے ہوئے سوجانا کہا گیا کہ یہ نماز میں اور بیرونِ نماز بھی حدث نہیں۔ اسی کو تحفہ میں صحیح کہا۔ اور خلاصہ میں ذکر کیا کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ یہی مشہور ہے[1]" اھ۔

فاقول ان اراد بالساجد الساجد الشرعی فعزو الحکم الی الخلاصة یصح لکنه اذن لایتناول الا سجود الصلوٰة والسهو والتلاوة والشکر و

فاقول اگر سجدہ کرنے والے سے شرعی سجدہ کرنے والا مراد لیا تو خلاصہ کا حوالہ صحیح ہے ——— لیکن اس تقدیر پر یہ صرف سجدۂ نماز، سجدۂ سہو، سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر کو شامل

ف : معروضة ثالثة علیه۔

[1] ردالمحتار کتاب الطهارة بحث نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۶

يبقى كلامه ساكتا عن حكم ما اذا كان على هيأة سجود من دون سجود او فى سجود غير مشروع كما يفعله بعض الناس عقيب الصلوٰة ولا شك ان كلام الخلاصة والخانية والتحفة والبدائع والحلية التى لخص منها هذا الفصل يشمل هذه الصور كلها فلا وجه لاخراجها عن الكلام مع ان الحاجة ماسة الى ادراك حكمها ايضا وان اراد من كان على هيأة سجود ولو لم ينوه او لم يشرع فيجب ان يكون المراد الهيأة المسنونة للرجال لانها المانعة عن الاستغراق فى النوم فكانت كالنوم قائما او على هيأة ركوع اما ان يؤخذ العموم فى الساجد كما احتاط به كلمات المنقول عنهم جميعا وقد اشار اليه فى الخلاصة حيث عبر فى الصلوٰة بلفظة ساجدا وفى خارجها بلفظة على هيأة السجود وفى الهيأة ايضا كما هو قضية رد المحتار حيث ذكر تفصيل الهيأة فى قول ثالث مقابل لهذا حتى يلزم ان لا ينقض نوم من نام فى غير سجود مشروع على هيأة سجود المرأة

ہوگا۔ اور ان کا کلام اس صورت کا حکم بتانے سے ساکت رہ جائے گا جب بے نیت سجدہ محض ہیأت سجدہ ہو یا کوئی غیر مشروع سجدہ ہو جیسا کہ بعض لوگ بعد نماز سجدہ کرتے ہیں — حالاں کہ خلاصہ، خانیہ، تحفہ، بدائع اور حلیہ جن سے اس فصل کی تلخیص کی گئی ہے سب کا کلام ان ساری صورتوں کو شامل ہے تو مذکورہ صورتوں کو کلام سے خارج کرنے کی کوئی وجہ نہیں جب کہ ان صورتوں کا بھی حکم دریافت کرنے کی ضرورت موجود ہے — اور اگر ساجد سے وہ مراد ہے جو ہیأت سجدہ پر ہو اگرچہ سجدہ کی نیت نہ رکھتا ہو یا وہ سجدہ مشروع نہ ہو تو ضروری ہے کہ اس سے مراد وہ ہیأت ہو جو مردوں کے لئے مسنون ہے کیونکہ وہی حالت نیند کے استغراق سے روکنے والی ہے تو یہ ایسے ہی ہوا جیسے کھڑے یا رکوع کی ہیأت پر سوجانا —— لیکن یہ کہ ساجد میں عموم مراد لیا جائے۔ جیسا کہ ان تمام حضرات کی عبارتیں اس کا احاطہ کرتی ہیں جن سے یہ احکام نقل کئے گئے ہیں۔ اور خلاصہ میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے اس طرح کہ اندرون نماز کی تعبیر لفظ ساجد سے کی ہے اور بیرون نماز کی تعبیر ہیأت سجدہ سے کی ہے — اور ہیأت میں بھی عموم مراد لیا جائے — جیسا کہ یہ کلام رد المحتار کا مقتضا ہے اس لئے کہ انھوں نے ہیأت کی تفصیل اس کے مقابل ایک تیسرے قول میں ذکر کی ہے — اس پر یہ الزام آئے گا کہ جو کسی غیر مشروع سجدہ میں سجدۂ عورت کی ہیأت پر سوجائے تو اس کی نیند ناقض وضو

فلا یجوز ان یقول بہ احد فانہ حینئذ لیس الا کنوم المنبطح سواء بسواء بل ھو ھو لایفارقہ الا بقبض فی الایدی والارجل کما لایخفی۔

نہ ہو ـــــ تو اس کا کوئی قائل نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اس تقدیر پر یہ سونا بالکل منہ کے بل لیٹ کر سونے کی طرح ہوا بلکہ دونوں بالکل ایک ہوئے، صرف ہاتھ پاؤں سمیٹنے کا فرق رہا، جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ [یہاں مذکورہ کلام شامی کے تین معنی ذکر کئے اول مراد ہے تو کلام ناقص اور بعض صورتوں کے لحاظ سے قاصر ہوگا، دوم مراد ہو تو وہ خاص مسنون حالت پر سجدہ ہے، سوم مراد ہو کہ کسی قسم کا بھی سجدہ کرنے والا ہے اور کسی بھی ہیأت پر سجدہ کر رہا ہو اور سو جائے تو وضو نہ ٹوٹے گا اس کا کوئی قائل نہیں ہوسکتا ۱۲م]

وراجعت الخلاصۃ فوجدت نصہا ھکذا فی الاصل قال و لاینقض الوضوء النوم قاعدا او راکعا او ساجدا او قائما ھذا فی الصلوۃ فان نام خارج الصلوۃ قائما او علی ھیأۃ الرکوع والسجود فی ظاھر المذھب لافرق بین الصلوۃ وخارجہ الصلوۃ اھ[۱] ثم قال اذا نام فی سجود التلاوۃ لایکون حدثا عندھم جمیعا کما فی الصلوتیۃ وفی سجدۃ الشکر کذلک عند محمد وھکذا روی عن ابی یوسف وسواء سجد علی ھیأۃ وجہ السنۃ وعلی غیر وجہ السنۃ نحو ان یفترش ذراعیہ ویلصق

اور میں نے خلاصہ اٹھا کر دیکھا تو اس کی عبارت اس طرح پائی: "اصل مبسوط میں ہے فرمایا: بیٹھ کر، یا رکوع میں، یا سجدہ میں یا قیام میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ یہ اندرونِ نماز کا حکم ہے۔ اور اگر بیرونِ نماز کھڑے یا رکوع و سجود کی ہیأت میں سو گیا تو ظاہر مذہب میں نماز اور بیرونِ نماز کے درمیان کوئی فرق نہیں ـــ اور آگے فرمایا: سجدۂ تلاوت میں سو جانا ان سبھی حضرات کے نزدیک حدث نہیں جیسے کہ سجدۂ نماز میں۔ اور سجدۂ شکر میں بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ اور ایسا ہی امام ابو یوسف سے مروی ہے، خواہ مسنون طریقہ پر سجدہ ہو یا غیر مسنون طریقہ پر جیسے یوں کہ کلائیاں بچھا دے اور پیٹ کو رانوں

[۱] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۸

بطنه علی فخذیه فنام فی سجوده وعند ابی حنیفة یکون حدثا وفی سجدتی السهو لایکون حدثا اھ۔[1]

ملا دے اور سجدے میں سو جائے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک حدث ہوگا اور سجدۂ سہو میں حدث نہ ہوگا اھ۔

فافاد ان عموم الهیاٰۃ انما هو فی السجود المشروع کسجود التلاوۃ و السهو عند الکل والشکر عندهما ولما لم تشرع سجدۃ الشکر عنده قال بالنقض فیها اذا لم تکن علی هیاٰۃ السنة۔

اس کلام سے افادہ فرمایا کہ صرف سجدہ مشروع میں ایسا ہے کہ کسی بھی ہیأت پر ہو اس میں بندے سے وضو نہ جائے گا، سجدۂ مشروع جیسے سجدۂ تلاوت اور سجدۂ سہو سب کے نزدیک اور سجدۂ شکر صاحبین کے نزدیک۔ اور سجدۂ شکر چوں کہ امام اعظم کے نزدیک مشروع نہیں اس لئے وہ اس میں نیند کے ناقض ہونے کے قائل ہیں جب کہ مسنون ہیأت پر نہ ہو۔

وفی الحلیة بعد ما قدم منا عنها من الکلام علی النوم فی الصلٰوۃ وان کان خارج الصلٰوۃ (فذکر الوجوه الی ان قال) وان نام قائما او علی هیاٰۃ الرکوع والسجود غیر مستند الی شیئ ففی البدائع العامة علی انه لایکون حدثا لان استمساك فیها باق، وفی التحفة الاصح انه لیس بحدث کما فی الصلٰوۃ وعلیه مشی فی الخلاصة وذکر انه ظاهر المذهب وعکس هذا بالنسبة الی هیاٰۃ الرکوع والسجود فی الخانیة فذکر انه حدث فی ظاهر الروایة والاولی

حلیہ کے حوالے سے اندرونِ نماز سونے سے متعلق جو کلام ہم نے پہلے نقل کیا اس کے بعد اس میں ہے: "اور اگر بیرونِ نماز ہو (اس کے بعد وہ صورتیں ذکر کیں۔ پھر کہا) اگر کھڑے یا رکوع وسجود کی ہیأت پر کسی چیز سے ٹیک لگائے بغیر سوگیا تو بدائع میں ہے کہ عامۂ علماء اس پر ہیں کہ وضو نہ جائے گا اس لئے کہ ان صورتوں میں بندش باقی رہتی ہے ـــ اور تحفہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ ایسی نیند حدث نہیں جیسے اندرونِ نماز ـــ اسی پر خلاصہ میں مشی ہے اور ذکر کیا کہ یہی ظاہر مذہب ہے ـــ اور ہیأت رکوع وسجود سے متعلق خانیہ میں اس کے برعکس یہ بتایا کہ وہ ظاہر الروایہ میں حدث ہے ـــ اور اول ہی

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارۃ الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۹

هو المشهور کما فی الذخیرۃ[1] اھ ملخصا

فافادت[1] کلامھم ھذا فی غیر الصلوۃ وافاد[2] ببقاء الاستمساك ان المراد ھیأۃ السجود المسنونۃ فھذا الذی یشم عن عبارۃ رد المحتار لیس مراد الخلاصۃ ولا التحفۃ ولا الخانیۃ ولا الذخیرۃ ولا الحلیۃ فلیتنبہ۔

مشہور ہے ، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے اھ ملخصا۔

اس سے مستفاد ہوا کہ ان حضرات کا یہ کلام بیرونِ نماز سونے کی صورت میں ہے۔ اور بندش باقی رہنے سے یہ افادہ کیا کہ سجدہ کی مسنون ہیأۃ مراد ہے ۔ تو یہ عموم جو ردالمحتار کی عبارت سے مترشح ہے نہ خلاصہ کی مراد ہے نہ تحفہ کی ، نہ خانیہ ، نہ ذخیرہ ، نہ حلیہ کی ۔ تو اس پر متنبہ رہنا چاہیے۔

بقیت اربع ،

وھی الھیأۃ المسنونۃ خارج الصلوۃ فی السجدۃ المشروعۃ اوغیرھا و غیر المسنونۃ فی السجدۃ المشروعۃ فی الصلوۃ اوغیرھا۔

اب چار صورتیں باقی رہیں :۔

(۱) سجدہ کی مسنون ہیأت بیرونِ نماز کسی مشروع سجدہ میں ہو (۲) یہ ہیأت کسی غیر مشروع سجدہ میں ہو (۳) غیر مسنون ہیأت سجدۂ مشروعہ میں اندرونِ نماز ہو (۴) یا (یہ ہیأت سجدۂ مشروعہ) میں بیرونِ نماز ہو۔

فھذہ تجاذبت فیھا الاراء و وجدت ھھنا مما اعتمدہ المصنفون فی تصانیفھم المتداولۃ فی المذھب اربعۃ اقوال ،

الاول ان کان علی الہیأۃ المسنونۃ لاینقض ولو خارج الصلوۃ ، وعلی غیرھا ینقض ولو

ان ہی چار صورتوں میں آراء کی کشمکش ہے ۔ اور یہاں مجھے چار اقوال ملے جن پر مصنفین نے اپنی متداول تصانیفِ مذہب میں اعتماد کیا ہے :

قولِ اوّل : سونا اگر سجدہ کی مسنون ہیأۃ پر ہو تو ناقضِ وضو نہیں اگرچہ بیرونِ نماز ہو۔ اور غیر مسنون ہیأت پر ہو تو ناقضِ وضو ہے اگرچہ

ف[1] : معروضۃ رابعۃ علی العلامۃ ش۔

ف[2] : معروضۃ خامسۃ علیہ۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

فیہما، | اندرون نماز ہو۔

وھو الذی عولنا علیہ وقد مانقلنا عن مراقی الفلاح والمحیط وعقد الفرائد وشرح المنیۃ الصغیر وفی مجمع الانھر[1] لانوم ساجد فی الصلٰوۃ اوخارجھا علی الصحیح عندنا وفی المحیط انما لاینقض نوم الساجد اذاکان رافعا بطنہ عن فخذیہ جافیا عضدیہ عن جنبیہ وان ملتصقا بفخذیہ معتمدا علی ذراعیہ فعلیہ الوضوء اھ وقال العلامۃ اکمل الدین البابرتی فی العنایۃ شرح الھدایۃ قولہ بخلاف النوم حالۃ القیام والقعود والرکوع والسجود فی الصلٰوۃ یعنی اذاکان علی ھیأۃ سجود الصلٰوۃ من تجافی البطن عن الفخذین وعدم افتراش الذراعین امااذاکان بخلافہ فینقض[2] اھ وفی الرحمانیۃ[3] عن العنایۃ وعن اصحابنا ان النوم فی السجود انما لایفسد اذاکان علی الہیأۃ المسنونۃ اھ وفی المعراجیۃ

یہی وہ قول ہے جس پر ہم نے اعتماد کیا اور اسی کو (۱) مراقی الفلاح (۲) محیط (۳) عقد الفرائد، اور (۴) منیہ کی شرح صغیر سے ہم نے پہلے نقل کیا، اور (۵) مجمع الانہر میں ہے: ناقض وضو نہیں سجدہ کرنے والے کی نیند، نماز میں ہو یا بیرونِ نماز، اسی قول پر جو ہمارے نزدیک صحیح ہے۔ اور محیط میں ہے: سجدہ کرنے والے کی نیند ناقض اس صورت میں نہیں جب پیٹ ران سے اٹھائے ہوئے بازو کروٹوں سے جدا کئے ہو۔ اگر رانوں سے چپکا ہوا کلائیوں کے سہارے پر رکا ہوا ہو تو اس پر وضو ہے اھ۔ (۶) علامہ اکمل الدین بابرتی عنایہ شرح ہدایہ میں لکھتے ہیں: عبارتِ ہدایہ، بخلاف قیام، قعود، رکوع اور نماز میں سجدہ کی حالت پر سونے کے (کہ یہ ناقض نہیں) ـــ مراد یہ ہے کہ جب سجدۂ نماز کی ہیأت پر سویا ہو کہ پیٹ رانوں سے الگ ہو اور کلائیاں بچھی نہ ہوں لیکن جب اس کے برخلاف ہو تو ناقض ہے اھ۔ (۷-۸) رحمانیہ میں عنایہ سے نقل ہے، اور ہمارے اصحاب سے منقول ہے کہ سجدہ میں سونا صرف اس صورت میں مفسد نہیں جب مسنون ہیأت پر ہو اھ (۹) معراجیہ

---

[1] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۲۱

[2] العنایۃ شرح الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۴۳

[3] الرحمانیۃ

کما نقل عنہا فی ذخیرۃ العقبی ما نصہ عن الامام الشافعی رحمہ اللہ تعالٰی انہ لو تعمد النوم فی السجود ینقض والا فلا لان القیاس ان یکون ناقضا الا انا استحسناہ فی غیر العمد لان من یکثر الصلٰوۃ باللیل لایمکنہ الاحتراز عن النوم فیہ فاذا تعمد بقی علٰی اصل القیاس وجہ ظاہر الروایۃ ماروی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال اذا نام العبد فی سجودہ یباھی اللہ تعالٰی بہ ملٰئکتہ فیقول انظروا الی عبدی روحہ عندی وجسدہ فی طاعتی وانما یکون جسدہ فیہا اذا بقی وضوؤہ وجعل ھذا الحدیث فی الاسرار من المشاہیر ولان الاستمساک باق فانہ لو زال لزال علی احد

کی عبارت۔ جیسا کہ اس سے ذخیرۃ العقبٰی میں نقل کیا ہے ۔۔ یہ ہے : امام شافعی رحمہ اللہ تعالٰی سے روایت ہے کہ اگر سجدہ میں قصدًا سوئے تو ناقض ہے ورنہ نہیں ۔ اس لئے کہ قیاس یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے مگر بلاقصد نیند آنے کی صورت میں ہم نے استحسان سے کام لیا کیونکہ رات میں بکثرت نماز پڑھنے والے کے لئے نیند آنے سے بچنا ممکن نہیں ۔۔۔ پھر جب قصدًا سوئے تو حکم اصل قیاس پر باقی رہے گا ۔۔۔ ظاہر الروایہ کی دلیل وہ ہے جو حدیث میں وارد ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا "جب بندہ سجدے میں سوجاتا ہے تو اللہ تعالٰی اس پر اپنے فرشتوں سے مفاخرت کرتے ہوئے فرماتا ہے : میرے بندے کو دیکھو اس کی روح میرے پاس ہے اور اس کا جسم میری طاعت میں ہے" ۔۔۔ اس کا جسم طاعت میں اسی وقت ہوگا جب اس کا وضو برقرار ہو ۔ اس حدیث کو اسرار میں مشاہیر سے قرار دیا ۔۔۔ اور یہ وجہ بھی ہے کہ بندش باقی ہے اس لئے کہ یہ اگر

عہ اخرج معناہ البیہقی عن انس و الدارقطنی عن ابی ھریرۃ و ابن شاھین عنہ وعن ابی سعید الخدری رضی اللہ تعالٰی عنہم کلہم عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ۔

عہ اس کے ہم معنی امام بیہقی نے حضرت انس سے، دارقطنی نے حضرت ابوہریرہ سے، ابن شاہین نے حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابوسعید خدری سے روایت کی رضی اللہ تعالٰی عنہم ۔ اور یہ سب حضرات نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے راوی ہیں ۱۲ منہ ۔ (ت)

شقية[1] اهـ، وقال اخي العلامة[11] يوسف چلپي قبله كانت يختلج في خلدي من عنفوان الشباب الى بلوغ درجة مطالعة معتبرات هذا الفن ان النوم ساجدا هو النوم مكبا على الوجه فما وجه عده غير ناقض مع وجود كمال الاسترخاء فيه ثم دفعته بحمله على وضع سجدة الصلوة من تجافي البطن عن الفخذ وعدم افتراش الذراعين كما هو الظاهر من قوله ساجدا ثم[11] وجدت في بعض الشروح هذا التوهم مع الدفع بعينه فقلت الحمد لله الذي وفقني بآراء الفضلاء اهـ[2] وستأتي ان شاء الله تعالى عبارة شرح[12] الملتقى للمصنف والمنح[13] والطحطاوي[14] والهداية[15] والكافي[16] والفتح[17] والحلية[18] والدرر[19] بل ونصوص المتون كمختصر[20] القدوري والبداية[21] والوقاية[22] والنقاية[23] والكنز[24] والاصلاح[25] و الغرر[26] و الملتقى[27] و

ختم ہو جاتی تو وہ ایک طرف گر جاتا اھ —

(۱۰ — ۱۱) علامہ یوسف چلپی فرماتے ہیں، اس سے قبل میرے دل میں آغازِ شباب سے اس فن کی معتبر کتابوں کے مطالعہ کے درجہ کو پہنچنے تک یہ خلجان رہتا کہ سجدہ کی حالت میں سونا تو یہی ہے کہ منہ کے بل اوندھا سوئے پھر اسے غیر ناقض شمار کرنے کی کیا وجہ ہے جب کہ اس میں اعضاء پورے طور سے ڈھیلے پڑ جاتے ہیں — پھر اس خلجان کو میں نے یوں دفع کیا کہ مطلب یہ ہے کہ سجدۂ نماز کی حالت پر سوئے اس طرح کہ پیٹ ران سے الگ ہو کلائیاں بچھی ہوئی نہ ہوں جیسا کہ لفظ "ساجدًا" سے ظاہر ہے — پھر ایک شرح[11] میں بعینہٖ یہی اعتراض وجواب میں نے دیکھا تو خدا کا شکر ادا کیا کہ اس نے مجھے فضلاء کے افکار وآراء کی توفیق سے نوازا اھ۔ آگے ان شاء اللہ تعالٰی (۱۲) مصنف کی شرح ملتقی (۱۳) منح الغفار (۱۴) طحطاوی (۱۵) ہدایہ (۱۶) کافی (۱۷) فتح القدیر (۱۸) حلیہ (۱۹) دررالحکام کی عبارتیں آئیں گی — بلکہ (۲۰) مختصر قدوری (۲۱) بدایہ (۲۲) وقایہ (۲۳) نقایہ (۲۴) کنزالدقائق (۲۵) اصلاح (۲۶) غررالاحکام (۲۷) ملتقی الابحر اور (۲۸) تنویر الابصار اور

---

[1] ذخیرۃ العقبٰی کتاب الطہارۃ بحث نواقض الوضوء نولکشور کانپور (ہند) ۱/۲۵
[2] " " " " " " " "

33 التنویر[۲۹] ونورالایضاح[۲۹] وبه جزم فی الدرالمختار[۱] علی ما قرر فی ردالمحتار حیث قال علی قوله النائم ساجدا علی الھیأۃ المسنونۃ ولوفی غیر الصلوۃ علی المعتمد ذکرہ الحلبی مانصه قوله ولوفی غیر الصلوۃ مبالغۃ علی قوله علی الھیأۃ المسنونۃ لاعلی قوله وساجدا یعنی ان کونه علی الھیأۃ المسنونۃ قید فی عدم النقض ولوفی الصلوۃ وبھذا التقریر یوافق کلامه ما عزاہ الی الحلبی فی شرح المنیۃ کما سیظھر[۲] اھ وما ظھر بحسبه هو قوله عن الحلبی انه اعتمد فی شرحه الصغیر ما عزا الیه الشارح من اشتراط الھیأۃ المسنونۃ فی سجود الصلوۃ وغیرھا اھ[۳]۔

وما رأیتنی کتبت علیه،

(۲۹) نورالایضاح جیسے متون کے نصوص بھی آچکے (۳۰) اور اسی پر درمختار میں بھی جزم کیا ہے اس تقریر کے مطابق جو ردالمحتار میں پیش کی ہے۔ اس طرح کہ درمختار کی سابقہ عبارت: "وہ نیند ناقض نہیں جو مسنون ہیأت پر سجدہ کی حالت میں ہو، اگرچہ غیر نماز میں ___ یہی معتمد ہے۔ اسے حلبی نے بیان کیا" پر ردالمحتار میں یہ لکھا ہے: ان کا قول "اگرچہ غیر نماز میں" ان کے قول "مسنون ہیأت" پر مبالغہ کے لئے ہے۔ اس سے ان کے قول ساجدا (بحالت سجدہ) پر مبالغہ مقصود نہیں۔ یعنی اس کا مسنون ہیأت پر ہونا وضو نہ ٹوٹنے کے لئے قید ہے اگرچہ نماز میں ہو۔ اور کلام شارح کی یہی تقریر کی جائے جبھی ان کا کلام اس کے موافق ہوگا جس پر انہوں نے حلبی کی شرح غنیہ کا حوالہ دیا ہے جیسا کہ آگے ظاہر ہوگا اھ ___ آگے علامہ شامی نے یہ بتایا ہے کہ حلبی نے اپنی شرح صغیر میں اسی پر اعتماد کیا ہے کہ سجدۂ نماز وغیر نماز دونوں ہی میں ہیأت مسنونہ کی شرط ہے جیسا کہ شارح نے اسے ان کے حوالہ سے بتایا اھ۔

میں نے دیکھا کہ ردالمحتار کے اس کلام پر میں نے یہ حاشیہ لکھا ہے:

---

[۱] الدرالمختار کتاب الطھارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۶
[۲] ردالمحتار کتاب الطھارۃ باب نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۶
[۳] " " " " " " "

اقول[ف۱] اوردوا النص بلفظ لا وضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا كما في الهداية وغيرها ولاقتران هذه الاركان تسبق الاذهان الى الصلوٰة وبه استدل اصحابنا على ان المراد في اخر ايتى الحج ركوع الصلوٰة وسجودها فليس فيها سجود التلاوة فيسرع الى شمول الحديث سجود غير الصلوٰة نوع خفاء حتى قصر ذلك في البدائع والتبيين وغيرهما على الصلبية قائلين ان النص انما ورد في الصلوٰة كما سيأتي فاذن عدم الانتقاض بالنوم في السجود اظهر في الصلوٰة واشتراط الهيأة المسنونة لعدم النقض اظهر في غيرها لظاهر اطلاق النص في الصلوٰة والمبالغة انما تكون بذكر الخفي فان[ف۲] نقيض مدخول الوصلية يكون اولى بالحكم منه فان

اقول مصنفین اپنی عبارت ان الفاظ میں لاسکے کہ "اس پر وضو نہیں جو قیام یا قعود یا رکوع یا سجود کی حالت میں سوجائے" — جیسا کہ ہدایہ وغیرہا میں ہے۔ ان ارکان کے ایک ساتھ ہونے کی وجہ سے ذہن نماز کی طرف جاتا ہے — اور ساتھ ہونے ہی کی بنیاد پر ہمارے اصحاب نے یہ استدلال کیا ہے کہ سورۂ حج کے آخر کی دونوں آیتوں میں نماز کا رکوع و سجود مراد ہے تو ان آیتوں میں سجدۂ تلاوت نہیں۔ جب ارکان مذکورہ کے ایک ساتھ بیان ہونے سے ذہن نماز کی طرف چلا جاتا ہے تو غیر نماز کے سجدے کو حدیث کے شامل ہونے میں ایک طرح کا خفا آجاتا ہے — یہاں تک کہ بدائع اور تبیین وغیرہما میں صرف سجدۂ نماز کے ذکر پر اکتفا کی ہے اور کہا ہے کہ نص صرف نماز کے بارے میں وارد ہے جیسا کہ آگے آئے گا — جب یہ صورتِ حال ہے تو سجدہ میں نیند آنے سے وضو نہ ٹوٹنے کا حکم نماز کے بارے میں زیادہ ظاہر ہے — اور وضو نہ ٹوٹنے کے لئے ہیأت مسنونہ کی شرط لگانا غیر نماز سے متعلق زیادہ ظاہر ہے کیونکہ نماز سے متعلق تو نص کا ظاہری اطلاق خود ہی موجود ہے — اور مبالغہ خفی کو ذکر کرکے کیا جاتا ہے — اس لئے کہ کلمۂ شرط وصلیہ کے مدخول کی نقیض حکم سے متعلق مدخول سے زیادہ اولیٰ ہوا کرتی

ف۱: معروضة على العلامة ش. ف۲: نقيض مدخول لو ان الوصلية يكون اولى بالحكم منه۔

قيل ولو في الصلوٰة يكن مبالغة على قوله الهيأة المسنونة كما ذكر المحشي رحمه الله تعالى لان اشتراط الهيأة هو الخفي في الصلوٰة لا عدم النقض في السجود اما اذا قال الشارح رحمه الله تعالى ولو في غير الصلوٰة فالمبالغة على قوله ساجدا لا على قوله الهيأة المسنونة لان اشتراط الهيأة في غير الصلوٰة امر ظاهر وانما الخفي عدم النقض لا جرم ان العلامة المحشي لما جعله مبالغة على الهيأة لم يمكنه تعبيره الا بلو في الصلوٰة ولولا نقله في المقولة ولو في غير الصلوٰة كما هو في نسخ الدر بايدينا لظننت ان لفظة غير من كلام الدر ساقطة من نسخة المحشي۔

اما التشبث بذكر اعتماد الحلبي وانما اعتمد تعميم اشتراط الهيأة سجود الصلوٰة

ہے (مثلاً کہا جائے تم اپنے بھائی کے ساتھ انصاف کرو اگرچہ وہ تمھارے ساتھ ناانصافی کرے، اس سے معلوم ہوجاتا ہے کہ اس سے انصاف کرنے کی صورت میں انصاف کا حکم بدرجۂ اولٰی ہوگا ۱۲م) تو اگر کہا جائے "اگرچہ نماز میں" تو یہ ان کے قول "ہیأت مسنونہ" پر مبالغہ ہوگا' جیسا کہ محشی رحمہ اللہ تعالٰی نے ذکر کیا۔ اس لئے کہ نماز کے اندر ہیأت کی شرط خفی ہے، سجدے میں وضو نہ ٹوٹنے کا حکم خفی نہیں ــ لیکن جب شارح نے فرمایا "اگرچہ غیر نماز میں" تو یہ ان کے قول "ساجدًا" پر مبالغہ ہوا۔ ہیأت مسنونہ پر مبالغہ نہ ہوا' اس لئے کہ غیر نماز میں ہیأت کی شرط ہونا کھلی ہوئی بات ہے۔ خفی صرف یہ حکم ہے کہ اس میں بھی وضو نہ ٹوٹے گا ــ یہی وجہ ہے کہ جب علامہ محشی نے اسے ہیأت پر مبالغہ قرار دے دیا تو ناچار انھیں یہ تعبیر کرنا پڑی کہ "اگرچہ نماز میں ہو" ــ درمختار کے جو نسخے ہمارے پاس ہیں ان میں "ولو فی غیر الصلوٰۃ" ہے اور حاشیہ لکھتے وقت علامہ شامی نے بھی اسی طرح نقل کیا "قولہ ولو فی غیر الصلوٰۃ" ــ اگر ان کے حاشیے میں یہ لفظ نقل نہ ہوتا تو میں سمجھتا کہ ان کے پاس جو نسخۂ درمختار تھا اس میں لفظ "غیر" ساقط تھا۔

اب رہا علامہ شامی کا اپنی تقریر کی تائید میں اعتماد حلبی کا تذکرہ، اور یہ کہ انھوں نے اسی پر اعتماد کیا ہے کہ وضو نہ ٹوٹنے کے لئے

ایضا۔ فاقول لعلّه[ش] لایتعین هذا الاعتماد مرادا فانه ذکر فی الغنیة قول ابن شجاع ان النوم ساجدا فی غیر الصلٰوة ناقض مطلقا ثم نقل عن الخلاصة والکفایة ان فی ظاهر المذهب لافرق بین الصلٰوة و خارج الصلٰوة وعن الهدایة انه الصحیح ثم عن القمی التفصیل بالنقض ان کان علی غیر هیأة السنة وعدمه ان کان علیها ثم حقق ان المناط وجود نهایة الاسترخاء وان القاعدة الکلیة المعتمد کما سیجیئ ان شاء الله تعالٰی۔

بیانِ مسنونہ کی شرط میں سجدۂ نماز بھی شامل ہے۔ **فاقول** شارح کی مراد بھی یہی اعتماد ہے، یہ متعین نہیں۔ اس لئے کہ شیخ حلبی نے غنیہ میں پہلے ابن شجاع کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ "غیر نماز میں بحالتِ سجدہ سونا مطلقاً ناقض ہے" پھر خلاصہ اور کفایہ سے نقل کیا ہے کہ ظاہر مذہب میں نماز اور بیرونِ نماز کا کوئی فرق نہیں۔ اور ہدایہ سے نقل کیا ہے کہ یہی صحیح ہے — پھر علامہ قمی سے یہ تفصیل نقل کی ہے کہ "اگر خلافِ سنّت طریقہ پر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اور بطریقِ سنّت ہو تو نہ ٹوٹے گا" — پھر یہ تحقیق فرمائی ہے کہ مدار اس پر ہے کہ انتہائی حد تک اعضاء ڈھیلے پڑجانے کی صورت پائی جائے اور معتمد قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی آئے گا۔

فافاد ان السجود علی هیأة السنة غیر ناقض ولو خارج الصلٰوة وانه المعتمد فصح العزو من هذا الوجه ایضا وحینئذ یکون کلام الشارح رحمه الله تعالٰی ساکتا عن حکم الساجد فی الصلٰوة علی غیر هیأة السنة۔

تو انھوں نے یہ افادہ کیا کہ مسنون طریقہ پر سجدہ ناقضِ وضو نہیں اگرچہ بیرونِ نماز ہو اور یہ کہ یہی معتمد ہے — تو اس طرح بھی ان کی جانب شارح کا انتساب اور ان کا حوالہ صحیح ہوگیا — اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ اندرونِ نماز کا سجدہ اگر غیر مسنون طریقہ پر ہو اور اس میں سوجائے تو کیا حکم ہے؟ وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ اس کے ذکر سے شارح کا کلام (ہماری تقریر کے مطابق) ساکت ٹھہرے گا۔

ش: معروضة اخرٰی علیه۔

فان قلت مدخول الوصلية ونقيضه يشتركان في الحكم وان كان النقيض اولى به فيكون هذا قيدا في الصلوة ايضا.

اگر یہ کہئے کہ کلمۂ شرط وصلیہ کا مدخول اور اس کی نقیض دونوں ہی حکم میں شریک ہوتے ہیں اگرچہ نقیض حکم کے معاملہ میں اولیٰ ہوتی ہے تو یہ قید نماز میں بھی ہوگی (اور شارح کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز میں بھی عدم نقض کے لئے طریقۂ مسنونہ کی شرط ہے ۱۲ م)

قلت كلا وانما يفيد ان الحكم بهذا القيد يعم الصورتين ومفهومه نفي العموم بغيرهذا اما عموم النفي بدونه فلا وذلك ان الواو في الوصلية كانها عاطفة حذف المعطوف عليه لظهوره فقوله تعالى يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة كانه قيل يؤثرون لو لم تكن بهم خصاصة ولو كان بهم خصاصة كما بينته في المعتمد المستند شرح المعتقد المنتقد.

تو میں کہوں گا ایسا نہیں۔ اس کا مفاد صرف یہ ہے کہ اس قید کے ساتھ (عدم نقض کا) حکم (نماز و غیر نماز) دونوں صورتوں کو عام ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس قید کے بغیر "عدم نقض" کا حکم دونوں کو عام نہیں۔ یہ مفہوم نہیں ہوسکتا کہ اس قید کے بغیر "نقض" کا حکم دونوں کو عام ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کلمۂ شرط وصلیہ کے ساتھ "واو" گویا عاطفہ ہوتا ہے جس کا معطوف علیہ ظاہر ہونے کے باعث حذف کردیا جاتا ہے۔ تو ارشادِ باری تعالیٰ یؤثرون علی انفسہم ولو کان بہم خصاصۃ کا معنی یہ ہے کہ گویا فرمایا گیا یؤثرون لو لم تکن بہم خصاصۃ ولو کان بہم خصاصۃ۔ اپنے اوپر ترجیح دیتے ہیں۔ "اگر انہیں سخت محتاجی نہ ہو" اور اگر انہیں سخت محتاجی ہو تو بھی۔ جیسا کہ میں نے اسے المعتقد المنتقد کی شرح المعتمد المستند میں بیان کیا ہے۔

فالمعنى لاينقض النوم ساجدا على الهيأة المسنونة لافي الصلوة ولا في غيرها ولا كذلك

اب عبارتِ شارح کا معنیٰ یہ ہوگا کہ "مسنون ہیأت پر سجدے کی حالت میں سوجانا ناقضِ وضو نہیں، نہ نماز میں اور نہ غیر نماز میں،

النوم على غير الهيأة اي فانه ينقض في احدهما دون الأخر او فيهما معًا كل محتمل۔

اور مسنون طریقے کے خلاف سونے کا یہ حکم نہیں۔ یعنی وہ ناقض ہے صرف ایک میں دوسرے میں نہیں یا دونوں ہی میں ناقض ہے، ہر ایک کا احتمال ہے۔

وبعد التنقيا والتي لو قال الشارح ساجدا ولو في غير الصلوٰة على الهيأة المسنونة ولو فيها لكان اظهر وانور ولافي بالمغالطتين معا والله تعالٰى اعلم بمراد عباده وسيتبين لك تحقيق هذا القول المنير ان شاء المولى القدير سبحنه وتعالٰى عن ند يد ونظير۔

اس بحث وتمحیص کے بعد عرض ہے کہ اگر شارح یوں فرماتے "ساجدا ولو فی غیر الصلوٰة علی الهیأة المسنونة ولو فیها — ناقض نہیں حالتِ سجدہ میں سونا اگرچہ غیر نماز میں ہو، بشرطیکہ مسنون ہیأت پر ہو اگرچہ اندرونِ نماز ہو" — تو زیادہ واضح اور روشن ہوتا اور دونوں ہی مبالغے حاصل ہو جاتے (یعنی حالتِ سجدہ میں سونے سے غیر نماز میں بھی وضو نہیں ٹوٹتا مگر شرط یہ ہے کہ مسنون طریقے پر ہو اور یہ شرط نماز میں بھی ہے تو اگر غیر مسنون طریقے پر سجدۂ نماز کی حالت میں بھی سو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا ۱۲م) اور خدا سے برتر ہی کو اپنے بندوں کی مراد کا خوب علم ہے — آپ کے سامنے اس روشن کلام کی تحقیق آگے واضح ہوگی اگر ربِّ قدیر کی مشیت ہوئی اسے پاکی ہے اور وہ ہر مقابل ونظیر سے برتر ہے۔

الثاني ان كان في الصلوٰة لا ينقض اصلا وخارجها ينقض ولو في سجود مشروع بوجه مسنون قدمنا نقله عن الخانية عن الامام شمس الائمة الحلواني وانه هو ظاهر الرواية عنده۔

قول دوم

سجدۂ نماز میں سونا بالکل ناقض نہیں، اور بیرونِ نماز ناقض ہے اگرچہ مسنون طریقے پر مشروع سجدے میں ہو — اسے ہم خانیہ کے حوالے سے امام شمس الائمہ حلوانی سے نقل کر آئے ہیں اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہی ان کے نزدیک ظاہر الروایہ ہے۔

وقال في المنية ان نام في الصلوٰة

اور منیہ میں ہے، اگر نماز کے اندر قیام یا

قائما او راكعا او قاعدا او ساجدا فلا وضوء عليه وان كان خارج الصلوٰة فنام على هيأة الساجد ففيه اختلاف المشائخ وظاهر المذهب انه يكون حدثا[1] اه۔

رکوع یا قعود یا سجود کی حالت میں سو جائے تو اس پر وضو نہیں۔ اور اگر سجدہ کرنے والے کے طریقے پر نماز کے باہر سو جائے تو اس کے بارے میں اختلاف مشائخ ہے اور ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا اھ۔

وقال شارحها العلامة ابراهيم قال ابن الشجاع لا يكون حدثا في هذه الاحوال في الصلوٰة اما خارج الصلوٰة فيكون حدثا واليه مال المصنف حتى قال ظاهر المذهب انه يكون حدثا[2] اه، وفي الفتاوى السراجية اذا نام في سجدة التلاوة انتقض وضوءه بخلاف سجدة الصلوٰة[3] اه۔

منیہ کے شارح علامہ ابراہیم حلبی فرماتے ہیں: ابن شجاع نے فرمایا ان حالتوں میں اندرون نماز سونے سے وضو نہ جائے گا اور بیرون نماز ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اسی کی طرف مصنف بھی مائل ہوئے کہ انھوں نے فرمایا: ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا اور فتاوی سراجیہ میں ہے: سجدۂ تلاوت میں سو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا بخلاف سجدۂ نماز کے اھ۔

الثالث لا نقض في الصلوٰة مطلقا اما خارجها فبشرط هيأة السنة والا نقض۔

قول سوم نماز کے اندر بحالت سجدہ سونے سے مطلقاً وضو نہ ٹوٹے گا ___ اور بیرون نماز وضو نہ ٹوٹنے کے لئے شرط ہے کہ سجدہ ہیأت سنت پر ہو ورنہ ناقض ہے۔

قال الامام الزيلعي في التبيين النائم قائما او راكعا او ساجدا ان كان في الصلوٰة لا ينتقض وضوءه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم

امام زیلعی تبیین الحقائق میں لکھتے ہیں: قیام یا رکوع یا سجود کی حالت میں سونے والا اگر نماز میں ہے تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

---

[1] منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۹۴ و ۹۵
[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی " سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۸
[3] الفتاوی السراجیۃ کتاب الطہارۃ باب ما ینقض الوضوء نولکشور لکھنؤ ص ۳

لاوضوء علی من نام قائما او راکعا او ساجدا۔

وان کان خارج الصلوۃ فکذلک فی الصحیح ان کان علی ھیأۃ السجود بان کان رافعا بطنہ عن فخذیہ مجافیا عضدیہ عن جنبیہ والا انتقض[1]۔

وفی الحلیۃ بعد ما قدمنا عنہ ان ھذا کلہ فی الصلوۃ وان کان خارج الصلوۃ (فذکر الوجوہ الی ان ذکر النوم علی ھیأۃ السجود فقال) ذکر غیر واحد من المشائخ فی ھذہ المسألۃ عن علی بن موسی القمی انہ قال لانص فی ذلک ولکن یظھر ان سجد علی الوجہ المسنون لایکون حدثا وان سجد علی غیر وجہ السنۃ یکون حدثا، قال فی البدائع وھو اقرب الی الصواب لان فی الوجہ الاول الاستمساک باق والاستطلاق منعدم وفی الوجہ الثانی بخلافہ الا انا ترکنا ھذا القیاس فی حالۃ الصلوۃ بالنص قلت وقد ذکر رضی الدین فی المحیط ھذا التفصیل نقلا عن النوادر[2] اھ۔

"اس پر وضو نہیں جو قیام یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں سو جائے۔"

اور اگر بیرونِ نماز ہے تو برقولِ صحیح یہی حکم ہے بشرطیکہ سجدہ کی ہیأت پر ہو اس طرح کہ پیٹ رانوں سے اٹھائے ہوئے، بازو کروٹوں سے جدا کیے ہوئے، ورنہ وضو ٹوٹ جائے گا اھ

حلیہ کی عبارت جو پہلے ہم نے نقل کی اس کے بعد یہ ہے: یہ سب نماز کے اندر ہے ـــــ اگر بیرونِ نماز ہو (اس کے بعد صورتیں بیان کیں یہاں تک کہ ہیأتِ سجدہ پر سونے کا ذکر کیا تو فرمایا) متعدد مشایخ نے اس مسئلہ میں علی بن موسٰی قمی سے نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا: اس بارے میں کوئی نص نہیں ــ لیکن ظاہر یہ ہے کہ اگر مسنون طریقے پر سجدہ کرے تو وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر غیر طریق سنت پر سجدہ کرے تو وضو ٹوٹ جائے گا ــــ بدائع میں فرمایا: یہ صواب سے قریب تر ہے اس لئے کہ پہلی صورت میں بندش باقی ہے اور آزادی (ڈھیلاپن) معدوم ہے۔ اور دوسری صورت میں اس کے برخلاف ہے لیکن ہم نے یہ قیاس حالتِ نماز میں نص کی وجہ سے ترک کردیا ــــ میں کہتا ہوں، رضی الدین نے محیط میں یہ تفصیل نوادر سے نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے اھ۔

---

[1] تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۵۲ و ۵۳

[2] حلیۃ المحلی شرح غنیۃ المصلی

وفي الغنية في مسائل النوم خارج الصلوٰة بعد ما ذكر عن علي بن موسى ما مر من التفصيل هذا هو مراد من صحح هذا القول (اي عدم النقض بالنوم على هيأة ساجد خارج الصلوٰة) اما لو كان على هيأة المسنونة فلا شك في النقض لوجود نهاية استرخاء المفاصل المذكور في الحديث (ثم قال بعد نقل كلام نفيس عن الكافي حاصله ان المراد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انه اذا اضطجع استرخت مفاصله كمال الاسترخاء فان اصله حاصل بنفس النوم ولو قائما) فجميع كلام الشيخ حافظ الدين يفيد ان المراد بالسجود الذي لا ينتقض الوضوء بالنوم فيه السجود الذي هو مثل الركوع والقيام في عدم نهاية الاسترخاء وبقاء بعض التماسك وعدم السقوط واذا لم يكن السجود على الهيأة المسنونة فقد حصل نهاية الاسترخاء ولم يبق بعض التماسك وجد

اور غنیہ کے اندر بیرون نماز نیند کے مسائل کے تحت علی بن موسیٰ کے حوالے سے ذکر شدہ تفصیل کے بعد لکھتے ہیں: "جس نے اس قول کو صحیح کہا اس کی یہی مراد ہے (یعنی سجدہ کرنے والے کی ہیأت پر بیرون نماز سونے سے وضو نہ ٹوٹے گا) لیکن اگر طریقہ مسنونہ کے برخلاف ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وضو ٹوٹ جائے گا اس لئے کہ جوڑوں کا انتہائی ڈھیلا پڑنا جو حدیث میں مذکور ہے وہ پایا جائے گا (اس کے بعد کافی کے حوالے سے ایک نفیس کلام رقم کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد "انہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ ـــ وہ جب کروٹ سے لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑجائیں گے" میں استرخاء سے مراد کامل استرخا ہے یعنی ڈھیلے پڑنے کا مطلب کامل طور سے ڈھیلے پڑجانا اس لئے کہ اصل استرخا تو محض سونے ہی سے حاصل ہو جاتا ہے خواہ کھڑے ہی سوئے) آگے لکھتے ہیں، تو شیخ حافظ الدین نسفی (صاحب کافی) کے پورے کلام سے یہ مستفاد ہے کہ وہ سجدہ جس میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اس سے مراد وہی سجدہ ہے جو انتہائی ڈھیلا پن نہ ہونے، کچھ بندش باقی رہنے، اور ساقط نہ ہونے میں رکوع اور قیام کی طرح ہو۔ اور سجدہ جب مسنون طریقے پر نہ ہوگا تو انتہائی ڈھیلا پن موجود ہوگا، تھوڑی بندش بھی باقی نہ رہ جائے گی اور گر بھی جائے گا ـــ تو حاصل یہ نکلا کہ نیند سے

السقوط فالحاصل ان القاعدة الكلية المعتمد عليها في النقض بالنوم وجود كمال الاسترخاء مع عدم تمكن المقعدة فهذا ينبغي ان يؤخذ عند الاختلاف اشتباه الحال الا انهم اخرجوا عن هذه القاعدة نوم الساجد على غير الهيأة المسنونة في الصلوٰة[1] مزيدا منا ما بين الاهلة۔

الرابع كالثالث غير الحاق كل سجود مشروع بسجود الصلوٰة فلا تشترط الهيأة الا في ما ليس سجودا مشروعا وقد قدمنا نص الخلاصة مع ايضاحه. وفي البحر الرائق قيد المصنف بنوم المضطجع والمتورك لانه لا ينقض نوم القائم والقاعد والراكع والساجد مطلقا في الصلوٰة وان كان خارجها فكذلك الا في السجود فانه يشترط ان يكون على الهيأة المسنونة له وهذا هو القياس في الصلوٰة الا انا تركناه فيها بالنص كذا

وضو ٹوٹنے کے معاملے میں قاعدۂ کلیہ معتمدہ یہ ہے کہ اعضاء پورے طور سے ڈھیلے پڑجائیں اور مقعد کو استقرار بھی حاصل نہ ہو۔ اختلاف اور اشتباہ حال کی صورت میں اسی قاعدے کو لینا چاہئے ___ مگر حضرات علماء نے نماز کے اندر مسنون طریقہ کے خلاف سجدہ کرنے والے کی نیند کو اس قاعدے سے مستثنیٰ کردیا ہے اھ عبارتِ غنیہ ہلالین کے درمیان ہمارے اضافہ کے ساتھ ختم ہوئی۔

قولِ چہارم یہ بھی قولِ سوم ہی کی طرح ہے (کہ سجدۂ نماز میں کسی طرح بھی ہو نیند آنے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور بیرونِ نماز عدمِ نقض کے لئے ہیأتِ سنت پر ہونا شرط ہے) فرق یہ ہے کہ اس میں ہر سجدۂ مشروع کو سجدۂ نماز ہی کے ساتھ ملادیا ہے تو ہیأت کی شرط صرف اس میں ہے جو سجدۂ مشروع نہ ہو۔ اس بارے میں خلاصہ کی عبارت مع توضیح کے ہم پیش کر آئے ہیں۔ اور البحرالرائق شرح کنزالدقائق میں ہے: مصنف نے قید لگائی کہ کروٹ لیٹنے والے اور سرین پر بیٹھنے والے کی نیند ہو (تو وضو ٹوٹے گا) اس لئے کہ قیام، قعود، رکوع اور سجود والے کی نیند نماز میں مطلقاً ناقض نہیں اور بیرونِ نماز ہو تو بھی یہی حکم ہے مگر سجدہ سے متعلق یہ شرط ہے کہ مسنون ہیأت پر ہو۔ قیاس یہ تھا کہ نماز میں بھی یہ شرط ہو مگر ہم نے نماز کے بارے

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل فی نواقض الوضوء سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۸ و ۱۳۹

في البدائع وصرح الزيلعي
بانه الاصح وسجدة التلاوة في
هذا كالصلبية وكذا سجدة
الشكر عند محمد خلافا لابي حنيفة
وكذا في فتح القدير[1] اھ۔

اقول اولا لايعتمده[1] في
الفتح بل عقبه بقوله كذا
قيل۔

وثانيا المشار[2] اليه بهذا في
قوله وسجدة التلاوة في هذا
في عبارة الفتح غيره في عبارة
البحر فان البحر جعلها كالصلبية
في عدم اشتراط الهيأة والفتح
لم يعرج على هذا اصلا بل
اسقط من هذا القيل الذي هو
لصاحب الخلاصة قوله سواء
سجد على وجه السنة او غير
السنة فالمشار اليه في قوله
هو عدم النقض في السجود
على هيأة السنة ولذا قال

میں نص کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا۔ ایسا ہی بدائع
میں ہے۔ اور زیلعی نے تصریح فرمائی ہے کہ یہی اصح
ہے۔ اور سجدۂ تلاوت اس بارے میں سجدۂ نماز
کی طرح ہے۔ اور اسی طرح امام محمد کے نزدیک
سجدۂ شکر بھی ہے بخلاف امام ابوحنیفہ کے۔
اور اسی طرح فتح القدیر میں بھی ہے اھ۔

اقول اولاً فتح القدیر میں اس پر
اعتماد نہ کیا بلکہ اسے ذکر کرنے کے بعد یہ لکھا:
کذا قیل (ایسا ہی کہا گیا)۔

ثانیاً عبارت "سجدۃ التلاوۃ
فی ھذا" (اس بارے میں سجدۂ تلاوت) میں
ھذا (اس) کا مشار الیہ فتح القدیر کی عبارت
میں اور ہے بحر کی عبارت میں اور۔ اس لئے کہ
صاحب بحر نے سجدۂ تلاوت کو ہیأت کی شرط
نہ ہونے کے بارے میں سجدۂ نماز کی طرح قرار دیا ہے۔
اور صاحب فتح نے اس کا کوئی ذکر ہی نہ چھیڑا بلکہ یہ
قول جو صاحب خلاصہ کا ہے اس سے یہ عبارت
"سواء سجد علی وجہ السنۃ او غیر السنۃ" (خواہ
بطور سنت سجدہ کرے یا خلاف سنت) ساقط کر دی۔
تو ان کی عبارت میں مشار الیہ "ہیأت سنت پر
سجدہ کی صورت میں وضو کا ٹوٹنا ہے"۔ اسی لئے

---

[1] : تطفل على البحر

[2] : تطفل اخر عليه

---

[1] البحر الرائق كتاب الطهارة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۰

بعد قوله کذا قیل رداعلیه ما نصه وقیاس ما قدمناه من عدم الفرق بین کونه فی الصلٰوۃ اوخارجها یقتضی عدم الخلاف فی عدم الانتقاض بالنوم فیها (ای فی سجدۃ الشکر وان کان بین الامام وصاحبیه خلاف فی مشروعیتها) نعم ینتقض علی مقابل الصحیح (وهذا قول ابن شجاع بالنقض مطلقا خارج الصلٰوۃ اھ[1] مزیدا منا ما بین الاهلة.

وامّا الذی قدم هو قوله تحت قول الهدایة بخلاف النوم فی الرکوع والسجود فی الصلٰوۃ وغیرها هو الصحیح هذا اذا نام علی هیأۃ السجود المسنون خارج الصلٰوۃ بان جافی امّا اذا الصق بطنه بفخذیه فینتقض ذکره علی بن موسٰی القمی اھ[2]

فمحصل کلام الفتح عدم النقض فی السجود المشروع خارج الصلٰوۃ

انھوں نے کذا قیل لکھنے کے بعد اس کی تردید میں یہ بھی لکھا: "پہلے جو ہم نے ذکر کیا کہ اندرونِ نماز اور بیرونِ نماز ہونے کا کوئی فرق نہیں اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں (یعنی سجدۂ شکر میں) نیند آنے سے وضو ٹوٹنے میں اختلاف نہ ہو (اگرچہ اس کے مشروع ہونے سے متعلق امام اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے) ہاں اس میں سونا ناقضِ وضو ہے اس قول پر جو صحیح کے مقابل ہے (وہ ابن شجاع کا قول ہے کہ خارجِ نماز مطلقاً وضو ٹوٹ جائے گا) اھ۔ عبارت فتح ہلالین کے درمیان ہمارے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

صاحبِ فتح نے جو پہلے کیا ذکر کیا ہے وہ یہ کہ ہدایہ کی عبارت "بخلاف رکوع و سجود میں سونے کے نماز میں بھی اور غیر نماز میں بھی یہی صحیح ہے" اس کے تحت انھوں نے لکھا ہے: "یہ اس وقت ہے جب بیرونِ نماز سجدۂ مسنون کی ہیأت پر سویا ہو اس طرح کہ پیٹ اور رانوں وغیرہ کو الگ الگ رکھا ہو اگر پیٹ کو رانوں سے ملا دیا ہو تو سونے سے وضو ٹوٹ جائے گا ـــ اسے علی بن موسٰی قمی نے ذکر کیا ہے" اھ۔

تو کلامِ فتح القدیر کا خلاصہ یہ ہوا کہ بیرونِ نماز سجدۂ مشروع میں سونے سے وضو نہ ٹوٹے گا

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۸

[2] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۱/۴۳

بشرط الهیأة ویؤمی بطرف خفی بفحوی الخطاب الی الاطلاق فی سجود الصلوٰة فمرجعه ان کان فالقول الثالث لا هذا الرابع الذی اختارہ فی البحر تبعا للخلاصة۔

بشرطیکہ سجدہ مسنون ہیئت پر ہو۔ اور مضمونِ کلام سے خفی طور پر یہ اشارہ بھی دے رہے ہیں کہ سجدۂ نماز میں سونے سے مطلقاً وضو نہ ٹوٹے گا — تو کلامِ فتح کا مرجع اگر ہے تو قولِ سوم ہے یہ قولِ چہارم نہیں جسے صاحبِ بحر نے خلاصہ کی تبعیت میں اختیار کیا ہے۔

بل اقول ان کان الفتح انما زاد لفظة خارج الصلوٰة لان کلام الامام علی بن موسی القمی انما کان فیه ان لا روایة فیه عن اصحابنا بخلاف سجود الصلوٰة فان الروایة فیه مستفیضة لا تنکر فاحب الفتح ان یأتی بکلامه علی نحوہ فیبطل الفحوی ویلتئم مفادہ بمفاد متنه الهدایة وهو القول الاول کما ستعلم ان شاء اللّٰه تعالٰی بل هو المراد قطعا لا یجوز حمل کلامه علی غیرہ لتصریحه بالتفرقة فی سجود الصلوٰة بین المتجافی وغیرہ کما سیأتی ان شاء اللّٰه تعالٰی هذا۔

بل اقول (بلکہ میں کہتا ہوں) اگر فتح القدیر میں لفظ "خارج الصلوٰة" کا اضافہ اس لئے ہے کہ امام علی بن موسیٰ قمی کا کلام اسی سے متعلق تھا کہ اس میں ہمارے اصحاب سے کوئی روایت نہیں بخلاف سجدۂ نماز کے، کہ اس میں تو روایت مشہور، ناقابلِ انکار ہے تو صاحبِ فتح نے یہ چاہا کہ ان کا کلام ان ہی کے طور پر لائیں جب تو مضمونِ کلام کا مفاد باطل اور کلامِ فتح کا مفاد اپنے متن ہدایہ کے مفاد کے مطابق ہو جائے گا۔ اور وہ قولِ اول ہے جیسا کہ آگے معلوم ہوگا ان شاء اللہ تعالیٰ — بلکہ قطعاً یہی مراد ہے — اس کلام کو کسی اور قول پر محمول کرنا روا ہی نہیں، اس لئے کہ انھوں نے سجدۂ نماز میں کروٹ جُدا رکھنے اور نہ رکھنے کے درمیان فرق کیا ہے۔ جیسا کہ آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یہ بات تمام ہوئی۔

وفی الغنیة بعد ما مر عنه فی القول الثالث نقل کلام الخلاصة

اور قولِ سوم میں غنیہ کی جو عبارت گزری اس کے بعد اس میں خلاصہ کی عبارت نقل کی ہے

ف: تطفل ثالث علیه

ثم قال فتخصيص اختلافهم بسجدة الشكر فحسب وهي غير مسنونة عند ابي حنيفة رضي الله تعالٰى عنه مع التصريح بكونه علٰى وجه السنة اولا دليل على عدم النقض اجماعا في غيرها سواء كان علٰى وجه السنة اولا وكانّ وجهه اطلاق لفظ ساجدا في الحديث فيترك به القياس فيما هو سجود شرعا فيتناول سجود الصلٰوة والسهو والتلاوة وكذا الشكر عندهما ويبقى ماعداه على القياس فينقض ان لم يكن على وجه السنة لتمام الاسترخاء مع عدم تمكن المقعدة ولا ينقض ان كان على هيأة السنة لعدم نهاية الاسترخاء لا لانه سجود داخل تحت اطلاق الحديث والله الموفق اهـ[1]

اقول وهذا منه رحمه الله تعالٰى ابداء وجه لذلك القول لا اعتماد له الا ترى انه لما لخص شرحه هٰذا جزم بالنقض في غير هيأة السنة ولو في الصلٰوة

پھر لکھا ہے: تو صرف سجدۂ شکر سے متعلق ان کے اختلاف کو خاص بتانا ___ سجدۂ شکر امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کے نزدیک مسنون نہیں ___ ساتھ ہی اس بات کی صراحت ہونا کہ وہ سجدہ بطریقِ سنت ہو یا نہ ہو اس پر دلیل ہے کہ سجدۂ شکر کے علاوہ میں اجماعاً وضو نہ ٹوٹے گا خواہ بطریقِ سنّت ہو یا نہ ہو ___ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں لفظ "ساجداً" مطلق آیا ہے تو اس کی وجہ سے قیاس اس میں ترک کر دیا جائے گا جو سجودِ شرعی ہے تو یہ سجدۂ نماز، سجدۂ سہو اور سجدۂ تلاوت کو شامل ہوگا، اسی طرح صاحبین کے نزدیک سجدۂ شکر کو بھی ___ اور ان کے ماسوا سجدہ قیاس پر باقی رہے گا تو اس میں وضو ٹوٹ جائے گا اگر بطریقِ سنت نہ ہو ___ اس لئے کہ ڈھیلاپن کامل ہوگا اور مقعد کا زمین پر استقرار بھی نہیں اور بطریقِ سنّت ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ انتہائی ڈھیلاپن نہ ہوگا۔ یہ وجہ نہیں کہ وہ بھی ایسا سجدہ ہے جو اطلاقِ حدیث کے تحت داخل ہے واللہ الموفق اھ۔

اقول یہ صاحبِ غنیہ شیخ حلبی رحمہ اللہ تعالٰی نے اس قول کی ایک وجہ ظاہر کر دی ہے یہ نہیں کہ ان کا اسی پر اعتماد ہے ___ یہی وجہ ہے کہ جب انھوں نے اپنی اس شرح کی تلخیص کی تو اس میں اس بات پر جزم کیا کہ اگر سجدہ خلاف سنت طریقہ

وجعله المعتمد واحال تمام تحقيقه على الشرح كما تقدم فلو اراد هنا الاعتماد لكانت الحوالة غير رائجة بل حوالة على المخالف ثم لما صنف متن الملتقى لم يلتفت ايضا الى هذا التفصيل وتبع سائر المتون فى الاطلاق ثم لما شرح متنه صرح ان الاطلاق هو المعتمد كما سيأتى ان شاء الله تعالى۔

ہے تو اس میں سونے سے وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ نماز ہی میں ہو، اسی کو معتمد بھی قرار دیا اور اس کی کامل تحقیق کے لئے اپنی شرح (حلیہ) کا حوالہ دیا جیسا کہ اس کی عبارت گزری ــــ تو اگر یہاں قولِ مذکور کی وجہ بیان کرنے سے اس پر اعتماد مراد ہو تو اس کا حوالہ نہ چل سکے گا بلکہ مخالف حوالہ ہوگا۔ پھر جب متن ملتقی تصنیف کیا اس وقت بھی اس تفصیل پر التفات نہ کیا اور اطلاق میں دیگر متون کا اتباع کیا پھر جب اس متن کی شرح فرمائی تو تصریح بھی کردی کہ اطلاق ہی معتمد ہے، جیسا کہ آگے آئے گا ان شاء اللہ تعالٰی۔

الثانية فى استخراج القول الراجح من هذه الاقاويل۔

افادہ ثانیہ: ان اقوال میں سے قولِ راجح کے استخراج کے بارے میں۔

اقول القول الاول عليه المعول وهو الصحيح وله الترجيح وذلك لاربعة وجوه:

اقول قولِ اول ہی پر اعتماد ہے ــــ وہی صحیح ہے ــــ اسی کو ترجیح ہے ــــ اور اس کی **چار وجہیں** ہیں:

الاول عليه الاكثر كما يظهر لك مما مر ويأتى والقاعدة العمل بما عليه الاكثر كما نقلت عليه نصوصا كثيرة فى فتاواى۔

وجہ اول اسی پر اکثر ہیں جیسا کہ گزشتہ وآئندہ صفحات سے ظاہر ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ عمل اُسی پر ہو جس پر اکثر ہوں۔ جیسا کہ اس پر میں اپنے فتاوٰی میں کثیر نصوص نقل کرچکا ہوں۔

الثانى عليه تظافرت المتون وليس لها الى غيره ركون ولا طباقها شأن من اعظم الشيون فانها

وجہ دوم اسی پر متون ہم نوا و متفق ہیں کسی اور قول کی طرف اُن کا جُھکاؤ بھی نہیں ــــ اور اتفاقِ متون کی شان بہت عظیم ہے اس لئے

ف: القاعدة العمل بما عليه الاكثر۔

---

[1] رد المحتار باب صلوٰۃ المریض دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۵۱۰

الموضوعة لنقل المذهب المصون وذلك انها من عند اخرها لم تجنح الى تفرقة فى هذا بين الصلوة وغيرها انما ترسل الحكم ارسالا۔

قال فى الكتاب والنوم مضطجعا او متكئا او مستندا[1] اھ ومثله فى البداية وقال فى الوقاية ونوم مضطجع ومتكئ او مستند الى ما لو ازيل لسقط لا فيه[2] اھ وفى النقاية ونوم متكئ الى ما لو ازيل لسقط[3] اھ وفى كنز الدقائق ونوم مضطجع ومتورك[4] اھ وفى الاصلاح ونوم متكئ[5] اھ وفى ملتقى الابحر ونوم مضطجع او متكئ باحد وركيه او مستند الى ما لو ازيل لسقط لا نوم قائم او قاعد او راكع او ساجد[6] اھ۔

کہ متون مذہب محفوظ کی نقل ہی کے لئے وضع ہوئے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ شروع سے آخر تک تمام ہی متون اس بارے میں نماز اور غیر نماز کی تفریق کی طرف مائل نہیں۔ حکم صرف مطلق بیان کرتے ہیں۔

کتاب میں ہے: کروٹ لیٹ کر، یا تکیہ لگاکر، یا ٹیک لگاکر سونا اھ۔ اسی کے مثل بدایہ میں بھی ہے۔ اور وقایہ میں ہے: اس کی نیند جو کروٹ لینے والا، یا تکیہ لگانے والا، یا ایسی چیز کی طرف ٹیک لگانے والا ہے جو ہٹا دی جائے تو یہ گرجائے کوئی اور نیند نہیں اھ۔ نقایہ میں ہے: اس چیز کی طرف تکیہ لگانے والے کی نیند جو ہٹا دی جائے تو یہ گرجائے اھ۔ کنز الدقائق میں ہے: کروٹ لیٹنے والے اور سرین پر بیٹھ کر سونے والے کی نیند اھ۔ اصلاح میں ہے: تکیہ لگانے والے کی نیند اھ۔ ملتقی الابحر میں ہے: اس کی نیند جو کروٹ لینے والا، یا ایک سرین پر سہارا لینے والا، یا ایسی چیز کی طرف ٹیک لگانے والا ہو جو ہٹا دی جائے تو یہ گرجائے۔ قیام یا قعود یا رکوع یا سجود والے کی نیند نہیں اھ۔

[1] الہدایۃ کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۰
[2] الوقایۃ (شرح الوقایۃ) کتاب الطہارۃ النوم والاغماء الخ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۶۰
[3] النقایۃ (مختصر الوقایۃ فی مسائل الہدایۃ) کتاب الطہارۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۴
[4] کنز الدقائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۸
[5] الاصلاح والایضاح
[6] ملتقی الابحر کتاب الطہارۃ المعانی الناقضۃ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۱/۱۹

34 وفی الغرر ونوم یزیل مسکتہ والا فلا وان تعمد فی الصلٰوۃ[1]، وفی التنویر ونوم یزیل مسکتہ والا لا[2]، وفی نور الایضاح ونوم لم تتمکن فیہ المقعدۃ من الارض لانوم متمکن ولو مستندا الی شیئ لو ازیل سقط ومصل ولو راکعا او ساجدا علی جہۃ السنۃ[3] اھ ملتقطا۔

اقول ومن عاشر تلک العرائس النفائس اعنی المتون وعرف طرزھا فی رمزھا بالحواجب والعیون وایقن انھا انما ترمی عن قوس واحدۃ وھی ادارۃ الحکم علی ماھو المناط المحقق الثابت بالنقل والعقل اعنی زوال المسکۃ وعدم تمکن الورکین۔

وقد انقسمت فی بیان ذٰلک علی قسمین، قسم مشوا علی عادتھم الشریفۃ من سذاجۃ البیان

غرر میں ہے: ایسی نیند جو بندش ختم کردے اگر ایسی نہ ہو تو نہیں اگرچہ نماز میں اس کا قصد بھی کرے اھ۔ تنویر میں ہے: وہ نیند جو اس کی بندش ختم کردے ورنہ نہیں اھ ــــ نور الایضاح میں ہے: ایسی نیند جس میں مقعد کا زمین پر قرار نہ ہو، قرار والے کی نیند نہیں اگرچہ کسی ایسی چیز کی طرف ٹیک لگائے ہو جو ہٹا دی جائے تو گرجائے اور نماز پڑھنے والے کی نیند نہیں اگرچہ وہ رکوع میں یا سنت طریقے پر سجدے میں ہو، اھ ملتقطاً۔

اقول جسے ان نفیس عروسوں ــــ یعنی متون ــــ کی رفاقت ومعاشرت میسر ہوا ور چشم وابرو سے ان کے اشارہ کے انداز سے آشنا ہو وہ یقین کرے گا کہ یہ سب ایک ہی کمان سے نشانہ لگا رہے ہیں وہ یہ کہ حکم کو اسی پر دائر رکھنا چاہتے ہیں جو تحقیقی طور پر نقل وعقل سے ثابت شدہ مدار ہے یعنی بندش کا ختم ہوجانا اور دونوں سرین کا جماؤ نہ ملنا۔

مصنفین اس کے بیان میں **دو قسموں** پر منقسم ہیں: **ایک قسم** ان حضرات کی ہے جو اپنی اسی عمدہ روش پر چل کر بیان میں سادگی ہو،

ف: عادۃ الاوائل السذاجۃ فی البیان وعدم التدقیق فی العبارات۔

[1] درر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطہارۃ میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۵
[2] الدر المختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۶
[3] نور الایضاح فصل عشرۃ اشیاء مطبع علیمی لاہور ص ۹

34/34

وعدم الدق فی العبارات والدلالة بشیئ علی نظیرہ عن من عرف المناط وھم الاولون وھذا ما قال فی النھر[1] کما نقلہ السید ابوالسعود ان المراد من الاضطجاع مایوجب زوال المسکۃ بزوال المقعدۃ عن الارض اھ، وما قال فی البحر[2] بعد نقلہ فروعا فیھا النقض مع عدم حقیقۃ الاضطجاع والتورك المقتصر علیھما فی الکنز وفی ھذہ المواضع التی یکون فیھا حدثا فھو بمعنی التورك فلم تخرج عن کلام المصنف اھ۔

عبارتوں میں تدقیق کا تکلف نہ ہو، اور ایک چیز کو ذکر کرکے آشنائے مناط کے لئے اس کی نظیر پہ رہنمائی کردی جائے ۔ یہ حضرات متقدمین ہیں ۔۔۔ اسی کو نہر میں بتایا ہے ۔ جیسا کہ سید ابوالسعود نے اس سے نقل کیا ہے ۔ کہ کروٹ لیٹنے سے مراد وُہ نیند جس میں زمین سے مقعد الگ ہونے کی وجہ سے بندشش ختم ہوجائے اھ ۔ اور یہی بحر میں بھی ہے ۔ اس میں پہلے چند جزئیات نقل کئے پھر فرمایا : ان سب میں وضو ٹوٹنے کا حکم ہے باوجودیکہ حقیقت اضطجاع و تورک نہیں جب کہ کنز میں ان ہی دونوں پر اکتفا ہے ۔۔۔ ان مقامات میں جہاں نیند حدث ہوتی ہے وہ تورک (ایک سرین پر ٹیک لگا کر سونے) کے معنی میں ہے تو یہ صورتیں کلام مصنف سے باہر نہیں اھ۔

اقول وکان[ف] الامام القدوری احب التصریح بالمضطجع لورودہ خصوصا فی الحدیث المروی عن عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھما بالفاظ عدیدۃ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کما سیاتی ان شاء اللہ تعالٰی۔

اقول اور امام قدوری نے کروٹ لیٹنے والے کی تصریح شاید اس لئے پسند فرمائی کہ خاص طور سے اس حدیث میں وارد ہے جو حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے بالفاظ متعددہ نبی کریم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مروی ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی اس کا ذکر ہوگا ۔۔۔

ف : منا شیٔ اختلاف عبارات العلماء مع کون المقصود واحدا۔

[1] فتح المعین   کتاب الطہارۃ   ایچ ایم سعید کمپنی کراچی   ۱/ ۴۶
النھر الفائق شرح کنز الدقائق   کتاب الطہارۃ   قدیمی کتب خانہ کراچی   ۱/ ۵۶
[2] البحر الرائق   کتاب الطہارات   ایچ ایم سعید کمپنی کراچی   ۱/ ۴۰

وبالمستند لمكان الخلف فيه كما علمت وتبعه في الهداية والملتقى والا فالمتكئ يعمهما ويعم المستلقي والمنبطح والمتورك ونظراءهم جميعا ولذا اقتصر عليه في النقاية وزاد الى ما لو ازيل لاختياره ذلك القول۔

اور ٹیک لگانے والے کی صراحت اس لئے پسند فرمائی کہ اس میں اختلاف ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ اور ہدایہ وملتقی میں ان ہی کی پیروی کی ورنہ لفظ متکی (تکیہ لگانے والا) ان دونوں کو شامل ہے اور چت لیٹنے والے، چہرے کے بل لیٹنے والے سرین پر ٹیک لگانے والے اور ان کے امثال سب کو شامل ہے — اسی لئے نقایہ میں اسی پر اکتفا کی اور یہ بڑھا دیا کہ ایسی چیز کی طرف ہو جو ہٹا دی جائے تو گر جائے کیونکہ ان کا مختار یہی قول ہے۔

والعلامة ابن كمال لما مشى على ظاهر الرواية المعتمدة ان الاستناد الى ما لو ازيل لسقط ايضا لاينقض الا بزايلة المقعد اقتصر على لفظ المتكئ فحسب و الكنز اقام مقامه المتورك ومحصلهما واحد وبدأ بالمضطجع تبركا بالمنصوص وترك المستند الخ تعويلا على المذهب فهذه منازعهم رحمهم الله تعالى في اختلاف عباراتهم وانما مقصودهم جميعا هو النوم المزيل للمسكة فكان الحديث حصر الحكم في المضطجع وليس معناه القصر على من نام على جنبه فالنائم

اور علامہ ابن کمال پاشا چونکہ ظاہر روایت معتمدہ پر گامزن ہیں کہ ایسی چیز جو ہٹا دی جائے تو گر جائے اس سے ٹیک لگانا بھی ناقض اسی وقت ہے جب مقعد ہٹ جائے اس لئے انھوں نے صرف لفظ متکی پر اکتفا کی۔ اور کنز میں اس کی جگہ لفظ متورک رکھ دیا۔ حاصل دونوں کا ایک ہی ہے — اور کنز نے منصوص سے تبرک کے لئے مضطجع سے ابتدا کی اور مستند الخ ترک کر دیا کیونکہ ان کا اعتماد ظاہر مذہب پر ہے — تو اختلاف عبارات میں ان حضرات رحمہم اللہ تعالٰی کی بنیادیں یہی ہیں مقصود سبھی حضرات کا وہ نیند ہے جو بندش ختم کر دینے والی ہے — جیسے حدیث ہی کو دیکھئے کہ اس میں حکم کروٹ لینے والے کے بارے میں منحصر ہے مگر اس کا معنی یہ نہیں کہ حکم اسی پر محدود رہے گا جو کروٹ پر لیٹا ہو کیونکہ

على وجهه وقفاه مثله قطعا وانما المقصود التنبيه على صورة زوال المسكة كما دل عليه قوله صلى الله تعالٰى عليه وسلم فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله[1] فكذلك هؤلاء الكرام اقتفاء بالحديث كما ارشد اليه البحر والنهر۔

چہرے کے بل اور گدّی پر یعنی چت لیٹنے والے بھی قطعاً اسی کے مثل ہیں، مقصود صرف اس صورت کی رہ نمائی ہے جس میں بندش کھل جاتی ہے جیسا کہ اس پر حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی دلالت کررہا ہے "کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹ جائے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑجائیں گے"۔ تو حدیث پاک کی اقتداء میں ان بزرگ حضرات کی بھی روش ہے جیسا کہ بحر ونہر نے اس طرف رہ نمائی کی۔

وقسم اٰخر احب الضبط فاتى بالجامع المانع وهم الاٰخرون وقدوتهم العلامة مولٰی خسرو فلتضلعه من العلوم العقلية ايضا تعود بالتدقيق وتبعه المولى الغزی والشرنبلالی۔

دوسری قسم ان حضرات کی ہے جنہوں نے ضبط اور ساری صورتوں کا احاطہ پسند کیا تو جامع مانع الفاظ لے آئے۔ یہ حضرات متاخرین ہیں۔ اور ان کے پیشوا علامہ ملّا خسرو ہیں۔ وہ چونکہ علوم عقلیہ میں بھی تبحر رکھتے ہیں اس لئے تدقیق کے عادی ہیں۔ اور علامہ غزّی وعلامہ شرنبلالی ان کے پس رو ہیں۔

واعلى الله مقامات مولٰنا صاحب الهداية فی دار السلام فاوجز لفظة كشف الظلام وجلا الاوهام اذ قال بخلاف النوم حالة القيام والقعود والركوع والسجود فی الصلوٰة وغيرها هو الصحيح لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال اسقط فلم يتم الاسترخاء[2] اھ۔

اور خدا صاحب ہدایہ کے درجات بلند فرمائے کہ مختصر ترین الفاظ میں انہوں نے تاریکی کا پردہ چاک کردیا اور اوہام دُور کردئے ان کی عبارت یہ ہے: "بخلاف اس نیند کے جو قیام، قعود، رکوع اور سجود کی حالت میں ہو نماز میں بھی اور بیرون نماز بھی۔ یہی صحیح ہے اس لئے کہ ان حالتوں میں کچھ بندش باقی ہوتی ہے کیونکہ اگر ختم ہوجاتی تو گر پڑتا تو استرخا کامل نہ ہوا۔" اھ۔

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارت باب ما جاء فی الوضوء من النوم حدیث ۷۷ دارالفکر بیروت ۱/۱۳۵

[2] الہدایۃ کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۰

فقد افاد ببقاء الاستمساك و بعدم السقوط ان المراد هو السجود كالمسنون اذلولاه بل الصق بطنه بفخذيه وافترش ذراعيه فهو السقوط عينا وان بقاء بعده لاستمساك كما تقدم عن الغنية وصرح بان الصلٰوۃ وغيرها سواء فی الحکم وان کان الاستمساك باقیا لم ینقض ولو خارج الصلٰوۃ والا نقض ولو فیها وھذا ھو القول الاول۔

بندش باقی رہنے اور ساقط نہ ہونے سے افادہ فرمایا کہ مقصود وہ سجدہ ہے جو مسنون طریقے پر ہو۔ اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو بلکہ پیٹ رانوں سے ملادے اور کلائیاں بچھادے تو یقینًا سا قط ہوجاتا ہے۔ اور اس کے بعد پھر کوئی سی بندش باقی رہ جائے گی۔ جیسا کہ غنیہ کے حوالہ سے گزرا ــــ اور صاحب ہدایہ نے یہ تصریح فرمادی کہ نماز اور غیر نماز اس حکم میں برابر ہیں۔ اگر بندش باقی ہے تو ناقض نہیں اگرچہ بیرونِ نماز ہو، ورنہ ناقض ہے اگرچہ اندرونِ نماز ہو ــــ اور یہ وہی پہلا قول ہے۔

وکذلك افصح عنه فی الدرر حیث قال (والا) بان کان حال القیام او العقود او الرکوع او السجود اذا رفع بطنه عن فخذیه و ابعد عضدیه عن جنبیه (فلا وان تعمد فی الصلٰوۃ) اھ، وعلیه حط کلام الامام حافظ الدین النسفی کماتقدم وحوله تدور الحلیة فیما اسلفنا من نصوصها فانه من اوله لاٰخره انما بنی الامر علی وجود نھایة الاسترخاء و عدمها وختم مسائل النوم فی الصلٰوۃ

اسی طرح درر شرح غرر[1] میں بھی اس کو صاف بتایا، اس کے الفاظ یہ ہیں: (اور اگر ایسا نہیں) اس طرح کہ قیام یا قعود یا رکوع کی حالت ہے یا سجدہ کی حالت ہے جب کہ پیٹ رانوں سے اوپر اور بازو کروٹوں سے دُور رکھے (تو ناقض نہیں، اگرچہ نماز میں قصدًا سوجائے) اھ۔ امام حافظ الدین نسفی کے کلام کا مورد بھی یہی ہے جیسا کہ گزرا ــ اسی کے گرد حلیہ کی بھی وہ عبارتیں گردش کررہی ہیں جو ہم سابقہ صفحات میں نقل کرآئے ہیں ــ کیوں کہ صاحبِ حلیہ نے شروع سے آخر تک بنائے کار کمالِ استرخا موجود معلوم ہونے پر رکھی ہے اور اندرونِ نماز نیند کے مسائل

---

[1] درر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطہارۃ بحث نواقض الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۵

بقوله والعلة المعقولة زوال المسكة کما مر۔

ان الفاظ پرختم کیا ہے، اور عقلی علت بندش کا کھل جانا ہے جیسا کہ یہ عبارت گزر چکی ہے۔

الثالث له صریح التصحیح

کما اسلفنا عن المنحة عن النھر عن عقد الفرائد عن المحیط انه الصحیح وعن الصغیری انه المعتمد وقال العلامة الطحطاوی فی حاشیة الدر نقلا عن منح الغفار شرح تنویر الابصار للمصنف انه قال فی المنتقی وشرحه للمؤلف لاینقض نوم قائم او قاعد او راکع او ساجد علی ھیأة السجود المعتبرة شرعا فی الصلٰوۃ او خارجھا علی المعتمد[1] اھ۔

وجہ سوم صریح تصحیح اسی قول کی ہے۔

جیسا کہ منحۃ الخالق سے، اس میں نہر سے، اس میں عقد الفرائد سے، اس میں محیط سے نقل گزری کہ "یہی صحیح ہے" ۔ اور صغیری کا حوالہ گزرا کہ "وہی معتمد ہے" ۔ اور علامہ طحطاوی نے حاشیہ درمختار میں منح الغفار شرح تنویر الابصار (از مصنف تنویر) کے حوالے سے نقل کیا کہ انھوں نے فرمایا: ملتقی اور اس کے مولف کی شرح میں ہے کہ ناقض وضو نہیں اس کی نیند جو حالت قیام میں ہو یا قعود یا رکوع کی حالت میں ہو یا سجدہ کی حالت میں سجدہ کی شرعاً معتبر ہیأت پر ہو نماز میں یا بیرونِ نماز، بر قول معتمد اھ۔

والاقوال الباقیة لوارشیتھا منھا ذیل بتصحیح صریح وانما علینا اتباع مارجحوہ وما صححوہ کما لو افتونا فی حیاتھم۔

باقی اقوال میں سے کسی کے ذیل میں صریح تصحیح میں نے نہ دیکھی۔ اور ہمارے ذمہ اسی کا اتباع ہے جسے ان حضرات نے راجح وصحیح قرار دیا جیسے اگر وہ اپنی حیات میں ہمیں فتوٰی دیتے تو ہم ان کا اتباع کرتے۔

اما قول البحر المار فی القول الرابع بعد ذکر کلام البدائع وصحح الزیلعی بانه الاصح[2]

رہی عبارتِ بحر جو قول چہارم میں گزری کہ صاحبِ بحر نے بدائع کا کلام ذکر کرنے کے بعد فرمایا: اور زیلعی نے تصریح فرمائی ہے کہ یہی اصح ہے۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۸۲ - ۸۱

[2] البحر الرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۸

فاقول قد اسمعناك نصه تحت القول الثالث وتصحيحه لايبعد من اشتراط الهيأة فى الصلوٰة انما ذكره فى عدم الانتقاض خارج الصلوٰة اذا كان على الهيأة نفيا لقول ابن شجاع فهو تصحيح لاحد جزئى القول الاول كقول البدائع وهو اقرب الى الصواب فانه ايضا راجع الى ذٰلك التفصيل الذى ذكره القمى فى السجود خارج الصلوٰة كما فى الحلية۔

فاقول ہم امام زیلعی کی پوری عبارت قول سوم کے تحت پیش کرآئے ہیں۔ ان کی تصحیح کو اندرونِ نماز مسنون ہیأت کی شرط نہ ہونے سے کوئی مس نہیں۔ انھوں نے تو قول ابن شجاع کی تردید کے لئے، بیرونِ نماز مسنون ہیأت پر ہونے کی صورت میں عدمِ نقض سے متعلق یہ تصحیح ذکر کی ہے۔ (قولِ اوّل کے دو جز ہیں ایک یہ کہ اگر مسنون ہیأت پہ ہے تو ناقض نہیں اگرچہ بیرونِ نماز ہو۔ دوسرا یہ کہ مسنون ہیأت کے برخلاف ہے تو ناقض ہے اگرچہ نماز میں ہو ۱۲م) تو یہ قول اول کے جزءِ اول کی تصحیح ہے جیسے بدائع کی عبارت "وھو اقرب الی الصواب" (وہ درستی سے قریب تر ہے) کیونکہ وہ بھی اسی تفصیل کی طرف راجع ہے جو امام قمی نے بیرونِ نماز سجدہ سے متعلق ذکر کی۔ جیسا کہ حلیہ میں ہے۔

وذٰلك ان القول الاول يشتمل على دعويين احدٰهما النقض عند عدم الهيأة ولو فى الصلوٰة وسائر الاقوال تخالفه فى ما بعد لو والاخرى عدم النقض مع الهيأة المسنونة ولو خارج الصلوٰة والقول الثالث يوافقه فيها اصلا ووصلا والتصحيح فيه انما ورد على هٰذا الجزء الموافق

تفصیل یہ ہے کہ قول اول دو دعووں پر مشتمل ہے ایک یہ کہ مسنون ہیأت نہ ہونے کی صورت میں نیند ناقض ہے اگرچہ نماز میں ہو باقی تینوں قول "اگرچہ" کے مابعد میں قول اول کے مخالف ہیں (تینوں میں یہ قدر مشترک ہے کہ نماز میں مطلقاً نقضِ وضو نہیں اگرچہ مسنون ہیأت نہ ہو ۱۲م) دوسرا دعوٰی یہ ہے کہ مسنون ہیأت ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا اگرچہ بیرونِ نماز ہو ــــ قول سوم اس دعوے میں اصل اور وصل (بشرطِ ہیأت وضو نہ ٹوٹنا ـــ اور اگرچہ

دون المخالف وكذلك لما سبق
الى ذهن العلامة عمر بن
نجيم ان شيخه و اخاه
رحمهما الله تعالى يدعى تصحيح
الزيلعي للجزء المخالف نسبه
للسهو وعقبه بتصحيح المحيط.

قال ط في النهر ما في البحر
من تصحيح الزيلعي لهذا فهو سهو
بل في عقد الفرائد انما لاينقض
الوضوء نوم الساجد في الصلوٰة
اذا كان على الهيأة المسنونة
قيد به في المحيط وهو الصحيح[1] اھ.
ثم رأيت العلامة الشامي في منحة
الخالق حاول جواب النهر فنحا نحو
ما نحوت ثم زلت قدم القلم
حيث قال قول الشارح و
صرح الزيلعي بانه
الاصح الضمير المنصوب
فيه يعود الى قوله
ان كان خارجها
فكذلك الا في

بیرونِ نماز) دونوں امر میں قول اول کے موافق
ہے اور قول سوم کے اندر تصحیح اسی جزء موافق
پر وارد ہے جزء مخالف پر نہیں ۔ یہی وجہ ہے
کہ جب علامہ عمر بن نجیم صاحب نہر رحمہ اللہ تعالٰی
کا ذہن اس طرف چلا گیا کہ ان کے شیخ اور برادر
صاحب بحر رحمہ اللہ تعالٰی جزء مخالف میں تصحیح
زیلعی کے مدعی ہیں تو اسے صاحب بحر کا سہو قرار
دیا اور اس کے بعد محیط کی تصحیح پیش کی۔

طحطاوی صاحب نہر سے ناقل ہیں، وہ
فرماتے ہیں: "بحر میں اس پر جو تصحیح زیلعی مذکور
ہے وہ سہو ہے بلکہ عقد الفرائد میں ہے کہ اندرونِ
نماز سجدہ کرنے والے کی نیند وضو کو فاسد نہیں
کرتی بشرطیکہ سجدہ مسنون ہیأت پر ہو۔ یہ قید
محیط میں بیان کی ہے اور یہی صحیح ہے" اھ۔
پھر میں نے دیکھا کہ علامہ شامی نے منحۃ الخالق
میں صاحب نہر کا جواب دینا چاہا تو اسی راہ پر
چلے جس پر میں چلا پھر قلم لغزش کھا گیا ان کی
پوری عبارت (ہلالین میں نقد و تبصرہ کے ساتھ ۱۲م)
ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں: "شارح کے الفاظ
"اور زیلعی نے تصریح فرمائی ہے کہ وہی اصح ہے"۔
اس میں ضمیر ان کے قول "وان کان خارجہا
فکذلک الا فی السجود الخ" (اگر بیرونِ نماز ہو تو
بھی ایسا ہی ہے مگر سجدہ میں اس کے لئے مسنون

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۸۱

السجود[1] الخ۔

(فهذا نحو ما ذكرته ان التصحيح منسحب على عدم النقض خارج الصلوٰة ايضا اذا كان على هيأة السنة ثم قال) خلاف ما يوهمه ظاهر العبارة من انه راجع الى قوله وهذا هو القياس اذ هو اقرب[2] (اقول لاهو[ف1] متبادر من العبارة ولاهو[ف2] مفهوم النهر ولاهو[ف3] اقرب بل الاقرب قوله الا انا تركناه فيها بالنص وهذا ما فهم في النهر ولذا عارضه بتصحيح المحيط قال في المنحة) والاحسن ارجاعه الى قوله كذا في البدائع لان ما في البدائع من التفصيل هو ما ذكره الزيلعي (اقول الذي[ف4] حط عليه كلام البدائع التفصيل

ہیأت پر ہونا شرط ہے) کی طرف راجع ہے۔

(یہ وہی بات ہے جو میں نے بتائی کہ تصحیح اس پر منحصر ہے کہ بیرونِ نماز بھی ناقض نہیں جب کہ بطریق سنت ہو آگے لکھتے ہیں:) بخلاف اس کے جس کا ظاہر عبارت سے وہم ہوتا ہے کہ وہ تصحیح ان کے قول "وھذا ھو القیاس ـ نماز میں بھی قیاس یہی ہے کہ ہیأت کی شرط ہو مگر ہم نے نماز میں نص کی وجہ سے اسے ترک کر دیا ایسا ہی بدائع میں ہے" کی طرف راجع ہے اس لئے کہ یہ مرجع قریب تر ہے۔ (اقول نہ یہ عبارت سے متبادر ہے، نہ ہی یہ نہر کا مفہوم ہے اور نہ ہی یہ اقرب ہے، بلکہ اقرب تو ان کا یہ قول ہے کہ "مگر ہم نے نماز میں نص کی وجہ سے اسے ترک کر دیا۔" یہی وہ ہے جسے صاحبِ نہر نے سمجھ لیا اور اس کے معارضہ میں محیط کی تصحیح پیش کی۔ آگے منحۃ الخالق میں فرماتے ہیں) "اور بہتر یہ ہے کہ ضمیر ان کے قول "کذا فی البدائع" ایسا ہی بدائع میں ہے" کی طرف راجع ہو۔ اس لئے کہ بدائع میں جو تفصیل ہے وہی امام زیلعی نے ذکر کی ہے۔" (اقول کلام بدائع کا مورد بیرونِ نماز

ف۱: معروضة على العلامة ش في المنحة

ف۲: معروضة اخرى عليه

ف۳: معروضة ثالثة عليه

ف۴: معروضة رابعة عليه

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۸

[2] " " " " " " " "

[3] " " " " " " " "

خارج الصلوٰة والاطلاق فی الصلوٰة فاذا سجع الضمير الی قوله کما فی البدائع يوهم ايهاما جليا ان محل هذا التفصيل والاطلاق صححه الزيلعی وحينئذ يرد ايراد النهر بحيث لامرد له فان التصحيح انما ذکره الزيلعی فی التفصيل دون الاطلاق فهو تسليم للايراد لادفعه وقد وقع هذا الايهام بابين وجه فی کلامکم حيث ذکرتم کلام البدائع ثم قلتم وصححه الزيلعی ما فی البدائع فلولا انکم ذکرتم ثم نص الزيلعی لاستحکم الايهام ورسخ فی ذهن من لم يراجع التبيين قال فی (المنحة) ومما يؤيد ان الضمير ليس راجعا الی ما هو القياس قوله الأتی مقتضی الاصح المتقدم الخ، وبه سقط نسبة السهو الی المؤلف التی ذکرها فی النهر[1] اھ۔

تفصیل اور اندرون نماز اطلاق پر ہے۔ تو جب ضمیر کما فی البدائع کی طرف راجع ہوگی تو اس سے عیاں طور پر یہ وہم پیدا ہوگا کہ امام زیلعی نے اس تفصیل اور اطلاق سب کی تصحیح فرمائی ہے۔ ایسی صورت میں صاحبِ نہر کا اعتراض اور زیادہ قوی ہوجائے گا جس کا کوئی جواب نہ ہوگا اس لئے کہ امام زیلعی نے تصحیح صرف تفصیل سے متعلق ذکر کی ہے اطلاق سے متعلق نہیں۔ تو یہ مان کر آپ نے صاحبِ نہر کا جواب نہ دیا بلکہ ان کا اعتراض تسلیم کرلیا ۔۔ اور یہ ایہام آپ کی عبارت میں بہت واضح طور سے واقع ہے اس لئے کہ آپ نے پہلے بدائع کا کلام ذکر کیا پھر فرمایا کہ "وصححه الزيلعی ما فی البدائع ۔۔ اور امام زیلعی نے اس کی تصحیح فرمائی ہے جو بدائع میں ہے"۔۔ اگر وہاں آپ نے امام زیلعی کی اصل عبارت نہ ذکر کردی ہوتی تو یہ ایہام مستحکم اور اس کے ذہن میں راسخ ہوجاتا جس نے خود تبیین الحقائق (للامام الزیلعی) کی مراجعت نہ کی ہو۔ آگے منحۃ الخالق میں فرماتے ہیں، "ما ھو القیاس کی طرف راجع نہ ہونے کی تائید ان کی اگلی عبارت مقتضی الاصح المتقدم الخ سے بھی ہوتی ہے ۔۔ اور اسی سے مؤلف کی جانب اس سہو کا انتساب ساقط ہوجاتا ہے جو نہر میں ذکر کیا ہے" اھ۔

ف: معروضة خامسة عليه۔

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۸

اقول کل کلامہ رحمہ اللہ تعالٰی مبتن علی انہ فہم فہم النہر رجوع الضمیر الی ما ھو القیاس وقد علمت انہ غیر الواقع الا تری الی قولہ بل فی عقد الفرائد ولو کانت کما فہمتم لقال نعم فی عقد الفرائد لکنہ[ف] ارشد ثم الی وجہ اٰخر شید مبانی ایراد النہر فان البحر ذکر بعدہ مسألۃ تعمد النوم فی الصلٰوۃ وان ابا یوسف یقول فیہ بالنقض والمختار لا وان قاضی خان فصل فجعلہ ناقضا فی السجود دون الرکوع وان المحقق فی الفتح حملہ علی سجود لم یتجاف فیہ ثم قال البحر وقد یقال مقتضی الاصح المتقدم ان لاینتقض بالنوم فی السجود مطلقا[1] ای سواء کان متجافیا اولا فقد

اقول علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی کے سارے کلام کی بنیاد اس پر ہے کہ انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ صاحبِ نہر نے ضمیر کا مرجع ماھو القیاس کو سمجھا ہے اور واضح ہو چکا کہ واقعہ ایسا نہیں ـــ صاحبِ نہر کے الفاظ دیکھئے وہ لکھتے ہیں : بل فی عقد الفرائد (بلکہ عقد الفرائد میں ہے) (کہ اندرون نماز سجدہ کرنے والے کی نیند وضو کو فاسد نہیں کرتی بشرطیکہ سجدہ مسنون ہیئت پر ہو) اگر ان کے فہم میں وہ ہوتا جو اُن سے متعلق آپ نے سمجھا تو وہ یُوں کہتے، نعم فی عقد الفرائد (ہاں عقد الفرائد میں ایسا ہے) لیکن آپ نے تو ایک دوسرے ہی رخ کی رہنمائی فرمائی جس سے صاحبِ نہر کے اعتراض کی بنیادیں اور زیادہ مضبوط کردیں ـــ اس لئے کہ صاحبِ بحر نے اس کے بعد نماز کے اندر قصداً سونے کا مسئلہ ذکر کیا ہے اور یہ کہ امام ابو یوسف ایسی نیند کے ناقضِ وضو ہونے کے قائل ہیں ـــ اور مختار یہ ہے کہ ناقض نہیں ـــ اور یہ کہ امام قاضی خان نے تفصیل کی ہے انہوں نے اس نیند کو سجدے میں ناقض قرار دیا ہے اور رکوع میں نہیں ـــ اور یہ کہ حضرت محقق نے فتح القدیر میں اسے ایسے سجدے پر محمول کیا ہے جس میں کروٹیں جُدا نہ ہوں ـــ اس کے بعد صاحبِ بحر نے فرمایا ہے،

ف : معروضۃ سادسۃ علیہ۔

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۸

افصح انه جعل الاطلاق فی الصلوٰۃ ھو الاصح فظھر انه رحمه الله تعالٰی اراد بالضمیر قوله ترکناہ فیھا بالنص کما کان ھو الاقرب المتبادر روایاہ فھم فی النھر وحینئذ ھو سھو لاریب فیه۔

"وقد یقال مقتضی الاصح المتقدم ان لاینتقض بالنوم فی السجود مطلقاً اھ — کہا جاتا ہے کہ اصح متقدم کا تقاضا یہ ہے کہ مطلقاً سجدہ میں نیند سے وضو نہ ٹوٹے — یعنی کروٹیں جدا ہوں یا نہ ہوں۔ اس نے تو اسے صاف واضح کردیا کہ نماز میں اطلاق ہی اصح ہے جس سے ظاہر ہوگیا کہ صاحب بحر رحمہ اللہ تعالٰی نے ضمیر سے اپنا قول "ترکناہ فیھا بالنص — نماز میں اس قیاس کو ہم نے نص کی وجہ سے ترک کردیا" مراد لیا ہے جیسا کہ قریب تر اور متبادر یہی تھا اور اسی کو صاحب نہر نے سمجھا بھی۔ ایسی صورت میں تو بلاشبہہ یہ سہو ہے۔

وبالجملة تصحیح الزیلعی کالبدائع لامساس له بمخالفة ما نرتضیه اما ماذکر فی الخانیة ان النقض مطلقاً فی السجود خارج الصلوٰۃ ظاھر الروایة وقدمه وھو یقدم الاظھر الاشھر[ف] وعبر عن قول التفصیل بالصیغة بقیل فافاد ضعفه فاعلم انه قال ذلك ولم یوافق علیه بل جعل فی الخلاصة ظاھر المذھب

بالجملہ بدائع کی طرح تصحیح زیلعی کو بھی ہمارے پسند کردہ قول کی مخالفت سے کوئی مس نہیں لیکن وہ جو خانیہ میں مذکور ہے کہ بیرون نماز کے سجدے میں مطلقاً ناقض ہونا ظاہر الروایہ ہے اور امام قاضی خاں نے اسی کو مقدم کیا ہے اور وہ اظہر اشہر ہی کو مقدم کرتے ہیں — اور تفصیل والے قول کو انہوں نے قیل سے تعبیر کرکے اس کے ضعف کا افادہ کیا ہے — تو واضح ہو کہ انہوں نے یہ کہا ہے مگر اس پر ان کی موافقت نہ ہوئی — بلکہ خلاصہ میں نماز اور بیرون نماز کے

ف: الامام قاضی خان انما یقدم الاظھر الاشھر ای اذا لم یصرح بتصحیح غیرہ۔

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل النوم نولکشور لکھنؤ ۱/۲۰

عدم الفرق فی الصلٰوۃ وخارجہا[1]، وفی الحلیۃ عن الذخیرۃ انہ المشہور[2] وفیہا عن البدائع ان علیہ العامۃ[3] وفیہا عن التحفۃ انہ الاصح[4] وقال فی الہدایۃ ہو الصحیح[5] وقال فی العنایۃ الذی صححہ ہو ظاہر الروایۃ[6] وانما نسب العنایۃ وکتب اُخر التفرقۃ الی ابن شجاع بل فی الحلیۃ عن الذخیرۃ عن الامام ابی الحسین القدوری انہ قال فیما عن ابن شجاع انہ اذا نام خارج الصلٰوۃ علی ہیأۃ الساجد ینقض وضوؤہ ہذا قولہ ولم یقل بہ احد من اصحابنا[7] اھ وفی ہذا مایکفینا للخروج عن عہدتہ وللہ الحمد۔

درمیان عدم فرق کو ہی ظاہر مذہب قرار دیا ۔ حلیہ میں ذخیرہ سے نقل ہے کہ یہی مشہور ہے ۔ اسی میں بدائع کے حوالے سے ہے کہ اسی پر عامہ علماء ہیں ۔ اسی میں تحفہ کے حوالے سے ہے کہ وہی اصح ہے ۔ ہدایہ میں فرمایا ہے کہ وہی صحیح ہے۔ عنایہ میں فرمایا کہ صاحب ہدایہ نے جسے صحیح کہا وہی ظاہر الروایہ ہے ۔ عنایہ اور دوسری کتابوں میں نماز و بیرون نماز کی تفریق ابن شجاع کی جانب منسوب ہے ۔ بلکہ حلیہ میں ذخیرہ سے اس میں امام ابو الحسین قدوری سے منقول ہے کہ انھوں نے ابن شجاع سے مروی اس مسئلہ سے متعلق کہ "جب سجدہ کرنے والے کی ہیأت پر بیرون نماز سو جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائیگا" یہ فرمایا کہ یہ ابن شجاع کا اپنا قول ہے ہمارے اصحاب میں سے کوئی اس کا قائل نہیں اھ ۔ اس تصریح میں اس قول سے ہماری سبکدوشی کے لئے سب کچھ موجود ہے ۔ وللہ الحمد۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارات الفصل الثالث فی نواقض الوضوء امام النوم مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۸
[2] ردالمحتار بحوالہ الذخیرۃ کتاب الطہارۃ بحث نواقض الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۶
[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[4] " " " "
[5] الہدایۃ کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۰
[6] العنایۃ شرح الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر " " " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۴۳
[7] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

فاستبان ان القول الاول هو المحقق بصريح التصحيح۔

تو یہ واضح وروشن ہوگیا کہ قولِ اوّل ہی صریح تصحیح سے بہرہ ور ہے۔

الرابع هو الاقوى من حيث الدليل۔

وجہ چہارم دلیل کے لحاظ سے بھی قولِ اول ہی زیادہ قوی ہے۔

اعلم انه اذ قد تحقق ان القول الاول عليه الاكثر وعليه المتون وله التصحيح ولو كان بعض هذه لساغ لمثلي ان يتكلم عن الدليل فكيف وقد اجتمعت۔

واضح ہو کہ جب یہ تحقیق ہوگئی کہ قولِ اول ہی پر اکثر ہیں — اسی پر متون ہیں — اسی کی تصحیح ہے۔ اور اگر ان باتوں میں سے ایک بھی ہوتی تو مجھ جیسے شخص کے لئے دلیل سے متعلق کلام کا جواز ہوجاتا — پھر جب یہ سب جمع ہیں تو مجھے یہ حق کیوں نہ ہوگا۔

فالأن **اقول** وبحول ربي اصول اخرج الائمة احمد وابوداؤد والترمذي وابوبكر بن ابي شيبة في مصنفه والطبراني في المعجم الكبير والدارقطني والبيهقي في سننهما من طريق ابي خالد يزيد بن عبد الرحمن الدالاني عن قتادة عن ابي العالية عن ابن عباس رضي الله تعالٰى عنهما انه رأى النبي صلى الله تعالٰى عليه وسلم نام وهو ساجد حتى غط او نفخ ثم قام يصلي فقلت يا رسول الله انك قد نمت قال ان الوضوء لا يجب الا على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله هذا لفظ الترمذي[1]۔

تو اب **میں کہتا ہوں** اور اپنے رب ہی کی قدرت سے حرکت میں آتا ہوں۔ امام احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابوبکر بن ابی شیبہ اپنی مصنف میں، طبرانی معجم کبیر میں، دارقطنی اور بیہقی اپنی اپنی سنن میں بطریق ابوخالد یزید بن عبد الرحمن دالانی — قتادہ سے — وہ ابوالعالیہ سے — وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ہیں کہ انہوں نے دیکھا نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو سجدے میں نیند آئی یہاں تک کہ سونے میں دہن مبارک یا بینی مبارک کی آواز آئی پھر کھڑے ہوکر نماز پڑھنے لگے۔ تو میں نے عرض کیا یارسول اللہ! آپ کو تو نیند آگئی تھی۔ فرمایا وضو واجب نہیں ہوتا مگر اسی پر جو کروٹ لیٹ کر سوجائے اس لئے کہ جب وہ کروٹ لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہوجائیں گے۔ یہ ترمذی کے الفاظ ہیں۔

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ما جاء فی الوضوء من النوم حدیث ۷۷ دار الفکر بیروت ۱/۱۴۵

وفی لفظ لاحمد ان النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم قال لیس علی من نام ساجدا وضوء حتی یضطجع فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ[1]، ولابی داؤد انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ[2]، وللدارقطنی لاوضوء علی من نام قاعدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانہ نام مضطجعا استرخت مفاصلہ[3] اھ وللبیہقی لایجب الوضوء علی من نام جالسا او قائما او ساجدا حتی یضع جنبہ فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ[4]، وذکر المحقق فی الفتح حدیثا اٰخر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ فیہ مھدی بن ھلال، واٰخر عن ابن عباس

امام احمد کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: جو سجدے کی حالت میں سوجائے اس پر وضو نہیں یہاں تک کہ کروٹ لیٹے کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹ جائے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہوجائیں گے۔ ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں: وضو اسی پر ہے جو کروٹ لیٹ کر سوجائے کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہوجائیں گے ــــ دارقطنی کے الفاظ یہ ہیں: اس پر وضو نہیں جو بیٹھا ہوا سوجائے، وضو اس پر ہے جو کروٹ لیٹ کر سوئے اس لئے کہ جو کروٹ لیٹ کر سوئے گا اس کے جوڑ ڈھیلے ہوجائیں گے ــــ بیہقی کے الفاظ یہ ہیں: اس پر وضو واجب نہیں جو بیٹھے بیٹھے، یا کھڑے کھڑے یا سجدہ میں سوجائے یہاں تک کہ اپنی کروٹ (زمین پر) رکھ دے کیونکہ جب وہ کروٹ لیٹے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑجائیں گے ــــ اور حضرت محقق نے فتح القدیر میں ایک دوسری حدیث بروایت عمرو بن شعیب ــــ عن ابیہ ــــ عن جدہ ذکر کی ہے اس میں ایک راوی مہدی بن ہلال ہے ــــ اور ایک حدیث بروایت حضرت

---

[1] مسند احمد بن حنبل عن عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۲۵۶

[2] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الوضوء من النوم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۲۷

[3] سنن الدارقطنی باب فیما روی فیمن نام قاعداً الخ حدیث ۵۸۵ دارالمعرفۃ بیروت ۱/۳۷۶

[4] السنن الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب ماورد فی نوم الساجد دارصادر بیروت ۱/۱۲۱

عن حذیفة بن الیمان رضی الله تعالٰی عنهم فیه بحر بن کنیز[عہ] السقاء[عہ] ثم قال وانت اذا تأملت فیما اوردناه لم ینزل عندك الحدیث عن درجة الحسن[1] اھ، وقال فی الغنیة لما تقرر ان ضعف الراوی اذا کان بسبب الغفلة دون الفسق یزول بالمتابعة و یعلم بها ان ذلك الحدیث مما اجاد فیه ولم یهم فیکون حسنًا[2] اھ۔

اقول اما[ف۱] ابن هلال[ف۲] فلا یصلح متابعا فقد کذبه یحیٰی بن سعید[3]

ابن عباس حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہم سے ذکر کی ہے۔ اس میں ایک راوی بحر بن کنیز سقاء ہے ۔۔۔ پھر فرمایا ہے "ہم نے حدیث جن طرق سے نقل کی ہے ان میں غور کروگے تو حدیث تمہارے نزدیک درجۂ حسن سے فروتر نہ ہوگی اھ" ۔۔۔ غنیہ میں فرمایا: "اس لئے کہ یہ طے شدہ ہے کہ راوی کا ضعف جب فسق کی وجہ سے نہ ہو غفلت کی وجہ سے ہو تو وہ متابعت سے دُور ہوجاتا ہے اور اس سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ راوی نے اس میں عمدگی برتی ہے اور وہم کا شکار نہ ہوا تو وہ حدیث حسن ہوجاتی ہے" اھ۔

اقول ابن ہلال تو متابعت کے قابل نہیں ۔۔۔ یحیٰی بن سعید نے اسے کاذب کہا ۔۔۔

ف۱: تطفل علی الفتح والغنیة۔

ف۲: جرح مهدی بن هلال۔

عہ بنون وزای ووقع فی نسخ الفتح والغنیة ونصب الرایة وغیرها المطبوعات کلها کثیر بثاء وراء وهو تصحیف۔

عہ کان یسقی الحجاج فسمی السقاء ۱۲ منه۔

عہ نون اور زا ہے۔ اور فتح، غنیہ، نصب الرایہ وغیرہا کے سبھی مطبوعہ نسخوں میں ثا اور را سے کثیر چھپا ہوا ہے۔ یہ تصحیف ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ یہ حاجیوں کو پانی پلاتے تھے اس لئے سقاء نام پڑ گیا ۱۲ منہ (ت)

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۴۵

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی " " " سہیل اکیڈمی لاہور ص ۱۳۸

[3] میزان الاعتدال ترجمہ مہدی بن ہلال ۸۸۲۷ دار المعرفۃ بیروت ۴/ ۱۹۶

35 وقال ابن معين يضع الحديث[1]، وقال ابن المديني كان يتهم بالكذب[2]، وقال الدارقطني وغيره متروك[3]

واما ابن كثير[ف1] فقال النسائي والدارقطني متروك[4]، وهو قضية قول ابن معين لا يكتب حديثه[5]، لكن الحافظ في التقريب اقتصر على انه ضعيف تبعا[6] للبخاري وابي حاتم فكان يجب اسقاط الاول وما كان كبير حاجة الى الآخر فان الحديث بنفسه لا ينزل عن درجة الحسن على اصولنا ان شاء الله تعالى وكلام الاثريين ماش على اصولهم من رد المراسيل وعنعنة المدلسين مطلقا۔

اما الكلام[ف2] في الدالاني و

ابن معین نے کہا: وہ حدیث وضع کرتا تھا۔ ابن مدینی نے کہا، متہم بالکذب تھا۔ دارقطنی اور ان کے علاوہ نے بھی کہا: متروک ہے۔

رہا ابن کثیر، تو اس کے بارے میں نسائی اور دارقطنی نے کہا، متروک ہے۔ یہی ابن معین کے قول "لایکتب حدیثہ" (اس کی حدیث نہ لکھی جائے) کا بھی تقاضا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں بہ تبعیت امام بخاری وابوحاتم اسے ضعیف بتانے پر اکتفا کی۔ تو پہلی روایت (روایت ابن ہلال) کو ساقط کر دینا واجب تھا اور دوسری (روایت ابن کثیر) کی بھی کوئی بڑی ضرورت نہ تھی۔ اس لئے کہ اصل حدیث ہمارے اصول کی رُو سے خود ہی درجہ حسن سے فروتر نہ ہوگی ان شاء اللہ تعالٰی۔ اور محدثین کا کلام ان کے اپنے اصول پر جاری ہے کہ مرسل حدیثیں اور اہل تدلیس کا عنعنہ مطلقاً نامقبول ہے۔

رہا دالانی سے متعلق کلام اور

ف۱: جرح بحر بن كثير السقاء

ف۲: تمشية يزيد بن عبد الرحمن الدالاني۔

---

۱ و ۲ و ۳ ميزان الاعتدال ترجمہ صدی بن ہلال ۲۸۰۲ دار المعرفۃ بیروت ۲/۱۹۶

۴ و ۵ میزان الاعتدال ترجمہ بحر بن کثیر ۱۱۲۴ " " " ۱/۲۹۸

۶ تقریب التہذیب " " " ۶۳۸ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/۱۲۱

35
35

ما افحش فیہ ابن حبان من القول کعادتہ فقال کثیر الخطاء فاحش الوھم لایجوز الاحتجاج بہ اذا وافق الثقات فکیف اذا تفرد عنھم بالمعضلات[1] فرد ود باتت البخاری قال فیہ ابوخالد صدوق لکنہ یھم بالشیئ[2] وقال احمد و ابن معین والنسائی لاباس بہ[3] وقال ابوحاتم صدوق[4] وقال الذھبی فی المغنی مشھور حسن الحدیث[5]

ان سے متعلق ابن حبان نے حسب عادت جو سخت کلامی کی اور کہا : وہ کثیر الخطاء ، فاحش الوہم ہے ۔ جب ثقات کے موافق ہو تو اس سے استناد روا نہیں پھر معضلات میں جب ثقات سے منفرد ہو تو اس سے کیوں کر استدلال ہوگا ۔ تو یہ سب اسی وجہ سے نامقبول ہے کہ امام بخاری نے ان کے بارے میں فرمایا : ابوخالد صدوق ہیں لیکن انھیں کچھ وہم ہوتا ہے ۔ امام احمد ، ابن معین اور نسائی نے کہا : لاباس بہ (ان میں کوئی حرج نہیں) ابوحاتم نے کہا ، صدوق (بہت راست باز) ہیں ۔ ذہبی نے مغنی میں کہا : مشہور حسن الحدیث ہیں ۔

وما ذکر ابوداؤد عن شعبۃ ھھنا

وہ کلام جو ابوداؤد نے یہاں امام شعبہ سے

ف : قالوا لم یسمع قتادۃ من ابی العالیۃ الا اربعۃ او ثلثۃ ۔

عـہ ای فی باب الوضوء من النوم لا کما یتوھم من کلام الامام الزیلعی المخرج انہ ذکر ھھنا ما یدل علی ان قتادۃ لم یسمع ھذا الحدیث من ابی العالیۃ ونقل کلام شعبۃ فی موضع اٰخر ۱۲ منہ ۔

عـہ یعنی نیند سے وضو کے باب میں ۔ ویسا نہیں جیسا کہ امام زیلعی مخرج حدیث (صاحب نصب الرایہ) کے کلام سے وہم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہاں وہ ذکر کیا جس سے پتا چلتا ہے کہ قتادہ نے یہ حدیث ابوالعالیہ سے نہ سنی ۔ اور امام شعبہ کا کلام ایک دوسرے مقام پر نقل کیا ۱۲ منہ ۔ (ت)

[1] نصب الرایۃ بحوالہ ابن حبان کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء نوریہ رضویہ پبلشنگ کمپنی لاہور ۱/ ۹۲

[2] " " محمد بن اسمٰعیل " " " " " " " " " " " " "

[3] " " احمد النسائی وابن معین " " " " " " " " " " "

[4] میزان الاعتدال ترجمہ یزید بن عبدالرحمٰن ۹۷۲۲ دارالمعرفۃ بیروت ۴/ ۴۳۳

[5] المغنی فی الضعفاء " " " " " " دارالکتب العلمیۃ بیروت ۲/ ۴۰۳

انه لم یسمع قتادة عن ابی العالیة الا اربعة احادیث[علہ] وحکی عن ابی داؤد نفسه لم یسمع منه الا ثلثة احادیث۔

نقل کیا کہ قتادہ نے ابوالعالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں۔ اور خود ابوداؤد ہی سے یہ بھی حکایت کی گئی ہے کہ قتادہ نے ابوالعالیہ سے صرف تین حدیثیں سنی ہیں۔

فاقول وتلك شکاة ظاهر عنك عارها فلو سلم لشعبة و ابی داؤد شهادتهما علی النفی مع اضطراب اقوالهما

فاقول یہ ایسی شکایت ہے جس کا عار آپ ہی سے ظاہر ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ قتادہ کے خلاف شعبہ اور ابوداؤد کی نفی سماع سے متعلق شہادت قابل تسلیم کیسے ہوگی جب کہ ان کے

علہ حدیث یونس بن متّی وحدیث ابن عمر فی الصلوۃ وحدیث القضاۃ ثلثۃ وحدیث ابن عباس حدثنی رجال مرضیون منهم عمر وارضاهم عندی عمر[ؓ] اھ ابوداؤد ۱۲ منه۔

علہ (۱) حدیث یونس بن متّی (۲) حدیث ابن عمر دربارۂ نماز (۳) حدیث القضاۃ ثلثۃ (۴) حدیث ابن عباس ۔ مجھ سے پسندیدہ حضرات نے حدیث بیان کی جن میں عمر بھی ہیں ۔ اور ان میں میرے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ عمر ہی ہیں[ؓ] ابوداؤد ۱۲ منہ (ت)

علہ الحاکی الامام الزیلعی المخرج انه ذکره ابوداؤد فی کتاب السنة فی حدیث لا ینبغی لعبد ان یقول انا خیر من یونس بن متی قلت وراجعت ثلث نسخ من الکتاب فلم اره ذکر فی کتاب السنة شیئا من هذا، والله تعالٰی اعلم ۱۲ منه۔

علہ حکایت کرنے والے امام زیلعی مخرج حدیث ہیں کہ ابوداؤد نے یہ بات کتاب السنۃ میں ذکر کی ہے اس حدیث کے تحت کہ کسی بندے کو یہ کہنا مناسب نہیں کہ میں یونس بن متّی سے بہتر ہوں ۔ قلت میں نے ابوداؤد کے تین نسخے دیکھے کسی میں نہ پایا کہ انھوں نے کتاب السنۃ میں اس سے کچھ ذکر کیا ہو واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (ت)

---

[۱] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الوضوء من النوم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۲۷

فيه مع انهم لم تقبل من الذين هم

بارے میں ان کے اقوال بھی مضطرب ہیں اور ایسی شہادت

ف : لم تقبل شهادة نفي سماع ابن اسحٰق من فاطمة بنت المنذر من ائمة اجلة۔

ع هم هشام بن عروة وامام دار الهجرة مالك بن انس والامام وهب بن جرير والامام يحيى بن سعيد قطان اخرج ابن عدى عن ابي بشر الدولابي ومحمد بن جعفر بن يزيد عن ابي قلابة الرقاشي ثنى ابو داؤد سليمٰن بن داؤد قال قال يحيى القطان اشهد ان محمد بن اسحٰق كذاب قلت وما يدريك قال قال لي وهب فقلت لوهب ما يدريك قال لي مالك بن انس فقلت لمالك وما يدريك قال قال لي هشام بن عروة قلت لهشام بن عروة وما يدريك قال حدث عن امرأتي فاطمة بنت المنذر وادخلت علي وهو بنت تسع وما رآها رجل حتى لقيت الله تعالٰى ف حاول التفصي عنه الذهبي في الميزان فقال وما يدري هشام بن عروة فلعله

ع وہ حضرات یہ ہیں : (۱) ہشام بن عروہ (۲) امام دار الہجرۃ مالک بن انس (۳) وہب بن جریر (۴) امام یحیٰی بن سعید قطان ۔۔۔ ابن عدی نے ابو بشر دولابی اور محمد بن جعفر بن یزید سے روایت کی ہے وہ ابو قلابہ رقاشی سے راوی ہیں انھوں نے کہا مجھ سے ابو داؤد سلیمان بن داؤد نے بیان کیا کہ یحیٰی قطان نے کہا : "میں شہادت دیتا ہوں کہ محمد بن اسحٰق کذاب ہے"۔ میں نے کہا آپ کو کیسے معلوم ؟ کہا مجھ کو وہب نے بتایا ۔۔ اب میں نے وہب سے کہا آپ کو کیسے معلوم ؟ انھوں نے کہا مجھے مالک بن انس نے بتایا ۔ میں نے مالک سے پوچھا آپ کو کیسے معلوم ؟ انھوں نے کہا مجھے ہشام بن عروہ نے بتایا ۔۔ میں نے ہشام بن عروہ سے دریافت کیا آپ کو کیسے معلوم ؟ انھوں نے کہا : اس نے میری بیوی فاطمہ بنت منذر سے حدیث روایت کی ، جب کہ وہ میرے یہاں نو سال کی عمر میں لائی گئی اور کسی مرد نے اسے دیکھا نہیں یہاں تک کہ وہ خدا کو پیاری ہوئی ۔۔۔ اس جرح سے چھٹکارے کی کوشش کرتے ہوئے میزان الاعتدال میں ذہبی نے کہا : ہشام بن عروہ کو کیا پتہ ؟ ہو سکتا ہے ابن اسحٰق

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف میزان الاعتدال ترجمہ محمد بن اسحٰق ۷۱۹۷ دار المعرفۃ بیروت ۳/ ۴۷۱

اكبر واكثر سمعا كونها منهم اكثر[2] و اظهر وذلك في رواية ابن اسحٰق عن امرأة هشام بن عروة فليس غايته الا الارسال فكان ماذا فان المرسل مقبول عندنا وعند الجمهور مع انا في غنى عن النظر فيه فقد احتج به اصحابنا

ان لوگوں سے قبول نہ کی گئی جو ان سے بزرگ اور تعداد میں ان سے زیادہ ہیں جب کہ ان کی شہادت بھی ان سے زیادہ مؤکد اور زیادہ ظاہر ہے — دوسری بات یہ کہ اگر تسلیم بھی کر لی جائے تو اس کا مدعا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ حدیث مرسل ہے — تو اس سے کیا ہوا؟ حدیث مرسل ہمارے نزدیک اور جمہور کے نزدیک مقبول ہے — باوجودیکہ ہمیں اس حدیث

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

سمع منها في المسجد او سمع منها وهو صبي او دخل عليها فحدثته من وراء حجاب فاي شيء في هذا الخ. وقد ضعفنا اعتذاره في كتابنا "منير العين في حكم تقبيل الابهامين" مع ان المحقق عندنا ايضا هو توثيق ابن اسحٰق وبذل الامام البخاري جهده في الذب عنه اذ اتى بحديث القراءة خلف الامام وان لم يرض بالاخراج له في صحيحه المسند ١٢ منه.

نے ان کی بیوی سے مسجد میں سنا ہو، یا ان سے اپنے بچپن میں سنا ہو، یا ان کے پاس گئے ہوں تو انہوں نے پردہ کی اوٹ سے حدیث سنائی ہو تو اس میں کیا بات ہے الخ۔ ہم نے اپنی کتاب منیر العین فی حکم تقبیل الابہامین میں ذہبی کا یہ اعتذار ضعیف قرار دیا ہے باوجودیکہ ہمارے نزدیک بھی تحقیق یہی ہے کہ ابن اسحاق ثقہ ہیں۔ اور امام بخاری نے ان کے دفاع میں پوری کوشش صرف کی ہے جہاں جزء القراءۃ میں قراءت خلف الامام کی حدیث ان سے روایت کی ہے اگرچہ اپنی صحیح مسند میں ان کی روایت لانا پسند نہ کیا ہو ۱۲ منہ (ت)

ع۲ اكد للفظ اشهد واظهر لان الانسان بحال امرأته المخدرة اعلم ١٢ منه.

ع۲ زیادہ مؤکد اس لئے کہ اس میں لفظ اشہد (میں شہادت دیتا ہوں) ہے۔ اور زیادہ ظاہر اس لئے کہ آدمی اپنی پردہ نشین بیوی کے حال سے زیادہ باخبر ہوگا ۱۲ منہ (ت)

ع۱ میزان الاعتدال ترجمہ محمد بن اسحٰق ۷۱۹۷ دار المعرفۃ بیروت ۳/۴۷۰

- السجود من غير نكير -

وانت على علم ان الحكم لا يختص بالمضطجع فقد اجمعنا على النقض في الاستلقاء والانبطاح لانا رأينا الحديث اشار الى المعنى في ذلك وهو استرخاء المفاصل ولا يراد به مطلقه لحصوله في كل نوم فيناقض آخره اوله بل كماله كما تقدم عن الكافي فتحصل لنا من الحديث ان المدار على نهاية الاسترخاء فحيث وجد وجد النقض وحيث عدم عدم كما اشار اليه المحققون فاستقرت الضابطة وانحلت العقدة عن كلتا الدعويين في القول الاول فان خصوصية الصلوة لا دخل لها في منع الاسترخاء ولا لخارجها في احداثه بل الحديث مطلق عن التقييد بالصلوة كما اعترف به في البدائع قائلا في النوم خارج الصلوة على هيأة السجود ان العامة على انه لا يكون حدثا لما روي من الحديث من غير فصل بين الصلوة وغيرها كما

میں نظر کی ضرورت نہیں اس لئے کہ ہمارے ائمہ نے اس سے استدلال کیا ہے اور بلا نکیر اسے قبول کیا ہے۔

اور آپ کو معلوم ہے کہ کروٹ لیٹنے والے ہی سے حکم خاص نہیں چت لیٹنے اور منہ کے بل لیٹنے کی صورت میں بھی وضو ٹوٹنے پر ہمارا اجماع ہے اس لئے کہ ہم نے دیکھا کہ حدیث نے اس بارے میں بنیادی علت کی رہ نمائی فرمادی ہے وہ ہے استرخائے مفاصل (جوڑوں کا ڈھیلے پڑجانا)۔ اور اس سے مطلق استرخاء مراد نہیں یہ تو ہر نیند میں ہوتا ہے تو آخر حدیث ابتدائے حدیث کے برخلاف ہو جائیگا بلکہ کامل استرخاء مراد ہے جیسا کہ کافی کے حوالے سے بیان ہوا تو حدیث سے ہمیں یہ نتیجہ ملا کہ مدار کامل استرخاء پر ہے جہاں یہ موجود ہوگا وہاں وضو بھی ٹوٹ جائے گا اور جہاں یہ نہ ہوگا وہاں وضو بھی نہ ٹوٹے گا۔ جیسا کہ محققین نے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے تو ضابطہ مستقر ہو گیا اور قول اول کے دونوں دعووں سے متعلق عقدہ کھل گیا۔ اس لئے کہ خصوصیت نماز کو نہ استرخا کے روکنے میں کوئی دخل ہے نہ خارج نماز کو استرخا پیدا کرنے میں کوئی دخل ہے۔ بلکہ حدیث نماز کی تقیید سے مطلق ہے جیسا کہ بدائع میں اس کا اعتراف کیا ہے اور بیرون نماز ہیأت سجدہ پر سونے کے بارے میں کہا ہے کہ عامۂ علماء اسی پر ہیں کہ وہ حدث نہیں اس لئے کہ حدیث نماز اور غیر نماز کی تفریق کے بغیر وارد ہے جیسا کہ حلیہ میں ہے۔

فی الحلیة فمن سجد خارجها سجدة مشروعة واٰخر غیر مشروعة واٰخر لم ینو السجود اصلا فلا یفترقون الا فی النیة ولا اثر لها فی استرخاء او منعه بداهة وانما ذٰلك الی هیأة النوم کیفما وجدت فیجب ادارة الحکم علیها ولا شك ان النوم علی هیأة سجود السنة یمنع الاسترخاء التام اذ لو کان لسقط کما افادہ فی الهدایة فوجب ان لا ینقض حتی فی خارج الصلوٰة وان النوم علی غیرها مفترشا الذراعین ملصق البطن بالفخذین لیس الا السقوط هو هو فوجب ان ینقض حتی فی الصلوٰة۔

اقول وبه ظهر الجواب عن استحسان البدائع والبحر والغنیة فان ذٰلك انما کان یسوغ لو ان النص لم یکن فیه الا نفی النقض عن الساجد فعلی التنزل وتسلیم ان لیس الظاهر فی کلام الشارع علیه الصلوٰة والسلام ارادة الهیأة المسنونة المعهودة کان یمکن ان یدعی ان الشارع ناط ذٰلك بکل ما ینطلق

تو بیرونِ نماز مشروع سجدہ کرنے والا، دوسرا غیر مشروع سجدہ کرنے والا، تیسرا بغیر کسی نیت کے سجدہ کی حالت میں ہونے والا۔ تینوں کے درمیان سوا نیت کسی بات کا فرق نہیں اور بدیہی بات ہے کہ اعضاء کو ڈھیلا کرنے یا استرخا کو روکنے میں نیت کا کوئی اثر نہیں۔ اس کا مدار تو سونے کی ہیأت پر ہے کہ وہ کس حالت میں پائی جارہی ہے تو حکم کو اسی پر دائر رکھنا لازم ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ سجدۂ سنت کی ہیأت پر سونا کامل استرخا سے مانع ہے اس لئے کہ اگر کامل استرخا ہو تو گر جائے جیسا کہ ہدایہ میں فرمایا۔ تو ضروری ہے کہ یہ سونا ناقضِ وضو نہ ہو یہاں تک کہ بیرونِ نماز بھی۔ اور خلافِ سنت طریقے پر کلائیاں بچھائے ہوئے پیٹ رانوں سے ملائے ہوئے سونا کیا ہے؟ بس گر پڑنا۔ اس کے سوا کچھ اور نہیں تو واجب ہے کہ وہ ناقضِ وضو ہو یہاں تک کہ اندرونِ نماز بھی۔

اقول اسی سے بدائع، بحر اور غنیہ کے استحسان کا جواب بھی ظاہر ہوگیا اس کی گنجائش محض اس صورت میں نکل سکتی تھی کہ نص میں سجدہ کرنے والے سے متعلق وضو ٹوٹنے کی نفی کے سوا کچھ اور نہ ہوتا۔ اس صورت میں بطورِ تنزل یہ مان کر کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام میں معہود ہیأتِ مسنونہ کا مراد ہونا ظاہر نہیں یہ دعوٰی کیا جاسکتا تھا کہ شارع نے عدمِ نقض کا حکم ہر اس حالت سے وابستہ

عليه اسم السجود كيفما كان، وليس كذلك بل النص نفسه ارشدنا الى العلة بقوله استرخت مفاصلة فعلمنا ان الحكم معلول معقول وقد وجدت العلة فى سجود غير السنة فلا معنى لعدم النقض على خلاف القياس والنقض جميعا نعم يترك اى لايجرى ههنا القياس بالمعنى المصطلح عليه لان[ف۱] العلة منصوصة فاجراؤها لايكون قياسا ولا يخص المجتهد كما بينه خاتمة المحققين سيدنا الوالد قدس سره الماجد فى كتابه الجليل المفاد "اصول الرشاد لقمع مبانى الفساد"۔

کر رکھا ہے جس پر نامِ سجدہ کا اطلاق ہو جائے چاہے جو بھی کیفیت ہو ——— اور یہ صورت ہے نہیں ——— بلکہ خود نص نے "استرخت مفاصلہ" کے لفظ سے علت کی جانب رہنمائی و ہدایت کر دی ہے، جس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ یہ حکم ایک علت پر مبنی ہے اور وہ علت ہماری عقل میں آنے والی بھی ہے ——— اور خلافِ سنت سجدے میں علت (اعضا کا کامل استرخا) موجود ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ قیاس اور نص دونوں ہی کے برخلاف وضو ٹوٹنے سے بچ جائے ——— ہاں قیاس بمعنی اصطلاحی یہاں متروک ہے یعنی جاری نہیں ہوتا ——— اس لئے کہ علت منصوص ہے۔ تو اسے جاری کرنا قیاس نہیں اور نہ ہی یہ کام مجتہد سے خاص ہے، جیسا کہ اسے خاتم المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد نے اپنی عظیم افادہ بخش کتاب "اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد" میں بیان کیا ہے۔

فاستقر بحمد الله تعالى عرش التحقيق على القول الاول وانه هو الصحيح وعليه المعول والحمد لله فى الاخر والاول۔

تو بحمدہ تعالٰی عرشِ تحقیق قولِ اول ہی پر مستقر ہوا اور اسی پر کہ وہی صحیح اور وہی معتمد ہے۔ اور اول و آخر تمام تر حمد اللہ ہی کے لئے ہے۔

الثالثة[ف۲] تعمد النوم فى الصلوة لايفسدها مطلقا بل اذا كان حدثا كما نبهنا عليه وقد قدمنا

افادۂ ثالثہ[ف۲]: نماز میں قصداً سونا مطلقاً مفسدِ نماز نہیں بلکہ صرف اس صورت میں جب وہ ناقضِ وضو ہو جیسا کہ ہم نے اس پر تنبیہ کی اور

ف۱: اجراء العلة المنصوصة لايختص بالمجتهد۔

ف۲: تحقيق مسئلة تعمد النوم فى الصلوة۔

عن الخانیة انه ان تعمد النوم فی رکوعه لا تفسد[1]، وفی الخلاصة لو نام فی رکوعه او سجوده جازت صلٰوته، لکن لا یعتد بهما واعادهما اذا لم یتعمد ذٰلك فان تعمد تفسد صلٰوته فی السجود دون الرکوع اھ[2]، واسلفنا عن الفتح ان مبناه علی زوال المسکة فی السجود فلو سجد متجافیا و نام عامدا لم تفسد صلٰوته و اثره فی الحلیة فاقره ونقله فی البحر و زاد علیه انها لا تفسد و لو غیر متجاف و ذٰلك لما اختار ان النوم فی السجود المشروع لا ینقض الوضوء مطلقا و لو علی غیر هیاٰة السنة فسجود غیر المتجافی ایضا لما لم یکن النوم فیه حدثا عنده لم یجعل تعمده فیه مفسدا۔

ولنقص عبارة البحر لیکون تذکیرا لما عبر و تمهیدا لما غبر

خانیہ کے حوالے سے ہم نے نقل کیا کہ اگر رکوع میں قصدًا سوئے تو نماز فاسد نہ ہوگی ۔ اور خلاصہ میں ہے، اگر رکوع یا سجدے میں سو جائے تو اس کی نماز ہو جائے گی لیکن اس رکوع و سجود کا شمار نہ ہوگا اور ان کا اعادہ کرنا ہوگا ۔ یہ اس وقت ہے جب قصدًا نہ سویا ہو اگر قصدًا سویا تو سجدے میں ایسا سونا مفسدِ نماز ہے رکوع میں نہیں اھ ۔ اور سابقًا ہم نے فتح القدیر کے حوالے سے نقل کیا کہ اس کی بنیاد سجدے میں بندش کھل جانے پر ہے تو اگر کروٹیں جدا رکھ کر سجدہ کیا اور قصدًا سو گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی ۔ اسے حلیہ میں نقل کر کے برقرار رکھا ہے ۔ اور بحر میں اسے نقل کر کے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ "اگر کروٹیں جدا نہ ہوں تو بھی نماز فاسد نہ ہوگی" ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحبِ بحر نے یہ اختیار کیا ہے کہ سجدۂ مشروع میں سونا مطلقًا ناقضِ وضو نہیں اگرچہ طریقۂ سنت کے برخلاف ہو ۔ تو سجدہ میں کروٹیں جدا نہ رکھنے والے کا سونا بھی چونکہ ان کے نزدیک ناقضِ وضو نہیں اس لئے انہوں نے اس کے بالقصد سونے کو مفسدِ نماز قرار نہ دیا۔

ہم عبارتِ بحر کا پورا قصد بتاتے ہیں تاکہ سابق کی یاد دہانی بھی ہو جائے اور باقی مباحث

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/۲۰
[2] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الصلٰوۃ الفصل الثالث عشر مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۳۲

قال رحمه الله تعالٰی و اطلق
فی الهدایة الصلوٰة (قلت
یرید النوم فیها فتجوز بحذف
المضاف و به یسقط اعتراض
المنحة علی البحر فیما تابع
هو فیه الفتح قال البحر)
فشمل ما کان عن تعمد وما عن
غلبة وعن ابی یوسف اذا تعمد
النوم فی الصلوٰة نقض والمختار
الاول وفی فصل ما یفسد
الصلوٰة من فتاوی قاضی خان
لو نام فی رکوعه او سجوده
ان لم یتعمد لاتفسد و
ان تعمد فسدت فی
السجود دون الرکوع اھ کانه مبنی
علی قیام المسکة فی
الرکوع دون السجود و
مقتضی النظر ان یفصل
فی السجود ان کان
متجافیا لاتفسد والاتفسد
کذا فی الفتح القدیر
وقد یقال مقتضی الاصح
المتقدم (ان النوم فی السجود
المشروع لاینقض مطلقا ولو غیر متجاف)
ان لاینتقض بالنوم فی السجود

کی تمہید بھی — صاحبِ بحر فرماتے ہیں، (ہلالین
میں صاحبِ فتاوٰی رضویہ کا اضافہ ہے ۱۲م)
"ہدایہ میں نماز کو مطلق رکھا ہے" (قلت
اُن کی مراد یہ ہے کہ نماز میں نیند کو مطلق رکھا ہے
تو مضاف حذف کر کے مجاز حذف کا طریقہ اپنایا
ہے — اس توضیح سے منحۃ الخالق کا وہ اعتراض
ساقط ہو جاتا ہے جو البحر الرائق پر فتح القدیر کی
متابعت کے معاملہ میں کیا ہے — بحر میں
آگے فرمایا) تو یہ اس نیند کو بھی شامل ہے جو
قصداً ہو اور اسے بھی جو نیند کے غلبہ کی وجہ سے ہو۔
اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ نماز میں
قصداً سونا ناقضِ وضو ہے — اور مختار اول
ہے — اور فتاوٰی قاضی خاں میں مفسداتِ نماز
کی فصل میں ہے: اگر رکوع یا سجدے میں سو گیا
تو بلا قصد سونے کی صورت میں نماز فاسد نہ ہوگی
اور اگر قصداً سویا تو سجدہ میں سونا مفسدِ نماز ہے
رکوع میں نہیں اھ — شاید یہ تفریق اس بنیاد
پر ہے کہ رکوع میں بندش باقی ہوگی اور سجدے
میں نہ ہوگی — اور نظر کا تقاضا یہ ہے کہ سجدے
میں تفصیل کی جائے کہ اگر کروٹیں جدا ہوں تو نماز
فاسد نہ ہوگی ورنہ فاسد ہو جائے گی۔ ایسا
ہی فتح القدیر میں ہے — اور کہا جاتا ہے
کہ جو قول اصح پہلے گزرا (کہ مشروع سجدہ میں
سونا مطلقاً ناقض نہیں اگرچہ کروٹیں جدا ہوں)
اُس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ میں سونے سے وضو

ف: معروضة علی العلامة ش۔

مطلقا وینبغی حمل ما فی الخانیۃ علی روایۃ ابی یوسف اھ[1] ما فی البحر مزیدا ما بین الاھلۃ۔

قال فی منحۃ الخالق الذی تقدم من روایۃ ابی یوسف انہ اذا تعمد النوم فی الصلوۃ نقض و کذا فی الفتح وھی کما تری غیر مقیدۃ بالسجود تامل ثم رأیت فی غایۃ البیان ما نصہ وروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی فی الاملاء انہ اذا تعمد النوم فی السجود ینقض وان غلبتہ عیناہ فلا ینقض اھ وبہ یترجح الحمل المذکور ویکون المراد حینئذ مما تقدم من قولہ فی الصلوۃ ای فی سجودھا فقط فافہم[2] اھ۔

مطلقاً نہ جائے ۔۔۔ اور کلام خانیہ کو امام ابو یوسف کی روایت پر محمول کرنا چاہیے اھ بحر کی عبارت ہلالین کے درمیان اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

البحر الرائق کے حاشیہ منحۃ الخالق میں علامہ شامی فرماتے ہیں: امام ابو یوسف کی روایت جو پہلے مذکور ہوئی یہ ہے کہ نماز میں قصداً سونا ناقض وضو ہے ۔۔۔ اسی طرح فتح میں منقول ہے ۔۔۔ یہ روایت جیسا کہ سامنے ہے، حالتِ سجدہ سے مقید نہیں، غور کرو ۔۔۔ پھر میں نے غایۃ البیان میں یہ عبارت دیکھی، امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی سے "املاء" میں مروی ہے کہ سجدہ میں قصداً سونا ناقض وضو ہے اور اگر نیند کے غلبہ کی وجہ سے (بلا قصد) سو گیا تو وضو نہ ٹوٹے گا اھ ۔۔۔ اس روایت کی بنیاد پر کلام خانیہ کو اس پر محمول کرنے کی بات کو ترجیح حاصل ہوجاتی ہے اور اس صورت میں امام ابو یوسف سے سابقاً جو روایت بلفظ فی الصلوۃ (نماز میں قصداً سونا ناقض ہے) منقول ہوئی اس میں "نماز میں" سے مراد "صرف سجدۂ نماز میں" ہوگا ۔۔۔ تو اسے سمجھ لے اھ۔

اقول اولاً الحکم ف فی المقید

اقول اولاً مقید کے بارے میں حکم،

ف: معروضۃ اخری علیہ۔

۱؎ البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۸

۲؎ منحۃ الخالق علی البحر الرائق " " " ۱/ ۳۸ و ۳۹

لاینافی الحکم فی المطلق کما افادہ فی الفتح لاجرم ان ذکر فی التحفۃ والبدائع ان النوم فی غیر حالۃ الاضطجاع والتورک فی الصلوۃ لایکون حدثا سواء غلبہ النوم او تعمدا فی ظاھر الروایۃ وروی عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی انہ قال سألت اباحنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النوم فی الصلوۃ فقال لاینقض الوضوء ولاادری سألتہ عن العمد او عن الغلبۃ وعندی انہ ان نام متعمدا انتقض وضوؤہ[1]، قال فی البدائع وجہ روایۃ ابی یوسف ان القیاس فی النوم حالۃ القیام و الرکوع و السجود ان یکون حدثا لکونہ سببا لوجود الحدث الا انا ترکنا القیاس لضرورۃ التہجد نظرا للمجتہدین و ذلک عند الغلبۃ دون

مطلق کے بارے میں حکم کے منافی نہیں جیسا کہ فتح القدیر میں افادہ فرمایا (تو ہو سکتا ہے کہ امام ابو یوسف سے دونوں روایت ہو، خاص سجدہ میں قصدًا سونا ناقض ہے اور یہ بھی کہ اندرونِ نماز کسی بھی رکن میں سونا ناقض ہے ۱۲م) یہی وجہ ہے کہ تحفہ اور بدائع میں ذکر کیا ہے کہ "اندرونِ نماز کروٹ لیٹنے اور سرین پر ٹیک دے کر لیٹنے کے علاوہ حالت میں سونا حدث نہیں خواہ نیند کے غلبہ سے سو گیا ہو یا قصدًا سویا ہو ۔۔ ظاہر الروایہ میں یہی ہے ۔۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی سے روایت ہے انھوں نے فرمایا میں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے اندرونِ نماز نیند کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا ناقضِ وضو نہیں ۔ میں نہیں جانتا کہ ان سے میں نے قصدًا سونے کے بارے میں پوچھا تھا یا نیند کے غلبہ سے سونے کے بارے میں پوچھا تھا۔ اور میرے نزدیک یہ حکم ہے کہ اگر قصدًا سویا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا ۔۔ بدائع میں کہا کہ روایتِ امام ابو یوسف کی وجہ یہ ہے کہ قیام، رکوع اور سجود کی حالت میں سونا قیاس کی رُو سے حدث ہے اس لئے کہ یہ وجودِ حدث کا سبب ہے لیکن ہم نے تہجد گزاروں کا لحاظ کرتے ہوئے ضرورتِ تہجد کے باعث قیاس ترک کر دیا اور یہ ضرورت غلبۂ نوم ہی کی صورت میں ہے قصدًا

---

[1] بدائع الصنائع کتاب الطہارۃ فصل واما بیان ماینقض الوضوء دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۲۵۲

التعمد[1] اھ۔ قال فی الحلیۃ بعد نقلہ ھذا یفید اطلاقہ انہ ینتقض عند ابی یوسف بالنوم راکعا اذا تعمدہ[2] اھ ای وکذا قائما۔

اقول ف۱ انما الاطلاق فی تحفۃ الفقہاء اما فی البدائع فتنصیص صریح لقولہ ان القیاس فی النوم حالۃ القیام والرکوع الخ فافاد ان ابا یوسف عمل فی جمیعہا بالقیاس عند العمد والعالم ربما یسأل عن صورۃ خاصۃ فیجیب فتاتی الروایۃ عنہ مقیدۃ بصورۃ السؤال مع ان الحکم مطلق عندہ عرف ھذا من مارس الفقہ وعن ف۲ ھذا قلنا ان المطلق یحمل علی اطلاقہ وان اتحد الحکم والحادثۃ ما لم تدع الی التقیید ضرورۃ۔

سونے میں نہیں اھ ۔۔۔ حلیہ میں اسے نقل کرنے کے بعد کہا: اس کے اطلاق سے یہی مستفاد ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک قصداً رکوع کی حالت میں سونے سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا اھ مقصد یہ ہے کہ یوں ہی قیام میں بھی۔

اقول اطلاق صرف تحفۃ الفقہاء میں ہے ۔ بدائع میں تو صاف تصریح ہے کہ قیام، رکوع اور سجود کی حالت میں سونا قیاس کی رُو سے حدث ہے جس سے یہ افادہ فرمایا کہ امام ابو یوسف قصد کی صورت میں تمام ہی حالتوں میں قیاس پر عامل ہیں۔ اور بارہا ایسا ہوتا ہے کہ عالم سے کوئی خاص صورت پوچھی جاتی ہے وہ اس کے بارے میں جواب دے دیتا ہے تو اس کے حوالے سے روایت صورت سوال کے ساتھ مقید ہو کر نقل ہوتی ہے حالاں کہ اس کے نزدیک حکم مطلق ہوتا ہے۔ فقہ کی ممارست اور مشغولیت والا اس سے اچھی طرح آشنا ہے ۔۔۔ اسی لئے ہم اس کے قائل ہیں کہ مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہوگا اگرچہ حکم اور معاملہ ایک ہی ہو، جب تک تقیید کی جانب کوئی ضرورت داعی نہ ہو۔

ف۱: تطفل علی الحلیۃ۔

ف۲: المطلق یحمل علی اطلاقہ وان اتحد الحکم والحادثۃ الا بضرورۃ۔

---

[1] بدائع الصنائع کتاب الطہارۃ فصل واما بیان ما ینقض الوضوء الخ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۲۵۲

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

ثم القياس الذي ذكر في البدائع لرواية ابي يوسف وقد ذكره في الهداية والتبيين ايضا في مسألة الاغماء فالجواب عنه انا نمنع كون القياس فيها ذلك بل القياس ايضا عدم النقض لعدم كمال الاسترخاء كما افاده في الفتح۔

اب رہا وہ قیاس جو بدائع میں امام ابویوسف کی روایت سے متعلق پیش کیا ہے اور اسے ہدایہ وتبیین میں بھی بیہوشی کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ اس بارے میں قیاس نقض وضو ہے بلکہ قیاس بھی یہی ہے کہ وضو نہ ٹوٹے اس لئے کہ پورے اعضا ڈھیلے نہ ہوں گے ــــ جیسا کہ فتح القدیر میں اس کا افادہ کیا ہے۔

وثانيًا اطلاق رواية ابي يوسف لاينافي حمل كلام قاضي خان في السجود عليها لان ائمة الترجيح كما يختارون احد القولين كذلك ربما يفصلون فيختارون قولا في صورة واخر في اخرى فيكون المعنى ان ما في الخانية مشى في صورة السجود على رواية ابي يوسف واي عتب فيه۔

ثانیًا اگرچہ امام ابویوسف کی روایت مطلق ہے۔ اس میں خاص حالتِ سجدہ کی قید نہیں۔ اور قاضی کا کلام خاص حالتِ سجدہ سے متعلق ہے لیکن اس کلام کو اس روایت پر محمول کیا گیا تو یہ اس کے اطلاق کے منافی نہیں۔ اس لئے کہ ائمہ ترجیح جیسے دو قولوں میں سے ایک کو اختیار کرتے ہیں ویسے ہی بعض اوقات صورتوں کی تفصیل کرکے ایک صورت میں ایک قول کو اور دوسری صورت میں دوسرے قول کو اختیار کرتے ہیں ــــ تو (البحرالرائق میں کلامِ خانیہ کو روایتِ مذکورہ پر محمول کرنے کا) معنی یہ ہوا کہ خانیہ میں جو حکم مذکور ہے وہ صورتِ سجدہ میں امام ابویوسف کی روایت پر جاری ہے۔ اس پر کسی عتاب کا کیا موقع ہے!

ثم اعترض هذا الحمل العلامة

پھر اس حمل پر علامہ شیخ اسمٰعیل نے

ف: معروضة ثالثة على العلامة ش۔

الشیخ اسمٰعیل فی شرح الدرر بانہ لایلزم من فساد الصلٰوۃ انتقاض الوضوء لما فی السراج لوقرأ او رکع وسجد وھو نائم تفسد صلٰوتہ لانہ زاد رکعۃ کاملۃ لایعتد بھا ولا ینتقض وضوؤہ اھ ولم یحکم فی الخانیۃ علی الوضوء بالنقض و الظاھر انہ فی البحر غفل عن ذلک فتدبرہ اھ۔

نے شرح درر میں اعتراض کیا ہے کہ نماز فاسد ہونے سے وضو ٹوٹنا لازم نہیں آتا کیونکہ شرح وہاج میں ہے کہ اگر سونے کی حالت میں قرات کی اور رکوع وسجدہ کیا تو نماز فاسد ہوجائے گی اس لئے کہ کامل ایک رکعت ایسی زیادہ کردی جو قابلِ شمار نہیں ۔ اور وضو نہیں ٹوٹے گا اھ (علامہ شامی نے منحہ میں اسے نقل کرکے لکھا ۱۲م) اور خانیہ میں وضو سے متعلق ناقض ہونے کا حکم نہیں کیا ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ البحرالرائق میں اس نکتے سے غفلت ہوگئی ہے تو اس میں تدبر کرو اھ۔

(حاصل اعتراض یہ کہ روایت امام ابو یوسف میں قصداً سونے سے "وضو ٹوٹنے" کا ذکر ہے اور کلام خانیہ میں سجدہ کے اندر قصداً سونے سے "فسادِ نماز" مذکور ہے، ہوسکتا ہے کہ نماز فاسد ہو اور وضو نہ ٹوٹے تو کلامِ خانیہ کا روایتِ مذکورہ پر حمل کیسے درست ہوگا؟ ۱۲م)

اقول اولاً رحم اللّٰہ العلامۃ الفاضل والسید الناقل الشیئ یبتنی علی ملزومہ لا لازمہ لجواز عموم اللازم فلا یقضی بوجود الملزوم ولا شک ان نقض الوضوء یستلزم فساد الصلٰوۃ عند التعمد لکونہ حینئذ تعمد حدث وھو مفسد قطعا۔

اقول اولاً علامہ فاضل اور سید ناقل پر خدا کی رحمت ہو ___ شیئ اپنے ملزوم پر مبنی ہوتی ہے لازم پر نہیں، اس لئے کہ ممکن ہے لازم اعم ہو تو اس کے وجود سے ملزوم کا حکم نہیں ہوسکتا اور اس میں شک نہیں کہ قصداً وضو توڑنے کو فسادِ نماز لازم ہے اس لئے کہ یہ عمداً حدث کو عمل میں لانا ہے جو قطعاً مفسدِ نماز ہے (نقضِ وضو بالعمد ملزوم

ف: تطفل علی الشیخ اسمٰعیل شارح الدرر والعلامۃ ش۔

لہ منحۃ الخالق علی البحرالرائق بحوالہ شرح الشیخ اسمٰعیل کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۹

ہے فسادِ نماز لازم، لہٰذا جب بھی اول ہوگا ثانی ضرور ہوگا اور ثانی کا اول پر حمل اس لحاظ سے بجا ہے اور برعکس صورت نہ یہاں ہے نہ ہوسکتی ہے ۱۲م)

ثانیًا ف۱ الکلام فی فساد الصلٰوۃ لاجل تعمد النوم وما ذکر من الصورۃ فالفساد فیھا لیس لہ بل لزیادۃ رکعۃ تامۃ وحمل کلام الخانیۃ علی روایۃ الامام الثانی لایستلزم ان لاتفسد صلٰوۃ بشیئ قط ما لم ینتقض الوضوء فالبحر عقول لاغفول ھذا۔

ثانیًا کلام اس میں ہے کہ قصدًا سونے سے نماز فاسد ہوجائے گی اور جو صورت ذکر کی ہے اس میں فسادِ نماز کا سبب یہ نہیں بلکہ کامل ایک رکعت کی زیادتی ہے ــ اور کلام خانیہ کو امام ثانی کی روایت پر محمول کرنا اسے مستلزم نہیں کہ کوئی نماز کسی شیئ سے اس وقت تک فاسد ہی نہ ہو جب تک وضو نہ ٹوٹ جائے۔ محقق بحر اسے خوب سمجھتے ہیں اس نکتے سے غافل نہیں ــ یہ ذہن نشین رہے۔

واجاب فی المنحۃ عن ھذا الاعتراض بان ما فی الخانیۃ من الفساد مبنی علی نقض الوضوء لتفریقہ بین الرکوع والسجود تأمل اھ[1]۔

اور منحۃ الخالق میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ خانیہ میں جو فساد مذکور ہے وہ نقضِ وضو پر مبنی ہے اس لئے کہ انھوں نے رکوع و سجود کے درمیان فرق رکھا ہے۔ اس میں غور کرو اھ۔

اقول ف۲ رحم اللّٰہ الفاضلین السؤال والجواب کلاھما من وراء حجاب فان الخانیۃ قد نصت علی انتقاض الوضوء بہ فی نواقضہ حیث قال کما تعمد ان تعمد

اقول دونوں فاضلوں پر خدا رحم فرمائے۔ سوال اور جواب دونوں پردوں کے پیچھے سے ہورہے ہیں ــ اس لئے کہ قاضی خان نواقضِ وضو کے بیان میں اس سے وضو ٹوٹنے کی تصریح فرماچکے ہیں۔ ان کی عبارت جیسا کہ

ف۱: تطفل اٰخر علیہما۔

ف۲: تطفل ثالث علیہما۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق بحوالہ الشرح الشیخ اسمٰعیل کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۹

36 النوم فی سجودہ تنتقض طہارتہ وتفسد صلٰوتہ ولو تعمد النوم فی قیامہ او رکوعہ لاتنتقض طہارتہ فی قولہم[1] اھ۔

والوجہ ان الفساد فی التعمد وانتقاض الوضوء متلازمان فایہما اثبت اثبت الأخر وایہما نفی نفی الأخر ولذا اقتصر فی الخانیۃ ھٰہنا اعنی فی مفسدات الصلٰوۃ علی فساد الصلاۃ وعدمہ ولم یتعرض للوضوء وثمہ ای فی نواقض الوضوء ذکرہما معا فی السجود واقتصر علی ذکر عدم النقض فی الرکوع ولم یتعرض لعدم الفساد فاتی فی کل باب بما یحتاج الیہ وکیفما کان فقد صرح باجلی تصریح ان تعمد النوم لیس مما یفسد الصلٰوۃ مطلقا وکذلک الخلاصۃ وعلیہ مشی الفتح والحلیۃ وعنہ تکلم البحر **اقول** وھو قضیۃ اطلاق المتون قاطبۃ فانہم یذکرون

گزری اس طرح ہے: "اگر سجدے میں قصدًا سویا تو اس کی طہارت ٹوٹ جائے گی اور نماز بھی فاسد ہوجائے گی اور اگر قیام یا رکوع میں قصدًا سویا تو حضرات ائمہ کے قول پر اس کی طہارت نہ جائے گی" اھ۔

وجہ یہ ہے کہ تعمد کی صورت میں فسادِ نماز اور وضو ٹوٹنا دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں تو ایک کے اثبات سے دوسرے کا اثبات اور ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی ہوجائیگی اسی لئے خانیہ نے یہاں یعنی مفسداتِ نماز کے بیان میں صرف نماز کے فساد وعدمِ فساد کے ذکر پر اکتفا کی اور بیانِ وضو سے تعرض نہ کیا ــــ اور وہاں یعنی نواقضِ وضو میں سجود کے تحت دونوں کو ذکر کیا اور رکوع کے تحت عدمِ نقض کے ذکر پر اکتفا کی عدمِ فساد سے تعرض نہ کیا ــــ تو ہر باب میں جس قدر حاجت تھی اس قدر بیان کردیا ــــ اور جو بھی ہو اس بات کی تو روشن تصریح فرمادی کہ قصدًا سونا مطلقًا مفسدِ نماز نہیں ــــ اسی طرح صاحبِ خلاصہ نے بھی ذکر کیا۔ اور اسی پر صاحبِ فتح القدیر اور صاحبِ حلیہ بھی چلے ــــ اور اسی سے متعلق بحر نے بھی گفتگو کی ــــ **اقول** یہی سارے متون کا بھی مقتضا ہے ــــ اس لئے کہ ارباب متون

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/۲۰

من صور الحدث الذی یمنع البناء ما اذا جن او نام فاحتلم او اغمی علیہ فیفیدون ان النوم بمفردہ لیس بحدث ولا مانع للبناء مطلقا والا لم یحتج الی ضم الاحتلام قال فی العنایۃ ثم البحر انما قال او نام فاحتلم لان النوم بانفرادہ لیس بمفسد عہ الخ[1] ثم ھم یرسلونہ ارسالا

مانع بنا حدث کی صورتوں میں سے یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ جب مجنون ہوجائے یا سوئے تو احتلام ہوجائے یا بیہوش ہوجائے (تو وضو ٹوٹ جائے گا اور نماز از سرِ نو پڑھنی ہوگی جہاں چھوڑی اس کے آگے نہیں پڑھ سکتا) اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ نیند تنہا حدث اور مطلقاً مانع بنا نہیں ورنہ نیند کے ساتھ احتلام کو ملانے کی کوئی ضرورت نہ تھی ـــ عنایہ پھر بحر میں ہے: "نام فاحتلم سوئے تو احتلام ہوجائے" کہا اس لئے کہ تنہا نیند مفسد نماز نہیں[1] پھر یہ حضرات نیند کو مطلق ذکر

عہ اعترضہ العلامۃ خیر الدین الرملی کما نقل عنہ فی المنحۃ بانہ ذکر فی التتارخانیۃ اقوالا واختلاف تصحیح فی المسألۃ وکذلک ذکر فی الجوھرۃ فی نوم المضطجع والمریض فی الصلٰوۃ اختلافا والصحیح انہ ینقض وبہ ناخذ ونقل فی التتارخانیۃ عن المحیط فی النوم مضطجعا الحال لایخلو ان غلبت عیناہ فنام ثم اضطجع فی حالۃ نومہ فھو بمنزلۃ مالو سبقہ

عہ اس پر علامہ خیر الدین رملی کا اعتراض ہے جیسا کہ علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں ان سے نقل کیا ہے کہ، تاتارخانیہ میں اس مسئلہ کے تحت چند اقوال اور اختلاف تصحیح کا ذکر ہے ـــ اسی طرح جوہرہ میں نماز کے اندر کروٹ لیٹنے والے اور بیمار کی نیند سے متعلق اختلاف کا ذکر ہے اور یہ کہ صحیح ناقض ہونا ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں ـــ اور تاتارخانیہ میں محیط کے حوالے سے کروٹ لیٹ کر سونے سے متعلق ہے کہ اگر نیند کے غلبہ کی وجہ سے اسے نیند آگئی پھر سونے ہی کی حالت میں وہ کروٹ لیٹ گیا تو یہ ایسا ہی ہے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] البحر الرائق بحوالہ العنایۃ کتاب الصلوٰۃ باب الحدث فی الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۶۲

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الحدث یتوضأ ویبنی ولو تعمد النوم فی الصلوۃ مضطجعا فانہ یتوضأ ویستقبل الصلوۃ ھکذا حکی عن مشائخنا اھ فراجع المنقول ولا تغتر بما اطلقہ ھنا اھ۔

جیسے بلا اختیار حدث ہوگیا وہ وضو کرے گا اور بنا کرے گا (نماز جہاں سے چھوٹی تھی وہیں سے پوری کرے گا) اور اگر نماز میں قصداً کروٹ لیٹا تو اسے وضو کرکے ازسرِنو پڑھنا ہے۔ ہمارے مشایخ سے ایسا ہی حکایت کیا گیا اھ تو منقول کی طرف رجوع کرو اور اس سے فریب خوردہ نہ ہو جو یہاں مطلق رکھا ہے اھ۔

اقول اولاً[1] اذا اختلف التصحیح فای اغترار فی الاقتصار علی احد القولین۔

اقول اولاً جب اختلاف تصحیح ہے تو ایک قول پر اکتفاء میں فریب خوردگی کیا؟

وثانیا[2] مسئلۃ الجوھرۃ فی انتقاض الوضوء والکلام ھنا فی فساد الصلوۃ والانتقاض لایستلزم الفساد اذا لم یکن ھناک تعمد۔

ثانیاً مسئلہ جوہرہ وضو ٹوٹنے کے بارے میں ہے اور یہاں پر فسادِ نماز کے بارے میں کلام ہے اور ٹوٹنا اس کو مستلزم نہیں کہ نماز بھی فاسد ہو جب کہ قصداً وضو توڑنے کی صورت نہ ہو۔

وثالثا فرع[3] المحیط لیس فیہ الفساد للنوم بانفرادہ بل لانضمام التعمد علی ھیأت الحدث فما ھذہ الایرادات من مثل المحقق السامی والاعتماد علیھا من العلامۃ الشامی و باللہ التوفیق ۱۲ منہ حفظہ ربہ جل وعلا۔

ثالثاً محیط کے جزئیہ میں تنہا نیند سے فسادِ نماز نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ نیند کے ساتھ ہیأت حدث کا قصداً ارتکاب بھی ہوگیا ہے۔ پھر ایسے بلند محقق سے یہ اعتراض کیسے؟ اور ان پر علامہ شامی کا اعتماد کیسا؟ وباللہ التوفیق ۱۲ منہ رضی اللہ تعالٰی عنہ (ت)

ف۱: تطفل علی العلامۃ الخیر الرملی و ش۔ ف۲: تطفل اٰخر علیھما
ف۳: تطفل ثالث علیھما۔

لہ منحۃ الخالق علی بحرالرائق کتاب الصلوۃ باب الحدث فی الصلوۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۶۷

سکوتھم قاطبۃ عن عد تعمد النوم فی المفسدات دلیل علی ذلک لاسیما المتأخرین الذین جنحوا نحو الاستیعاب مھما حضر کالدر المختار ومراقی الفلاح نعم یفسد اذا تعمدہ علی ھیأۃ یکون بھا حدثا وھم قد ذکروا فی المفسدات تعمد الحدث فقد ترجح ما جزم بہ ھؤلاء الجبلۃ علی ما فی جامع الفقہ ان النوم فی الرکوع والسجود لا ینقض الوضوء ولو تعمدہ ولکن تفسد صلوتہ کما نقلہ فی البحر[1] عن شرح منظومۃ ابن وھبان واعتمدہ ش۔

جئنا علی ما استدرک بہ ش علی العلامۃ العلائی قال فی الدر یتعین الاستیناف لجنون او حدث عمدا او احتلام بنوم[2] الخ قال الشامی افاد ان النوم بنفسہ غیر مفسد لکن ھذا اذا کان غیر عمد لما فی حاشیۃ

دونوں ہی اس میں شامل ہوتے ہیں ۔۔۔ اسی طرح تعمدِ نوم کو مفسداتِ نماز میں شمار کرانے سے ان تمام اہل متون کا سکوت بھی اس پر دلیل ہے خصوصاً متأخرین کا سکوت جن کا میلان اس طرف ہوتا ہے کہ جتنی صورتیں بھی مستحضر ہوں سب کا استیعاب اور احاطہ کرلیں جیسے درمختار اور مراقی الفلاح ۔ ہاں نیند مفسد اس وقت ہے جب ایسی ہیأت پر قصداً سوئے جس پر سونا حدث ہے ۔ اور مفسداتِ نماز میں تعمدِ حدث مذکور ہے ۔ تو ترجیح اسی کو ملی جس پر ان بزرگوں کا جزم ہے جیسا کہ جامع الفقہ میں ہے، رکوع و سجود میں سونا ناقضِ وضو نہیں اگرچہ قصداً سوئے لیکن اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جیسا کہ اسے بحر میں منظومہ ابن وہبان کی شرح سے نقل کیا ہے اور علامہ شامی نے اس پر اعتماد کیا ہے ۔

اب ہم اس پر آئے جو علامہ شامی نے علامہ علائی پر استدراک کیا ہے ۔۔۔ درمختار میں فرمایا: از سرِ نو پڑھنا متعین ہے جنون کے باعث یا قصداً حدث کی وجہ سے یا نیند میں احتلام کے سبب الخ ۔۔۔ اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں، افادہ ہوا کہ نیند کچھ مفسد نہیں ۔۔۔ لیکن یہ اس وقت ہے جب نیند بلا قصد ہو اس لئے کہ حاشیہ

---

[1] البحر الرائق بحوالہ جامع الفقہ کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۸

[2] الدر المختار " باب الاستخلاف مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۸۶

نوح افندی النوم اما عمدا او لا فالاول ینقض الوضوء ویمنع البناء والثانی قسمان ما لا ینقض ولا یمنع البناء کالنوم قائما او راکعا او ساجدا وما ینقض الوضوء ولا یمنع البناء کالمریض اذا صلی مضطجعا فنام ینتقض وضوؤہ علی الصحیح ولہ البناء فغیر العمد لا یمنع البناء اتفاقا سواء نقض الوضوء او لا بخلاف العمد[1] اھ ملخصا۔

اقول ھذا[ف] ناطق بملء فیہ انہ ماش علی الروایۃ عن ابی یوسف الاتری انہ جعل نوم العمد مطلقا ناقض الوضوء وھذا خلاف ظاھر الروایۃ المعتمدۃ المختارۃ کما قدم المحشی والشارح وقدمنا نقلہ مع تصحیح المحیط فما کان للعلامۃ ان یعتمد ھذا ھھنا ولکن سبحٰن من لا ینسی۔

علامہ نوح آفندی میں ہے: سونا یا تو قصداً ہوگا یا بلا قصد۔ اول ناقضِ وضو اور مانع بناء ہے۔ ثانی کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو نہ ناقضِ وضو ہے نہ مانع بناء، جیسے قیام یا رکوع یا سجود کی حالت میں سونا۔ دوسری وہ جو ناقضِ وضو ہے مانع بناء نہیں ہے، جیسے مریض کروٹ لیٹ کر نماز پڑھتے ہوئے سوجائے تو صحیح قول پر اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اور وہ بناء کرسکے گا (نماز جہاں سے رہ گئی تھی وہیں سے پوری کرلے گا) تو بلا قصد سونا بناء سے بالاتفاق مانع نہیں خواہ وضو ٹوٹ جائے یا نہ ٹوٹے، بخلاف قصداً سونے کے اھ ملخصاً۔

اقول یہ عبارت بآوازِ بلند ناطق ہے کہ ان کی مشی امام ابو یوسف کی روایت پر ہے۔ دیکھئے انہوں نے قصداً سونے کو مطلقاً ناقضِ وضو قرار دیا ہے۔ اور یہ معتمد مختار ظاہر الروایہ کے خلاف ہے جیسا کہ محشی وشارح نے پہلے بیان کیا اور ہم اسے محیط کی تصحیح کے ساتھ نقل کرچکے — تو علامہ شامی کو یہاں آکر اس پر اعتماد نہ کرنا تھا لیکن پاکی ہے اسی کے لئے جسے نسیان نہیں۔

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

[1] رد المحتار کتاب الصلوٰۃ باب الاستخلاف دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۰۶

الرابعة[ف] مسألة التنور مذكورة في الخانية وهي الاصل وعنها نقل في خزانة المفتين والهندية و اياها تبع في الخلاصة والخلاصة في البزازية وعن الخلاصة اثر في البحر۔

قال الامام قاضی خان رحمه الله تعالٰی ان نام علی رأس التنور و هو جالس قد ادلی رجلیه کان حدثا لان ذلك سبب لاستر خاء المفاصل[۱] اھ۔

وقد قدمنا انها لا تلتئم علی الضابطة المؤیدة بالحدیث والقیاس الصحیح

قلت ولم ار لها ماشدها به الاشیأ ابداہ المحقق فی الفتح توجیها لمسألة مخالفة لظاهر الروایة واختیار الجمهور و هی مسألة المستند الی مالو ازیل سقط حیث قال ظاهر المذهب عن ابی حنیفة عدم النقض بهذا الاستناد مادامت المقعدة مستمسکة للامن من الخروج و الانتقاض

افادۂ رابعہ: مسئلہ تنور خانیہ میں مذکور ہے، خانیہ ہی اصل ہے اسی سے خزانۃ المفتین اور ہندیہ میں نقل ہے۔ اسی کی پیروی خلاصہ میں ہے اور خلاصہ کی پیروی بزازیہ میں ہے اور خلاصہ ہی سے البحرالرائق میں نقل کیا ہے۔

امام قاضی خاں رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا: اگر تنور کے کنارے بیٹھا اس میں پاؤں لٹکائے سو گیا تو وضو جاتا رہے گا اس لئے کہ یہ جوڑوں کے ڈھیلے پڑجانے کا سبب ہوتا ہے اھ۔

اور ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ یہ مسئلہ حدیث اور قیاس صحیح سے تائید یافتہ ضابطے کے برخلاف ہے

قلت اس کی موافقت میں مجھے کوئی ایسی بات نہ ملی جس سے اس کو تقویت دے سکوں مگر ایک بات جو حضرت محقق نے فتح القدیر میں ظاہر الروایہ اور اختیار جمہور کے مخالف ایک مسئلہ کی توجیہ میں پیش کی ہے وہ مسئلہ اس کی نیند سے متعلق ہے جو ایسی چیز کی طرف ٹیک لگائے ہوئے ہے کہ اگر وہ ہٹادی جائے تو گر جائے۔ وہ لکھتے ہیں: امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول ظاہر مذہب یہی ہے کہ اس ٹیک لگانے سے وضو نہ ٹوٹے گا جب تک مقعد

ف: تحقیق مسألة النوم علی رأس التنور۔

---

[۱] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/۲۰

مختار الطحاوی واختارہ المصنف والقدوری لان مناط النقض الحدث لاعین النوم فلما خفی بالنوم ادیر الحکم علی ما ینتهض مظنۃ لہ، ولذا لم ینقض نوم القائم والراکع والساجد ونقض فی المضطجع لان المظنۃ منہ ما یتحقق معہ الاسترخاء علی الکمال وھو فی المضطجع لا فیها وقد وجد فی ھذا النوع من الاستناد اذ لا یمسکہ الا السند وتمکن المقعدۃ مع غایۃ الاسترخاء لا یمنع الخروج اذ قد یکون الدافع قویا خصوصا فی زماننا لکثرۃ الاکل فلا یمنعہ الا امسکۃ الیقظۃ اھ[1] واقرہ الحلبی فی الغنیۃ۔

بھی ہوتی ہے اس لئے کہ خروج ریح سے بے خوفی ہوگی ۔ اور اس سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم امام طحاوی کا مختار ہے اسی کو مصنف اور امام قدوری نے اختیار کیا اس لئے کہ وضو ٹوٹنے کا مدار حدث پر ہے خود نیند پر نہیں چونکہ نیند کی وجہ سے حدث مخفی رہ جاتا ہے اس لئے حکم کا مدار اس پر رکھا گیا جو وجود حدث کے گمان غالب کا موقع بن سکے۔ اسی لئے قیام، رکوع اور سجود والے کی نیند ناقض نہیں اور کروٹ لیٹنے والے کی نیند ناقض ہے۔ اس لئے کہ گمان حدث کا محل وہ نیند ہے جس کے ساتھ استرخاء کامل طور پر متحقق ہو اور یہ کروٹ لیٹنے والے کی نیند میں ہوتا ہے، ان سب میں نہیں ہوتا ۔ اور یہ استرخاء اس طرح ٹیک لگانے کی صورت میں بھی موجود ہے اس لئے کہ صرف ٹیک نے اس کو روک رکھا ہے اور کامل استرخاء ہوتے ہوئے مقعد کا مستقر ہونا خروج ریح سے مانع نہیں اس لئے کہ بعض اوقات دافع قوی ہوتا ہے خصوصاً ہمارے زمانے میں، کیوں کہ کھانا زیادہ کھایا کرتے ہیں تو اس کے لئے مانع صرف بیداری کی بندش ہی ہوگی اھ ۔ اس کلام کو حلبی نے بھی غنیہ میں برقرار رکھا۔

اقول وقولہ لا یمنعہ الا امسکۃ الیقظۃ ای عند وجود

اقول ان کے قول "اس کے لئے مانع صرف بیداری کی بندش ہی ہوگی" کا معنی یہ ہے

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۴۳

نهاية الاستر خاء بخلاف القائم والراكع والساجد على هيأة السنة فلا يرد ان هذا التقرير يوجب النقض بالنوم مطلقاً وهو خلاف ما اجمعنا عليه۔

لکنی **اقول** کمال الاستر خاء[1] مظنة الخروج وتمکن المقعدة مظنة منعه فيتعارضان ولا يثبت النقض بالشك ولا نسلم ان قوة الدافع بحيث لا يقاومه التمكن يبلغ من الكثرة ما يعد به غالبا ولا مظنة الا بالغلبة وكيف ما كان فمخالفته للمذهب و لجمهور اهل الاختيار علم كان على تقاعده عن الحجية۔

بل **اقول** وبالله التوفيق مسألة التنور لا يلتئم[2] على هذا ايضا لان تحقيق هذا القول على ما الهمني ذو الطول ان الحالات ثلث وذلك ان نفس وجود الاستر خاء لازم للنوم مطلقا ثم يبقى معه بعض الاستمساك

کمال استر خاء کی صورت میں مانع صرف یہی ہوگی بخلاف اس کے جو قیام یا رکوع یا سنت طریقہ پر سجدہ کی حالت میں ہو تو یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ اس تقریر پر تو مطلقاً ہر نیند ناقض وضو ہوگی۔ اور یہ ہمارے اجماع کے برخلاف ہے۔

لیکن میں کہتا ہوں کمال استر خا گمانِ خروج کی جگہ ہے اور مقعد کا استقرار منع خروج کے گمان کی جگہ ہے اس لئے دونوں میں تعارض ہوگا اور شک سے نقض کا ثبوت نہ ہوگا۔ اور یہ ہمیں تسلیم نہیں کہ دافع کی اتنی قوت کہ استقرار اس کی مقاومت نہ کر سکے کثرت کی اس حد کو پہنچ گئی ہے کہ اس کو غالب واکثر شمار کر لیا جائے اور چاہئے گمان کا ثبوت غالب واکثر ہونے ہی سے ہوتا ہے — اور جو بھی ہو مذہب اور جمہور اہلِ ترجیح کے مخالف ہونا ہی اس بات کی کافی علامت ہے کہ وہ حجت بننے کے قابل نہیں۔

بلکہ میں کہتا ہوں اور توفیق خدا ہی کی طرف سے ہے — تنور کا مسئلہ اس سے بھی موافقت نہیں رکھتا — اس لئے کہ اس قول کی تحقیق — جیسا کہ رب کریم نے میرے دل میں القا کی — یہ ہے کہ تین حالتیں ہوتی ہیں وہ یوں کہ نفسِ استر خاء تو نیند کے لئے مطلقاً لازم ہے۔ پھر استر خاء کے ساتھ کچھ بندش باقی رہتی ہے

---

[1] تطفل على الفتح [2] تحقيق مناط النقض بالنوم على مختار الهداية۔

ما لم يستغرق فاما غالبا كالنوم قائما او راكعا او على هيأة السنة ساجدا فان بقاءه على تلك الهيآت دليل واضح على غلبة الاستمساك او مغلوبا كالنوم قاعدا او راكبا و ينتفي اصلا في صورة الاضطجاع و الاسترخاء و نحوهما فالاول لا ينقض مطلقا والثالث ينقض من دون فصل ومنه المتكئ الى ما لو ازيل سقط لان عدم سقوطه ليس لبقاء شيء من المسكة فيه بل للمسند كميت يستند الى شيء والثاني يفصل فيه فان كان متمكن المقعدة لم ينقض لان التمكن يعارض غلبة الاسترخاء والا نقض و النوم على رأس التنور جالسا متمكنا مدليا من القسم الثاني قطعا دون الثالث اذ لو انتفى التماسك لسقط بل كون الجلوس على رأس وطيس حام ربما يوجب تيقظ القلب اكثر مما لو كان حيث لا مخافة في السقوط فيكون التمكن مانعا للنقض وهو الموافق للضابطة۔

ولكن هيبة تلك الكتب الكبار كانت تقعد في عن الاجتراء على انكار هذا الفرع حتى رأيت الامام ابن امير الحاج الحلبي رحمه الله تعالى اورده في

جب تک کہ استغراق نہ ہو، اب یہ بندش یا تو غالب ہوتی ہے جیسے قیام یا رکوع یا سنت طریقہ پر سجدہ کی حالتوں میں سونا کیونکہ سونے والے کا ان حالتوں پر برقرار رہنا اس بات کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ بندش غالب ہے — یا یہ بندش مغلوب ہوتی ہے جیسے بیٹھے ہوئے یا سوار ہونے کی حالت میں سونا۔ اور کروٹ لیٹنے، چت لیٹنے اور ان دونوں جیسی صورتوں میں بندش بالکل ہی ختم ہو جاتی ہے — پہلی صورت مطلقاً ناقض نہیں، اور تیسری صورت بغیر کسی تفصیل کے ناقض ہے اور اسی قسم میں وہ شخص داخل ہے جو کسی ایسی چیز سے ٹیک لگائے ہوئے ہو کہ اگر اس کو زائل کیا جائے تو وہ گر پڑے، کیونکہ اس کا نہ گرنا بندش کے باقی رہ جانے کے باعث نہیں بلکہ محض ٹیک کی وجہ سے ہے جیسے مردے کو سہارے سے کھڑا کر دیا جائے۔ اور دوسری صورت میں تفصیل ہے اگر مقعد کو پوری طرح جماؤ حاصل ہے تو ناقض نہیں اس لئے کہ استقرار غلبۂ استرخاء کے معارض ہے۔ اور ایسا نہ ہو تو ناقض ہے۔ اور تنور کے کنارے بیٹھ کر اس میں پیر لٹکائے استقرار مقعد کے ساتھ سونا قطعاً قسم دوم سے ہے قسم سوم سے نہیں اس لئے کہ بندش اگر ختم ہو جاتی تو گر جاتا بلکہ گرم تنور کے سرے پر بیٹھنا ایسی جگہ سے زیادہ بیدار قلبی کا موجب ہے جہاں گرنے کا اندیشہ نہ ہو تو یہاں استقرار نقض وضو سے مانع ہوگا۔ یہی ضابطہ کے مطابق ہے۔

لیکن ان بڑی بڑی کتابوں کی ہیبت اس جزئیہ کے انکار کی جسارت سے مجھے روکتی تھی یہاں تک کہ میں نے امام ابن امیر الحاج حلبی رحمہ اللہ تعالٰی کو دیکھا کہ حلیہ میں یہ جزئیہ خانیہ سے نقل کیا

الحلیۃ عن الخانیۃ ثم قال وھو غیر ظاھر بل الاشبہ عدم النقض لان مظنۃ الحدث من النوم ما یتحقق معہ الاسترخاء علی وجہ الکمال والظاھر عدم وجود ذلک والا لسقط لفرض عدم المانع من استناد او غیرہ[1] اھ ومع ذلک احببت ان یجدد الوضوء ان وقع ذلک لانہا صورۃ نادرۃ فلا علینا ان نعمل فیہا بالاحتیاط بمعنی الخروج عن العھدۃ بیقین وان کان حقیقۃ الاحتیاط ھو العمل باقوی الدلیلین۔

ثم الذی سبق منہ الی ذھن الحلیۃ ان سبب الاسترخاء نفس الادلاء حیث قال فالقیاس علی ھذا یفید انہ لو رکب علی اکاف علی الدابۃ فادلی رجلیہ من الجانبین کما یفعلہ بعضہم انہ ینقض وھو غیر ظاھر[2] الخ۔

قلت ھکذا فی نسختی وھی سقیمۃ جدا والظاھر فادلی رجلیہ من احد الجانبین لان ھذا

پھر لکھا: "یہ غیر ظاہر ہے بلکہ اشبہ ناقض نہ ہونا ہے اس لئے کہ مظنۂ حدث (گمان حدث کا محل) وہ نیند ہے جس کے ساتھ استرخاء کامل طور پر متحقق ہو۔ اور ظاہر یہ ہے کہ ایسا استرخا متحقق نہ ہوگا ورنہ گر جائے گا کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ ٹیک لگانا یا اس طرح کا اور کوئی مانع نہیں ہے۔" اھ۔ اس کے باوجود میں نے پسند یہ کیا کہ اگر یہ صورت واقع ہو جائے تو تجدید وضو کرلے کیونکہ یہ ایک نادر صورت ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ ہم احتیاط پر عمل کرلیں احتیاط کا معنی یہ کہ یقینی طور پر عہدہ برآ ہو جائیں اگرچہ حقیقت احتیاط یہی ہے کہ قوی تر دلیل پر عمل ہو۔

پھر اس جزئیہ سے صاحب حلیہ کا ذہن اس طرف گیا کہ استرخا کا سبب خود پاؤں لٹکانا ہے اس طرح کہ وہ فرماتے ہیں: "اس پر قیاس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر کسی جانور کے پالان پر سوار ہو کر دونوں جانب سے دونوں پاؤں لٹکا لئے، جیسا کہ بعض لوگ کرتے ہیں تو وضو ٹوٹ جائے اور یہ غیر ظاہر ہے" الخ۔

قلت میرے نسخۂ حلیہ میں اسی طرح ہے اور یہ نسخہ بہت سقیم ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ عبارت اس طرح ہوگی، فادلی رجلیہ من احد

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " " " " "

هوالذی یفعله البعض دون العامة وهو المشابه للادلاء فی التنور فسقط لفظ احد من قلم الناسخ۔

اقول لکن یرد علیه، ف۱ ان الادلاء ان کان سببه فالادلاء من الجانبین اولٰی لزیادة انفراج یحصل به فی المقعدة مع ان المصرح به فی الخانیة نفسها والکتب قاطبة انه ان نام علی ظهر الدابة فی سرج او اکاف لاینتقض وضوؤه لعدم استرخاء المفاصل[1] اھ۔

وثانیا ف۲ قد قال فی الخلاصة وغیرها ان نام متربعا لاینتقض الوضوء وکذا لو نام متورکا وهو ان یبسط قدمیه عن جانب ویلصق الیتیه بالارض[2] اھ۔

فلا یدخل الادلاء المذکور

الجانبین۔ ایک جانب سے اپنے دونوں پاؤں لٹکالے۔ اس لئے کہ اکثر کے برخلاف بعض لوگ اسی طرح کرتے ہیں اور یہی تنور میں پاؤں لٹکانے کے مشابہ بھی ہے تو کاتب کے قلم سے لفظ "احد" چھوٹ گیا ہے۔

اقول لیکن اس پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں، اول اگر استرخا کا سبب پاؤں لٹکانا ہے تو دونوں جانب سے پاؤں لٹکانا بدرجۂ اولٰی اس کا سبب ہوگا اس لئے کہ اس سے مقعد کو زیادہ کشادگی مل جاتی ہے باوجودیکہ خود خانیہ میں اور تمام کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے کہ اگر جانور کی پشت پر زین یا پالان میں سوگیا تو وضو نہ ٹوٹے گا اس لئے کہ استرخائے مفاصل نہ ہوگا (جوڑ ڈھیلے نہ پڑیں گے) اھ۔

دوم خلاصہ وغیرہا میں ہے اگر چارزانو بیٹھ کر سوگیا تو وضو نہ ٹوٹے گا اسی طرح اگر بطور تورک بیٹھ کر سوگیا۔ تورک کی صورت یہ ہے کہ دونوں پاؤں ایک طرف کو پھیلا دے اور سرینوں کو زمین سے ملادے اھ۔

تو کیا تنور میں پاؤں لٹکانے کی مذکورہ صورت

ف۱: تطفل علی الحلیۃ

ف۲: تطفل اٰخر علیہا

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فی النوم نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۰

[2] خلاصۃ الفتاوٰی " الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۹

فی ھذا التفسیر بل ھو امکن للمقعدۃ من بسط القدمین علی محل مستو کما لا یخفی۔

اس صورت میں داخل نہ ہوگی بلکہ اس میں مقعد کو زیادہ قرار ہوگا بہ نسبت اس کے کہ دونوں پاؤں کسی ہموار جگہ پھیلائے جائیں۔ جیسا کہ واضح ہے۔

بل الوجہ عندی ان المراد تنور حار فیہ شیئ من الجمرات او بقیۃ من حرارۃ الایقاد کما اومأت الیہ فان الحر یوجب الارخاء ولذا عبروا بالتنور دون الکرسی مع کون الجلوس علی التنور بھذا الوجہ فی غایۃ الندور وعلی الکرسی معھود مشھور واللہ تعالٰی اعلم۔

بلکہ میرے نزدیک وجہ یہ ہے کہ مراد ایسا گرم تنور ہے جس میں کچھ انگارے ہیں یا بھڑکانے سے جو گرمی پیدا ہوئی تھی کچھ باقی رہ گئی ہے جیسا کہ میں نے اس کی طرف اشارہ کیا اس لئے کہ گرمی اعضا میں ڈھیلاپن لانے کا سبب ہوتی ہے اسی لئے تنور سے تعبیر کی گئی ہے کرسی سے تعبیر نہ ہوئی باوجودیکہ تنور پر اس انداز سے بیٹھنا انتہائی نادر ہے اور کرسی پر بیٹھنا معہود ومشہور ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم

الخامسۃ النوم[ف۱] لیس بنفسہ حدثا بل لما عسی ان یخرج وعلیہ العامۃ بل حکی فی التوشیح الاتفاق علیہ وھو الحق لحدیث ان العین وکاء السہ[۱] ولذا لم ینتقض[ف۲] وضوؤہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بالنوم

افادہ خامسہ: نیند بذاتِ خود حدث نہیں بلکہ خروج ریح کا گمان غالب ہونے کی وجہ سے حدث ہے۔ اسی پر عامہ علماء ہیں بلکہ توشیح میں اس پر اجماع واتفاق کی حکایت کی ہے۔ اور یہی حق ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ آنکھ مقعد کا بندھن ہے۔ اسی لئے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وضو نیند سے نہیں

ف۱: مسئلہ نیند خود ناقض وضو نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ سوتے میں خروج ریح کا ظن غالب ہے۔
ف۲: مسئلہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو سونے سے نہ جاتا۔

---

[۱] تاریخ بغداد ترجمہ بکر بن یزید ۳۵۲۷ دار الکتاب العربی بیروت ۷/ ۹۲
سنن الدارقطنی باب فیما روی فیمن نام قاعدا الخ حدیث ۵۸۶ دار المعرفۃ بیروت ۱/ ۳۷۷

كما ثبت فی الصحيحين[1] عن ابن عباس رضی الله تعالٰی عنهما و ذلك لقوله صلی الله تعالٰی عليه وسلم ان عينی تنامان ولا ينام قلبی رواه الشيخان[2] عن ام المؤمنين رضی الله تعالٰی عنها وعد ذلك من خصائصه صلی الله تعالٰی عليه وسلم كما فی الفتح عن القنية[3]

ڈالتا جیساکہ صحیحین (بخاری ومسلم) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ثابت ہے۔ اور اس کا سبب حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "بیشک میری آنکھیں سوتی ہیں اور دل نہیں سوتا"۔ اسے شیخین (بخاری ومسلم) نے ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کیا۔ اور اسے علماء نے رسول اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے خصائص سے شمار کیا ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں قنیہ سے منقول ہے۔

قلت ای بالنسبة الی الامة والا فالانبياء جميعا كذلك عليهم الصلوٰة والسلام لحديث الصحيحين عن انس رضی الله تعالٰی عنه قال قال رسول الله صلی الله تعالٰی عليه وسلم الانبياء تنام اعينهم ولا

قلت یعنی امت کے لحاظ سے سرکار کی یہ خصوصیت ہے ورنہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا یہی وصف ہے اس لئے کہ صحیحین میں حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے "انبیاء کی آنکھیں سوتی ہیں دل نہیں

ف: انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی آنکھیں سوتی ہیں دل کبھی نہیں سوتا۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء ۱/ ۲۶ و ۳۰ وکتاب الاذان ۱/ ۱۱۹ و ابواب الوتر ۱/ ۱۳۵ قدیمی کتب خانہ کراچی
مسند احمد بن حنبل عن ابن عباس المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۲۸۳
[2] صحیح مسلم کتاب صلوٰۃ المسافرین باب صلوٰۃ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ودعائہ باللیل قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۶۰
〃 〃 〃 باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم 〃 〃 ۱/ ۲۵۴
صحیح البخاری کتاب التہجد باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ 〃 〃 ۱/ ۱۵۴
[3] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی نواقض الوضو مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۴۳

تنام قلوبہم۔[1]
فان فہم ما فی کشف الرمز[ف1]
ان مقتضی کونہ من الخصائص ان
غیرہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم
من الانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام
لیس کذلک اھ۔[2]

وھل یجوز ان یکون ذلک[ف2]
لاحد من اکابر الامۃ وراثۃ منہ صلی
اللہ تعالٰی علیہ وسلم، قال المولی
ملک العلماء بحر العلوم عبد العلی محمد
رحمہ اللہ تعالٰی فی الارکان الاربعۃ[3] ان
قال احد ان کان فی اتباع رسول اللہ
صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من بلغ رتبۃ
لا یغفل فی نومہ بقلبہ انما تغفل

سوتے۔"
تو (خصوصیت بہ نسبت امت مراد لینے سے)
وہ شبہہ دور ہوگیا جو کشف الرمز میں پیش کیا ہے کہ
اس امر کے خصائص سرکار سے ہونے کا مقتضا یہ ہے
کہ سرکار اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے علاوہ
دیگر انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کا یہ حال
نہیں اھ۔

کیا یہ ہوسکتا ہے کہ سرکار اکرم صلے اللہ
تعالٰی علیہ وسلم کی وراثت کے طور پر ان کی امت
کے اکابر میں سے کسی کو یہ وصف مل جائے؟
ملک العلماء بحر العلوم مولانا عبد العلی محمد رحمہ اللہ تعالٰی
ارکان اربعہ میں لکھتے ہیں: اگر کوئی یہ کہے کہ رسول اللہ
صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے متبعین میں سے کوئی اس
رتبہ کو پہنچ گیا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ
وسلم کی اتباع کی برکت سے نیند میں اس کا دل

ف۱: تطفل علی العلامۃ المقدسی۔

ف۲: ملک العلماء بحر العلوم مولنا عبد العلی نے فرمایا کہ اگر کہا جائے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی وراثت سے حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کو بھی یہ مرتبہ تھا کہ حضور کا وضو سونے سے نہ جاتا، آنکھیں سوتیں دل بیدار رہتا، اور اکابر اولیاء جو اس مرتبہ تک پہنچے ہوں اگرچہ حضور غوث اعظم کے مراتب تک نہیں پہنچ سکتے، تو یہ کہنا حق سے بعید نہ ہوگا اور مصنف کا حدیث سے اس کی تائید کرنا۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب المناقب باب کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۵۰۳
کنز العمال بحوالہ الدیلمی عن انس حدیث ۳۲۲۴۸ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۱۱/ ۴۰۴

[2] فتح المعین بحوالہ کشف الرمز کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۴۷

عیناہ بیمن اتباعہ صلی اللہ تعالٰی
علیہ وسلم کالشیخ الامام محی الدین
عبد القادر الجیلانی قدس سرہ وغیرہ
ممن وصل الی ھذہ الرتبۃ وان لم یصل
مرتبتہ رضی اللہ تعالٰی عنہ لم یکن قولہ
بعیدا عن الصواب فافھم[1] اھ۔

اقول لیس من الشرع حجر فی
ذلک انہ لایجوز الا للنبی والامر فیہ
وجدانی یعلمہ من یرزقہ فلا وجہ
للانکار وقد اخرج الترمذی وقال
حسن عن ابی بکرۃ رضی اللہ
تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ
صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم
یمکث ابو الدجال وامہ ثلثین عاما
لایولد لھما ولد ثم یولد لھما
غلام اعور اضر شیئ واقلہ
منفعۃ تنام عیناہ ولا ینام
قلبہ[2] الحدیث۔

وفیہ ولادۃ ابن صیاد وقول
والدیہ الیھودیین ولد لنا
غلام اعور اضر شیئ و

غافل نہ ہوتا صرف اس کی آنکھیں غافل ہوتیں،
جیسے امام محی الدین شیخ عبد القادر جیلانی قدس سرہ
اور ان کے علاوہ وہ اکابر جن کا یہ وصف رہا ہو
اگرچہ غوث اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے مرتبے تک
ان کی رسائی نہ ہو، تو یہ قول حق سے بعید نہ ہوگا؛
فافھم اھ۔

اقول شریعت سے اس بارے میں
کوئی روک نہیں کہ یہ نبی کے سوا اور کے لئے نہیں
ہوسکتا۔ یہ معاملہ وجدان کا ہے جسے یہ نصیب ہو
وہی اس سے آشنا ہوگا تو انکار کی کوئی وجہ
نہیں۔ ترمذی نے تحسین بتاتے ہوئے حضرت
ابوبکرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے انہوں
نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا
ارشاد ہے: دجال کا باپ اور اس کی ماں
تیس سال تک اس حال میں رہیں گے کہ ان کے
ہاں کوئی بچہ نہ پیدا ہوگا پھر ان کے ایک لڑکا پیدا
ہوگا جو ایک آنکھ کا ہوگا ہر چیز سے زیادہ ضرر والا
اور سب سے کم نفع والا، اس کی آنکھیں سوئیں گی
اور اس کا دل نہ سوئے گا۔ الحدیث۔

اور اسی حدیث میں ابن صیاد کے پیدا
ہونے اور اس کے یہودی ماں باپ کے یہ کہنے
کا بھی ذکر ہے کہ ہمارے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا ہے

---

[1] رسائل الارکان الرسالۃ الاولٰی فی الصلوٰۃ فصل فی الوضوء مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۸
[2] سنن الترمذی کتاب الفتن باب ماجاء فی ذکر ابن صیاد حدیث ۲۲۵۵ دار الفکر بیروت ۴/ ۱۰۹

واقله منفعة تنام عيناه ولاينام قلبه[1] وفيه قوله عن نفسه نعم تنام عيناى ولا ينام قلبى[2]

جو ایک آنکھ کانا ہے ہر چیز سے زیادہ فربہ اور سب سے کم نفع والا، اس کی آنکھیں سوتی ہیں اور اس کا دل نہیں سوتا۔ اور اس میں خود ابن صیاد کا اپنے متعلق یہ قول مذکور ہے کہ ہاں میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا۔

قال القاری قال القاضی رحمه الله تعالٰی ای لاتنقطع افکاره الفاسدة عنه عند النوم لکثرة وساوسه وتخیلاته وتواتر مایلقی الشیطان الیه کما لم یکن ینام قلب النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم من افکاره الصالحة بسبب ما تواتر علیه من الوحی والالهام[3] اھ۔

مولانا علی قاری لکھتے ہیں کہ قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا یعنی سونے کے وقت بھی اس کے فاسد خیالات کا سلسلہ اس سے منقطع نہ ہوگا کیونکہ اس کے لئے وسوسوں اور خیالات کی کثرت ہوگی متواتر و مسلسل شیطان اسے یہ سب القا کرتا رہے گا جیسے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا قلب ان کے صالح و پاکیزہ افکار سے خوابیدہ نہ ہوتا کیونکہ مسلسل ان پر وحی و الہام ہوتا رہتا اھ۔

اقول لقد تعلقت هذه الکاف علت واحسن منه قول مرقاة الصعودات هذا کان من المکر به لیتیقظ القلب فی الفجور والمفسدة لیکون ابلغ فی عقوبته بخلاف استیقاظ قلب المصطفٰی صلی الله تعالٰی

اقول یہ "جیسے" مجھ پر گراں گزر رہا ہے اس سے بہتر مرقاۃ الصعود میں امام جلال الدین سیوطی کی عبارت ہے وہ لکھتے ہیں: "یہ اس کے ساتھ خفیہ تدبیر تھی کہ فساد و فجور میں اس کا دل بیدار رہے تاکہ اس کا عقاب بھی سخت تر ہو بخلاف قلب مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی بیداری کے کہ

ف: تطفل علی الامام القاضی عیاض والعلامة علی القاری۔

---

[1] سنن الترمذی کتاب الفتن باب ماجاء فی ذکر ابن صیاد حدیث ۲۲۵۵ دارالفکر بیروت ۴/۱۰۹

[2] " " " " " " " " " " "

[3] مرقاة المفاتیح " باب قصہ ابن صیاد تحت الحدیث ۵۵۰۳ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۹/۲۲۴

3: عليه وسلم فانه في المعارف الالٰهية ومصالح لاتحصى فهو راقم لمدرجاته ومعظم لشانه[1] اھ۔

وبالجملة اذا جاز هذا للدجال ولابن صياد استدراجا لهما فلان يجوز لكبراء الامة وراثة للمصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم اولى واحرى۔

ثم رأيت العارف بالله سيدي عبد الوهاب الشعراني قدس سره الرباني نقل في المبحث الثاني والعشرين من كتاب اليواقيت والجواهر عن سيدي الشيخ محمد المغربي رحمه الله تعالى انه كان رضي الله تعالى عنه يقول ان من ادعى رؤية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما رأته الصحابة فهو كاذب وان ادعى انه يراه بقلبه حال كون القلب يقظانا فهذا لايمنع منه وذلك لان من بالغ في كمال الاستعداد وبتنظيف القلب من الرذائل المذمومة حتى من خلاف الاولى صار محبوبا للحق تعالى واذا احب الحق تعالى عبدا كان في نومه من كثرة

وُہ معارفِ الٰہیہ اور مصالح بے حد وشمار میں ہوتی وہ ان کے درجات کی بلندی اور شانِ گرامی کی عظمت کا سبب بھی اھ۔

الحاصل جب یہ بطور استدراج دجال اور ابن صیاد کے لئے ہوسکتا ہے تو مصطفےٰ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کی وراثت میں ان کی امت کے بزرگوں کے لئے بدرجۂ اولٰی ہوسکتا ہے۔

پھر میں نے دیکھا کہ عارف باللہ سیدی عبدالوہاب شعرانی قدس سرہ الربانی نے اپنی کتاب "الیواقیت والجواہر فی عقائد الاکابر" کے بائیسویں مبحث میں سیدی شیخ محمد مغربی رحمہ اللہ تعالٰی سے نقل کیا ہے کہ یہ حضرت شیخ رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے تھے کہ جو یہ دعوٰی کرے کہ اس نے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو اس طرح دیکھا ہے جیسے صحابہ کرام نے دیکھا تو وہ جھوٹا ہے۔ اور اگر یہ دعوٰی کرے کہ وُہ قلب کے بیدار ہونے کی حالت میں اپنے قلب سے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھتا ہے تو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ وہ اس لئے کہ جو شخص بُری عادات یہاں تک کہ خلافِ اَولٰی سے بھی دل کو صاف ستھرا کرکے کمال استعداد پیدا کرلے وہ حق تعالٰے کا محبوب بن جاتا ہے اور جب حق تعالٰے کسی بندے کو محبوب بنالیتا ہے تو وہ اپنی نورانیتِ قلب کی فراوانی کی

[1] مرقاۃ الصعود الٰی سنن ابی داؤد للسیوطی۔

نومانية قلبه كانه يقظان[1] الخ۔

وجہ سے خواب کی حالت میں بھی گویا بیدار ہوتا ہے الخ۔

ثم رأيت ولله الحمد ماهو اصرح قال سيدنا الشيخ الاكبر رضى الله تعالٰى عنه فى الباب الثامن والتسعين من الفتوحات المكية من شرط الولى الكامل ان لاينام له قلب بحكم الارث لرسول الله صلى الله تعالٰى عليه وسلم وذلك لان الكامل مطالب بحفظ ذاته الباطنة عن الغفلة كما يحفظ ذاته الظاهرة[2] ونقله المولى الشعرانى فى الكبريت الاحمر[3] مقرا عليه والله تعالٰى اعلم۔

پھر میں نے اس سے بھی زیادہ صریح دیکھا۔ وللہ الحمد ــــ سیدنا شیخ اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ فتوحات مکیہ کے باب ۹۸ میں لکھتے ہیں: ولی کامل کی شرط یہ ہے کہ بحکم وراثت رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم اس کا قلب نہ سوئے اس لئے کہ کامل سے اس امر کا مطالبہ ہے کہ وہ اپنی ذات باطن کو غفلت سے محفوظ رکھے جیسے اپنی ذات ظاہر کو بیداری کے ذریعہ محفوظ رکھتا ہے اھ ــــ اسے امام شعرانی نے کبریت احمر میں نقل کرکے برقرار رکھا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

ثم وقع الخلف بينهم فى سائر النواقض سوى النوم هل تكون ناقضة من الانبياء عليهم الصلٰوة والسلام ام لا۔

پھر ان حضرات کے درمیان یہ اختلاف ہوا کہ نیند کے سوا دیگر نواقض سے انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کا وضو جاتا یا نہیں؟

اقول الحق ماامكن منها

اقول مراد وہ نواقض ہیں جو حضرات

ف: مسئلہ نیند کے سوا باقی اور نواقض سے بھی انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کا وضو جاتا یا نہیں اس میں اختلاف ہے، علامہ قہستانی وغیرہ نے فرمایا انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کا وضو کسی طرح نہ جاتا اور مصنف کی تحقیق کہ نواقض حکمیہ مثل خواب وغشی سے نہ جاتا اور نواقض حقیقیہ مثل بول وغیرہ سے ان کی عظمت شان کے سبب جاتا رہتا۔

---

[1] الیواقیت والجواہر المبحث الثانی والعشرون دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۲۳۹

[2] الفتوحات المکیۃ الباب الثامن والتسعون فی معرفۃ مقام السحر دار احیاء التراث العربی بیروت ۲/ ۱۸۲

[3] الکبریت الاحمر مع الیواقیت والجواہر دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۲۲۸ و ۲۲۹

عليهم لا بجنون ف۱ او قهقهة ف۲ في الصلوٰة وما ضاهاهما مما هو محال ف۳ عليهم صلوات الله تعالٰى وسلامه عليهم ففي الدر المختار العته ف۴ لا ينقض كنوم الانبياء عليهم الصلوٰة والسلام وهل ينقض اغماؤهم وغشيهم ظاهر كلام المبسوط نعم[1] اھ واعترضه السيد علی الازهری بعبارة القهستانی لا نقض من الانبياء عليهم الصلوٰة والسلام فلا حاجة الى تخصيص النوم بعدم النقض وحينئذ يكون وضوؤهم تشريعا للامم[2] اھ.

انبیاء علیہم السلام کے لئے ممکن ہیں وہ نہیں جو ان کے لئے محال ہیں صلوات اللہ تعالٰی وسلامہ علیہم، جیسے جنون یا نماز میں قہقہہ اور اس کے مثل ــ درمختار میں ہے عتہ (جنون سے کم درجہ کا ایک دماغی خلل) کسی کے لئے ناقضِ وضو نہیں، جیسے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی نیند ناقضِ وضو نہیں۔ ان حضرات کے لئے اغماء اور بیہوشی ناقض ہے یا نہیں؟ مبسوط کا کلام اثبات میں ہے اھ ــ اس پر سید علی ازہری نے قہستانی کی یہ عبارت پیش کی: انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو کسی طرح نہ جاتا۔ اور درمختار پر اعتراض کیا کہ جب حکم عام ہے تو نیند کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور اس صورت میں ان حضرات کا وضو فرمانا امتوں کے لئے شریعت جاری کرنے اور قانون بنانے کے لئے تھا اھ۔

ف۱: مسئلہ جنون سے وضو جاتا رہتا ہے۔

ف۲: مسئلہ نماز جنازہ کے سوا اور نماز میں بالغ آدمی جاگتے میں ایسا ہنسے کہ اوروں تک ہنسی کی آواز پہنچے تو وضو بھی جاتا رہے گا۔

ف۳: مسئلہ بعض نواقضِ وضو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے لئے یوں ناقض نہیں کہ ان کا وقوع ہی ان سے محال ہے جیسے جنون یا نماز میں قہقہہ۔

ف۴: بوہرا ہوجانا یعنی دماغ میں معاذ اللہ خلل پیدا ہو ر ہے خاسد ہوجائے آدمی کبھی عاقلوں کی سی باتیں کرے کبھی پاگلوں کی سی، مگر مجنون کی طرح لوگوں کو مارتا گالیاں دیتا نہ ہو تو اس حالت کے پیدا ہونے سے وضو نہیں جاتا۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۷
[2] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار " المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۸۲
فتح المعین " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۴۷

وتبعہ ولدہ السید ابو السعود لکن استثنی الاغماء والغشی بل لیل ماعن المبسوط قال وصرح منہ ماوجدتہ بخط شیخنا (ای ابیہ) حیث قال ونوم الانبیاء لاینقض واغماؤھم و غشیھم ناقض[۱] اھ قال والحاصل ان ما ذکرہ القھستانی من تعمیم عدم النقض بالنسبۃ لما عدا الاغماء و الغشی والا یلزم ان یکون کلامہ منافیا لما سبق عن المبسوط[۲] اھ۔

ورأیتنی کتبت علیہ اقول اولا (ف۱) لاعجب فی المنافاۃ بعد اختلاف الروایات وثانیا لایظھر ولن یظھر (ف۲) وجہ اصلا یفید النقض بالغشی والاغماء لابالفضلات بل الظاھر ان الغشی والاغماء مثل النوم لان النقض بھما انما ھو حکما لما عسی ان یخرج فالظاھر عدم نقض وضوئھم صلی اللہ تعالٰی علیھم وسلم بھما مثلہ و

اس کلام پر ان کے فرزند سید ابو السعود نے بھی ان کا اتباع کیا مگر عبارت مبسوط کے پیشِ نظر اغماء اور غشی کا استثناء کیا اور فرمایا اس سے زیادہ صریح وہ ہے جو میں نے اپنے شیخ یعنی اپنے والد کی تحریر میں پایا انھوں نے لکھا ہے کہ "انبیاء کی نیند ناقض نہیں اور ان کا اغماء اور غشی ناقض ہے" اھ۔ انھوں نے کہا کہ حاصل یہ ہے کہ قہستانی نے وضو نہ جانے کا حکم جو عام بتایا ہے وہ اغماء وغشی کے ماسوا کے لئے ہے ورنہ لازم آئے گا کہ ان کا کلام مبسوط کی سابقہ عبارت کے مخالف ہو اھ۔

میں نے اس پر یہ حاشیہ لکھا ہے: اقول اولاً روایات میں اختلاف ہونے کی صورت میں اگر منافات ہو گئی تو کوئی حیرت کی بات نہیں ثانیاً کوئی ایسی وجہ ظاہر نہیں اور نہ ہرگز کبھی ظاہر ہوگی جو یہ افادہ کرے کہ فضلات سے تو وضو نہ جائے اور غشی و اغماء سے چلا جائے ــــ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ غشی اور اغماء نیند کی طرح ہیں اس لئے کہ ان دونوں سے وضو ٹوٹنے کا حکم خروجِ ریح کے گمان غالب کے باعث ہے۔ تو ظاہر یہ ہے کہ نیند کی طرح ان دونوں سے بھی حضرات انبیاء صلی اللہ تعالٰی علیہم وسلم کا وضو

ف۱: تطفل علی سید ابو السعود

ف۲: تطفل اٰخر علیہ

---

[۱] فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۴۷

[۲] " " " "

ان قیل بالنقض بمثل البول لا لانه منهم نجس حقیقۃ بل لانه نجس فی حقهم خاصة لعظم شانهم وعلو مکانهم علیهم الصلوٰۃ والسلام ابدا من رحمانهم اھ۔[1]

نہ جائے اگرچہ پیشاب جیسی چیز سے وضو جانے کا حکم کیا جائے اس وجہ سے نہیں کہ ان سے یہ حقیقۃً نجس ہے بلکہ ان کی عظمت شان اور بلندی مرتبت کی وجہ سے خاص ان کے حق میں حکماً نجس ہے ان پر ان کے رب رحمٰن کی طرف سے دائمی درود و سلام ہو اھ حاشیہ ختم۔

ثم رأیت العلامة ط نقل فی حاشیة المراقی بعد جزمه ان لا نقض من الانبیاء علیهم الصلوٰۃ والسلام (ما ینحو منحی بعض ما ذکرت حیث قال) بحث فیه بعض الحذاق بانه اذا کان الناقض الحقیقی المتحقق غیر ناقض فالحکمی المتوهم اولٰی علی ان ما فی المبسوط لیس بصریح ولو سلم فیحمل علی انه روایة اھ[2] واعتمد فی حاشیة الدر ما مشی علیه ابو السعود قال "وظاهره ان الاغماء والغشی نفسهما ناقضان لا ما لایخلوان عنه والا لکانا غیر ناقضین فی حقهم ایضا اھ"[3]

پھر میں نے دیکھا کہ علامہ طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں پہلے تو اس پر جزم کیا کہ کسی چیز سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا وضو نہ جاتا پھر کچھ ویسا ہی کلام ذکر کیا جو میں نے لکھا، وہ فرماتے ہیں: اس میں بعض ماہرین نے بحث کی ہے کہ جب ناقض حقیقی متحقق ناقض نہیں تو حکمی متوہم بدرجہ اولٰی نہ ہوگا علاوہ ازیں مبسوط کی عبارت صریح نہیں اگر مان بھی لی جائے تو اس پر محمول ہوگی کہ وہ ایک روایت ہے اھ اور انہوں نے درمختار کے حاشیہ میں اس پر اعتماد کیا ہے جس پر ابوالسعود گئے، لکھتے ہیں: "اور ظاہر یہ ہے کہ اغماء وغشی بذاتِ خود حدث ہیں اس ظن ریح کے باعث نہیں جس سے یہ دونوں خالی نہیں ہوتے ورنہ ان حضرات کے حق میں یہ دونوں بھی ناقض نہ ہوتے" اھ

اقول ھذا ان تم یصلح

اقول یہ کلام اگر تام ہو تو بعض ماہرین

ف: معروضة علی العلامة ط۔

[1] حواشی فتح المعین للامام احمد رضا قلمی فوٹو ص ۱

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح فصل ینقض الوضوء دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۹۰ و ۹۱

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۸۲

جواباعن بحث بعض الحذاق لکن الذی[1] علیہ کلمات العلماء عدھما کالنوم من النواقض الحکمیۃ وھو مفاد الھدایۃ حیث علل الاغماء بالاسترخاء ونقل العلامۃ ش عن ابن عبدالرزاق عن المواھب اللدنیۃ نبہ السبکی علی[2] ان اغماءھم علیھم الصلوۃ و السلام یخالف اغماء غیرھم و انما ھو عن غلبۃ الاوجاع للحواس الظاہرۃ دون القلب وقد ورد تنام اعینھم لاقلوبھم فاذا حفظت قلوبھم من النوم الذی ھو اخف من الاغماء فمنہ بالاولی[1] اھ، وبہ یتجہ البحث۔

قلت والعجب ان[3] السید ط ذکرھذا الاستظہار عاد فاورد البحث ثم قال ھذا ینافی ماذکرہ الملا علی القاری فی شرح الشفاء من الاجماع

کی اس بحث کا جواب ہوسکتا ہے ۔ لیکن کلمات علماء جس پر ہیں وہ یہی ہے کہ ان دونوں کا شمار نواقض حکمیہ میں ہے ۔ یہی ہدایہ کا بھی مفاد ہے اس لئے کہ اغماء کے ناقض ہونے کی علت استرخا بتائی ہے ۔ علامہ شامی نے ابن عبدالرزاق کے حوالے سے مواہب لدنیہ سے نقل کیا ہے کہ علامہ سبکی نے اس پر تنبیہ فرمائی کہ انبیاء علیہم السلام کو غشی آنا دوسروں کے برخلاف ہے ان کا اغماء قلب پر نہیں بلکہ صرف حواس ظاہرہ پر درد و تکلیف کے غلبہ سے ہوتا ہے اور حدیث میں وارد ہے کہ ان کی آنکھیں سوتی ہیں ، دل نہیں سوتے ۔ تو جب ان کے قلوب اغماء سے ہلکی چیز نیند سے محفوظ رکھے گئے تو اغماء سے بدرجۂ اولٰی محفوظ ہوں گے اھ۔ اس سے اس بحث کی وجہ و دلیل ظاہر ہو جاتی ہے۔

قلت عجب یہ کہ سید طحطاوی اس استظہار کے بعد پلٹ کر پھر وہی بحث لائے پھر کہا " یہ اس کے منافی ہے جو ملا علی قاری نے شرح شفا میں بیان کیا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ حضور

ف۱: مسئلہ غشی وبیہوشی سے وضو جاتا ہے مگر یہ خود ناقض وضو نہیں بلکہ اسی محل خروج ریح وغیرہ کے سبب سے۔

ف۲: غشی انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کے جسم ظاہر پر بھی طاری ہوسکتی دل مبارک اس حالت میں بھی بیدار و خبردار رہتا۔

ف۳: معروضۃ اخری علی العلامۃ ط۔

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ مطلب نوم الانبیاء غیر ناقض دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۷

على انه صلى الله تعالى عليه وسلم فی نواقض الوضوء كالامة الا ما صح من استثناء النوم لانه كان صلى الله تعالى عليه وسلم تنام عيناه ولا ينام قلبه وقد حكى فى الشفاء قولين بالطهارة و النجاسة فى الحدثين منه صلى الله تعالى عليه وسلم[1] اھ۔

اقول والقول الفصل عندی ان لا نقض منهم صلی الله تعالی علیه بالنوم والغشی ونحوهما مما یحکم فیه بالحدث لمکان الغفلة واما النواقض الحقیقیة منا فتنتقض منهم ایضا صلوات الله تعالی وسلامه علیهم لا لانها نجسة کلا بل هی طاهرة بل طیبة حلال الاکل والشرب لنا من نبینا صلی الله تعالی علیه وسلم کما دل علیه غیر ما حدیث بل لانها نجاسة فی حقهم صلی الله

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نواقضِ وضو کے حکم میں امت کی طرح ہیں مگر نیند کا استثناء بطریق صحیح ثابت ہے کیونکہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی آنکھیں سوتی تھیں اور دل نہ سوتا۔ اور شفا میں حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے دونوں حدث سے متعلق دونوں قول طہارت اور نجاست کے حکایت کئے ہیں اھ۔

اقول میرے نزدیک قول فیصل یہ ہے کہ نیند، غشی اور ان دونوں جیسی چیزیں جن میں جائے غفلت کے باعث حدث کا حکم ہوتا ہے ایسی چیزوں سے انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کا وضو نہ جاتا — لیکن ہمارے حق میں جو نواقض حقیقیہ ہیں وہ ان حضرات صلوات اللہ تعالٰی و سلامہ علیہم کے حق میں بھی ناقض ہیں اس وجہ سے نہیں کہ نجس ہیں ہرگز نہیں بلکہ یہ طاہر بلکہ طیب ہیں ہمارے لئے اپنے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے ان کا کھانا پینا حلال ہے، جیسا کہ متعدد حدیثوں سے ثابت ہے، بلکہ اس لئے ناقض ہیں کہ ان چیزوں کے لئے ان حضرات کے

ف: مسئلہ حضور سید عالم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے فضلات شریفہ مثل پیشاب وغیرہ سب طیب و طاہر تھے جن کا کھانا پینا ہمیں حلال و باعث شفا و سعادت مگر حضور کی عظمت شان کے سبب حضور کے حق میں حکم نجاست رکھتے۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۸۲

تعالٰی علیہم وسلم لرفعۃ مکانہم ونہایۃ نزاھۃ شانہم کما اشرت الیہ فہذا ما نختارہ ونرجو ان یکون صوابا ان شاء اللہ تعالٰی۔

حق میں حکمِ نجاست ہے جس کا سبب ان کی رفعتِ مکان اور انتہائی نزاہتِ شان ہے جیسا کہ میں نے اس کی طرف اشارہ کیا۔ یہی وجہ ہے جسے ہم اختیار کرتے ہیں اور امید رکھتے ہیں کہ ان شاء اللہ تعالٰی حق یہی ہوگا۔

والعجب ان العلامۃ القہستانی مع تصریحہ بما مر جعل ھذا البحث مستغنی عنہ فقال ولانقضاء زمن الانبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام لایحتاج فی ھذا الکتاب الی ان یقال ان نومہم غیر ناقض[1]۔

اور تعجب ہے کہ علامہ قہستانی نے سابق تصریح کے باوجود یہ کہا کہ اس بحث کی ضرورت نہیں ان کے الفاظ یہ ہیں: "چونکہ انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کا زمانہ گزر گیا اس لئے اس کتاب میں یہ لکھنے کی ضرورت نہیں کہ ان کی نیند ناقض نہیں" اھ

اقول بلٰی[ف1] لیوشکن ان ینزل عیسٰی بن مریم علیہما الصلٰوۃ والسلام علا ان العلم بخصائصہم ومناقبہم علیہم الصلٰوۃ والسلام مطلوب مرغوب وکانہ یشیر الی الجواب عن ھذا بقولہ فی ھذا الکتاب ای ان محلہ کتب الفضائل دون الفقہ۔ وفیہ[ف2] ان الطالب ربما یطلع علی حدیث الصحاح انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حتی نفخ فاتاہ بلال فاٰذنہ بالصلٰوۃ فقام وصلی ولم یتوضأ[2]، فینبغی

اقول کیوں نہیں، عنقریب عیسٰی بن مریم علیہما الصلٰوۃ والسلام نزول فرمانے والے ہیں علاوہ ازیں انبیاء علیہم الصلٰوۃ والسلام کے خصائص و مناقب سے آشنائی مطلوب و مرغوب ہے۔ شاید اسکے جواب کی طرف "اس کتاب میں" کہہ کر وہ اشارہ کر رہے ہیں کہ اس کے بیان کا موقع کتبِ فضائل میں ہے کتبِ فقہ میں نہیں۔ مگر اس پر یہ کلام ہے کہ طالبِ علم صحاح کی اس حدیث سے آشنا ہوگا کہ "حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو نیند آئی یہاں تک کہ سونے کی آواز آئی پھر حضرت بلال نے حاضر ہو کر نماز کی اطلاع دی تو سرکار نے اٹھ کر نماز ادا کی اور وضو نہ فرمایا"،

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ القہستانی

ف۲: معروضۃ اخرٰی علیہ۔

---

[1] جامع الرموز کتاب الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/۳۷

[2] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب التخفیف فی الوضوء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۶

" کتاب الاذان باب وضوء الصبیان الخ " " " ۱/۱۱۹

اعلامه ان هذا من خصائصه صلی الله تعالٰی علیه وسلم.

ثم من المتفرع علی ان النوم نفسه لیس ناقض ما فی حاشیة العلامة احمد ابن الشلبی علی التبیین سئلت عن شخص به انفلات ریح هل ینتقض وضوؤه بالنوم (فاجبت) بعدم النقض بناء علی ما هو الصحیح ان النوم نفسه لیس بناقض وانما الناقض ما یخرج و من ذهب الی ان النوم نفسه ناقض لزمه نقض وضوء من به انفلات الریح بالنوم و الله تعالٰی اعلم[1] اھ۔

ونقله ط علی مراقی الفلاح فاقره لکن قال فی النهر ینبغی ان یکون عینه ای النوم ناقضا اتفاقا فیمن فیه انفلات ریح اذ ما لا یخلو عنه النائم لو تحقق وجوده لم ینقض فالمتوهم

تو اسے یہ بتانا چاہیے کہ یہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے۔

پھر اس مسئلہ پر کہ نیند بذات خود ناقض نہیں، علامہ احمد ابن الشلبی کے حاشیۂ تبیین الحقائق کا یہ کلام متفرع ہے ــــ وہ لکھتے ہیں: مجھ سے اس شخص کے بارے میں سوال ہوا جو انفلات ریح (برابر ہوا چھوٹتے رہنے) کا مریض ہے کہ نیند سے اس کا وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ میں نے جواب دیا کہ نہ ٹوٹے گا اس بنا پر کہ صحیح یہی ہے کہ نیند خود ناقض نہیں، ناقض وہی خارج ہونے والی ریح ہے ــــ اور جس کا مذہب یہ ہے کہ نیند خود ناقض ہے اس کو اس کا قائل ہونا لازم ہے کہ جو انفلات ریح کا مریض ہے اس کا وضو نیند سے ٹوٹ جائے گا۔ واللہ تعالٰی اعلم اھ۔

اسے علامہ طحطاوی نے مراقی الفلاح کے حاشیہ میں نقل کرکے برقرار رکھا لیکن النہر الفائق میں ہے کہ جسے انفلات ریح کا مرض ہے اس کے حق میں خود نیند کے ناقض ہونے کا حکم بالاتفاق ہونا چاہیے اس لئے کہ سونے والا (بطور ظن) جس چیز سے خالی نہیں ہوتا اگر اس کا وجود متحقق ہو تو ناقض نہیں پھر متوہم تو بدرجۂ اولٰی

ف: مسئلہ جسے ریح کا عارضہ حد معذوری تک ہو اس کا وضو سونے سے نہ جانا چاہیے۔

[1] حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۵۲/۱
حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح " فصل ینقض الوضوء " " " ص ۹۰

اولٰی[1] اھ نقلہ ش۔

اقول ظاھرہ یشبہ التناقض فان مفاد التعلیل عدم النقض اذ لما علمنا ان النوم لاینقض بنفسہ بل لمایتوھم فیہ وھٰھنا محققہ لاینقض فما ظنک بالموھوم وجب الحکم بعدم النقض لکن مطمح نظرہ رحمہ اللہ تعالٰی استبعاد ان یصلی الرجل العشاء فی اول الوقت فینام ولایزال مستغرقا فی النوم طول اللیل الی قبیل الصباح ثم یقوم کما ھو فیجعل یصلی التھجد ولایمس ماء فاضطر الی الحکم بجعل النوم نفسہ ناقضا فی حقہ۔

اقول کیف یعدل عن حق معول لمجرد استبعاد لاجرم ان قال الشامی بعد نقلہ" فیہ نظر والاحسن ما فی

نہ ہوگا اھ۔ اسے علامہ شامی نے نقل کیا۔

اقول اس کلام کا ظاہر گویا تناقض کا حامل ہے اس لئے کہ دعا یہ ہے کہ ناقض ہو اور تعلیل کا مفاد یہ ہے کہ ناقض نہ ہو، کیوں کہ جب ہمیں معلوم ہے کہ نیند بذات خود ناقض نہیں بلکہ اس کی وجہ سے جو نیند کی حالت میں متوہّم ہے۔ اور یہاں وہی چیز جب تحقیقی طور پر موجود ہے اور ناقض نہیں تو موہوم کے بارے میں کیا خیال ہے؟ ضروری ہے کہ ناقض نہ ہونے ہی کا حکم ہو۔ لیکن صاحب نہر رحمہ اللہ تعالٰی کا مطمح نظر اس امر کو بعید قرار دینا ہے کہ وہ شخص اول وقت میں عشا کی نماز ادا کرکے سو جائے اور رات بھر صبح سے ذرا پہلے تک نیند میں مستغرق رہے پھر اٹھ کر ویسے ہی نماز تہجد پڑھنے لگے اور پانی کو ہاتھ بھی نہ لگائے اس کے لئے ناچار اس کے حق میں نیند کو ناقض قرار دینے کا حکم کیا۔

اقول محض ایک استبعاد کے باعث حق معتمد سے انحراف کیسے ہوسکتا ہے؟ اسی حقیقت کے پیش نظر علامہ شامی نے کلام نہر نقل کرنے کے بعد اسے محل نظر بتایا اور کہا کہ "احسن

ف: تطفل علی النھر۔

---

[1] النھرالفائق کتاب الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۶
ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب نوم من بہ انفلات ریح داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۵

فتاوی ابن الشلبی[1] اھ۔"

وہ ہے جو ابن شلبی کے فتاوٰی میں ہے"اھ۔

اقول ولاتظن ان النوم مظنۃ الانتشار والانتشار مظنۃ خروج المذی فان المظنۃ الثانیۃ غیر مسلمۃ لعدم الغلبۃ ولذا قال فی الحلیۃ اذا لم یکن الرجل مذاء فالانتشار لایکون مظنۃ تلک البلۃ[2] اھ۔

اقول یہ خیال نہیں ہونا چاہئے کہ نیند میں انتشارِ آلہ کا غالب گمان ہوتا ہے اور انتشار میں مذی نکلنے کا گمان ہوتا ہے (اس گمان کی بنا پر اس کی نیند کو ناقض ہونا چاہئے، مگر یہ خیال درست نہیں) اس لئے کہ دوسرا مظنّہ (خروجِ مذی کا گمان) قابلِ تسلیم نہیں کیوں کہ غالب و اکثر اس کا عدمِ وقوع ہے، اسی لئے حلیہ میں فرمایا "جب مرد کثیر المذی نہ ہو تو انتشارِ آلہ اُس تری کا مظنّہ نہیں"اھ۔

ولذا صرحوا بعدم سنیۃ الاستنجاء من النوم کما فی الدر وغیرہ فالاظہر ما ذکرابن الشلبی ولیتأمل عند الفتوی فانہ شیئ لانص فیہ عن الائمۃ واللہ المرجو لکشف کل غمۃ ولنسم ھذا التحریر "نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم" والحمد للہ ما علم وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا و

اسی لئے نیند سے استنجا کے مسنون نہ ہونے کی تصریح کی گئی ہے جیسا کہ درمختار وغیرہ میں ہے، تو اظہر وہی ہے جو ابن الشلبی نے ذکر کیا۔ مگر وقتِ فتوٰی اس پر تأمل کی ضرورت ہے کیوں کہ یہ ایک ایسی بات ہے جس کے بارے میں ائمہ سے کوئی نص نہیں ــــ اور خدا ہی سے ہر مشکل کے ازالہ کی امید ہے ــــ مناسب ہے کہ ہم اس تحریر کو نبہ القوم ان الوضوء من ای نوم ــــ ۱۳۲۵ھ (آسانی سے دستیاب لوگوں کی وہ گم شدہ چیز کہ وضو کس نیند سے لازم ہوتا ہے) سے موسوم کریں ــــ اور خدا ہی کا شکر ہے اس پر جو اس نے تعلیم فرمائی،

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب نوم من بہ انفلات ریح دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۵

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اٰلہٖ وصحبہ وسلم، واللّٰہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

اور اللہ تعالٰی کی رحمت اور سلامتی نازل ہو ہمارے آقا اور ان کی آل واصحاب پر ۔۔۔ واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم۔(ت)

رسالہ

تبیان القول ان الوضوء من ای نوم

ختم ہوا

جلد اول کا حصہ اول ختم ہوا

حصہ دوم رسالہ "خلاصۃ تبیان الوضوء" سے

شروع ہو رہا ہے۔

عید وا ثرم وحاکم وبیہقی جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کرتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الغسل الصاع ومن الوضوء المد۔[1] غسل میں ایک صاع اور وضو میں ایک مد کفایت کرتا ہے۔

ابن ماجہ سنن میں حضرت عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الوضوء مد ومن الغسل صاع۔[2] وضو میں ایک مد غسل میں ایک صاع کافی ہے۔

طبرانی معجم اوسط میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فذکر مثل حدیث عقیل غیر انہ قال ف... ان من فی الموضعین۔[3] عقیل کی حدیث کے مثل ذکر کی سوا اس کے کہ طبرانی میں دونوں جگہ من کی جگہ فی کا ذکر کیا ہے۔ (ت)

امام احمد انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ احدکم من الوضوء مد۔[4] تم میں ایک شخص کے وضو کو ایک مد بہت ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ...

...ب علی ابی داؤد واخطاء علی ابن ماجۃ ...ی ابا داؤد ولم یخرجہ اصلا انما عندہ جابر کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بالصاع ویتوضأ بالمد وابن ماجۃ لم یخرجہ من جابر بن عبداللہ بل عن عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہم اھ منہ۔ (م)

ابوداؤد پر جھوٹ بولا اور ابن ماجہ پر غلطی کی ابوداؤد نے اس کی بالکل تخریج نہیں کی انھوں نے جابر سے جو روایت کی وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک صاع سے غسل فرمایا اور ایک مد سے وضو فرمایا ابن ماجہ نے اس کی روایت جابر بن عبداللہ سے نہیں کی بلکہ عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہم سے کی۔ (ت)

---

[1] السنن الکبرٰی استحباب ان لاینقص فی الوضوء ... بیروت ۱/۱۹۵

[2] سنن ابن ماجہ باب ماجاء فی مقدار الماء ... مجتبائی لاہور ۱/۲۴

[3] مجمع الزوائد باب مایکفی من الماء بیروت ۱/۲۱۹

[4] مسند امام احمد عن مسند انس رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۳/۲۶۲

...ت وعزاہ للامام الجلیل فی الجامع الصغیر امام سیوطی نے جامع الصغیر میں جامع ترمذی کی طرف

ابونعیم معرفۃ الصحابہ میں ام سعد بنت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء مد والغسل صاع[1] — وضو ایک مُد اور غسل ایک صاع ہے۔

اقول اب یہاں چند امر تنقیح طلب ہیں:

امر اوّل صاع اور مُد باعتبار وزن مراد ہیں یعنی مُد دو اور صاع آٹھ رطل وزن کا پانی ہو کر ہمارے سیر سے وضو میں تین پاؤ اور غسل میں تین سیر پانی ہو اور امام ابو یوسف و ائمہ ثلٰثہ کے طور پر وضو میں آدھ سیر اور غسل میں دو سیر اور جانب کی وضو میں پونے تین چھٹانک سے بھی کم اور غسل میں ڈیڑھ ہی سیر یا باعتبار کیل و پیمانہ یعنی اتنا پانی کہ ناج کے پیمانہ مُد یا صاع کو بھر دے ظاہر ہے کہ پانی ناج سے بھاری ہے تو پیمانہ بھر پانی اُس پیمانے کے رطلوں سے وزن میں زائد ہوگا کلمات ائمہ میں معنی دوم کی تصریح ہے اور اسی طرف بعض روایات احادیث ناظر امام عینی عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

باب الغسل بالصاع ای بالماء قدر ملئ الصاع[2] — باب الغسل بالصاع یعنی ایک صاع پانی کی مقدار۔

امام ابن حجر عسقلانی فتح الباری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

المراد من الروایتین ان الاغتسال وقع بملء الصاع من الماء[3] — دونوں روایتوں سے مراد یہ ہے کہ غسل پانی کا ایک صاع بھر کر برتن سے ہوا۔ (ت)

امام احمد قسطلانی ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نعم للترمذی بلفظ یجزئ فی الوضوء رطلان من ماء قال الترمذی اسنادہ ضعیف اھ لکن العبد الضعیف لم یرہ فی ابواب الطہارۃ من الجامع فاللہ تعالٰی اعلم اھ منہ غفرلہ (م)

ہاں ان الفاظ کے ساتھ حدیث ترمذی کی ہے یجزئ فی الوضوء رطلان من الماء ترمذی نے کہا اس کی سند میں ضعف ہے لیکن فقیر نے جامع ترمذی کے ابواب الطہارۃ میں اسے نہیں پایا فاللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

---

[1] سنن ابن ماجہ باب ما جاء فی مقدار الماء مجتبائی لاہور ۱/۲۴

[2] عمدۃ القاری، الغسل بالصاع " " " " ۳/۱۹۶

[3] فتح الباری " مصطفی البابی مصر ۱/۳۴۹

خلاصہ تبیان الوضو

(وضو وغسل کے مسائل کا مختصر بیان)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

مسئلہ ۱۲: مسئولہ مولوی علی احمد صاحب مصنف تہذیب الصبیان ۱۵ جمادی الاولٰی ۱۳۱۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلہ میں کہ فرائض غسل جنابت جو تین ہیں ان میں مضمضہ واستنشاق واسالۃ الماء علٰی کل البدن سے کیا مضمضہ واستنشاق واسالہ کا مراد ہے۔ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)

الجواب

مضمضہ: سارے دہن کا مع اس کے ہر گوشے پرزے کنج کے حلق کی حد تک دُھلنا۔ درمختار میں ہے:

فرض الغسل غسل کل فمہ[1] غسل میں پورے منہ کو دھونا فرض ہے۔ (ت)

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۸

ردالمحتار میں ہے:

عبرت المضمضة بالغسل لافادة الاستیعاب[1] اھ۔

مضمضہ کی تعبیر غسل (دھونے) سے کی تاکہ احاطہ کرلینے کا افادہ ہو۔ اھ (ت)

وفی افادته بنفس لفظ الغسل کلام قدمه فی الوضوء والصحیح ان مفیده لفظ کل۔

صرف لفظ غسل سے احاطہ کا افادہ ہونے میں کلام ہے جو خود علامہ شامی وضو کے بیان میں ذکر کرچکے ہیں۔ اور صحیح یہ ہے کہ احاطہ کا افادہ لفظ "کل" سے ہو رہا ہے۔

ف

اقول وعلی التسلیم فلیست دلالته علی الاستیعاب ظاهرة کدلالة کل فلا یرد ما قال ش لکن علی الاول لاحاجة الی زیادة کل[2]۔

اقول اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ لفظ غسل (دھونا) احاطہ کو بتا رہا ہے تو بھی احاطہ پر اس کی دلالت واضح نہیں جیسے اس معنی پر لفظ کل کی دلالت واضح ہے۔ تو وہ اعتراض نہ وارد ہوگا جو علامہ شامی نے کیا کہ برتقدیر اول لفظ کل بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ (ت)

اسی میں بحرالرائق سے ہے:

المضمضة اصطلاحا استیعاب الماء جمیع الفم[3]

اصطلاح میں مضمضہ یہ ہے کہ پانی پورے منہ کا احاطہ کرے۔ (ت)

اور ہم نے دُھلنا کہا، دھونا نہ کہا، اس لئے کہ طہارت میں کچھ اپنا فعل یا قصد شرط نہیں پانی گزرنا چاہئے جس طرح ہو۔

اقول وبه ظهر ان عبارة البحر

اقول اور اسی سے ظاہر ہوا کہ عبارتِ بحر

ف: معروضه علی العلامة ش۔

---

[1] ردالمحتار	کتاب الطہارۃ	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/۱۰۲
[2] "	"	"	"
[3] "	"	"	۱/۱۰۸

احسن من عبارة الدرر الاان يجعل الغسل مبنيا للمفعول ای مغسولية كل فمه.

بحر کی عبارت درمختار سے بہتر ہے مگر یہ کہ عبارتِ دُرر میں لفظ غَسل کو مصدر مجہول مانا جائے یعنی پورے منہ کا دُھل جانا۔ (ت)

آج کل بہت بے علم اس مضمضہ کے معنی صرف کُلّی کے سمجھتے ہیں کچھ پانی منہ میں لے کر اُگل دیتے ہیں کہ زبان کی جڑ اور حلق کے کنارہ تک نہیں پہنچتا یوں غسل نہیں اُترتا، نہ اس غسل سے نماز ہوسکے، نہ مسجد میں جانا جائز ہو۔ بلکہ فرض ہے کہ داڑھوں کے پیچھے گالوں کی تہ میں، [ف۱] دانتوں کی جڑ میں، دانتوں کی کھڑکیوں میں، حلق کے کنارہ تک ہر پُرزے پر پانی بہے یہاں تک کہ اگر کوئی سخت چیز کہ پانی کے بہنے کو روکے گی دانتوں کی جڑ یا کھڑکیوں وغیرہ میں حائل ہو تو لازم ہے کہ اُسے جُدا کرکے کُلّی کرے ورنہ غسل نہ ہوگا، ہاں اگر [ف۲] اس کے جُدا کرنے میں حرج وضرر واذیت ہو جس طرح پانوں کی کثرت سے جڑوں میں چونا جم کر متحجر ہوجاتا ہے کہ جب تک زیادہ ہوکر آپ ہی جگہ نہ چھوڑ دے چھڑانے کے قابل نہیں ہوتا یا عورتوں کے دانتوں میں مسّی کی ریخیں جم جاتی ہیں کہ اُن کے چھیلنے میں دانتوں یا مسوڑھوں کی مضرت کا اندیشہ ہے تو جب تک یہ حالت رہے گی اس قدر کی معافی ہوگی فان الحرج مدفوع بالنص (اس لئے کہ نص سے ثابت ہے کہ جہاں حرج ہو اسے دفع کیا جائے۔ ت) درمختار میں ہے:

لا يمنع طعام بين اسنانه او فی سنه المجوف به يفتی وقيل ان صلبا منع وهو الاصح[1]

کھانے کا ٹکڑا جو دانتوں کے درمیان یا خول دار دانت کے اندر ہو وہ مانع نہیں، اسی پر فتوٰی ہے۔ اور کہا گیا کہ اگر سخت ہو تو مانع ہے اور یہی اصح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قوله به يفتی صرح به فی الخلاصة وقال لان الماء شیئ لطيف يصل تحته غالبا اھ ويرد

عبارتِ شارح "اسی پر فتوٰی ہے" ــــ خلاصہ میں اس کی تصریح ہے، اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ وجہ یہ ہے کہ پانی لطیف شے ہے غالب یہی ہے کہ

ف۱: مسئلہ دانتوں کی جڑ یا کھڑکی میں سخت چیز جمی ہو تو چھڑا کر کُلّی کرنا لازم، ورنہ غسل نہ اترے گا۔

ف۲: مسئلہ چونا یا مسّی کی ریخیں جن کے چھڑانے میں ضرر ہو معاف ہیں۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹

علیہ ماقدمناہ آنفا (ای ان مجرد الوصول غیر کاف بل الواجب الاسالۃ والتقاطر) ومفادہ (ای مفاد مافی الخلاصۃ) عدم الجواز اذا علم انہ لم یصل الماء تحتہ (ای لان غلبۃ الوقوع لاتعارض العلم بعدم الوقوع) قال فی الحلیۃ وھو اثبت، قولہ وھو الاصح صرح بہ فی شرح المنیۃ و قال لامتناع نفوذ الماء مع عدم الضرورۃ والحرج اھ ولا یخفی ان ھذا التصحیح لاینافی ماقبلہ[1] اھ ملخصا مزیدا مابین الاھلۃ۔

اس کے نیچے پہنچ جائے گا اھ۔ اس پر وہ اعتراض وارد ہوگا جو ابھی ہم نے ذکر کیا (یعنی یہ کہ محض پہنچنا کافی نہیں بلکہ بہانا اور قطرے ٹپکنا واجب ہے) اور اس کا مفاد (یعنی کلام خلاصہ کا مفاد) یہ ہے کہ اگر معلوم ہو جائے کہ نیچے پانی نہ پہنچا تو جواز نہ ہوگا (یعنی اس لئے کہ جب یقین ہو کہ اس خاص حالت میں وقوع نہ ہوا تو اکثر حالات میں واقع ہونا اس کے معارض نہیں ہو سکتا) حلیہ میں کہا یہ اثبت ہے۔ عبارت شارح "یہی اصح ہے" اس کی تصریح شرح منیہ میں کی۔ اور یہ بھی لکھا کہ وجہ یہ ہے کہ سخت بھونے ہونے کی صورت میں پانی نفوذ نہ کرسکے گا اور ضرورت و حرج کی صورت بھی نہیں اھ ۔ مخفی نہیں کہ یہ تصحیح اگلی تصحیح کے منافی نہیں۔ ردالمحتار کی عبارت ہلالین کے درمیان ہمارے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

بالجملہ غسل میں ان احتیاطوں سے روزہ دار کو بھی چارہ نہیں ہاں غرغرہ اسے نہ چاہئے کہ کہیں پانی حلق سے نیچے نہ اتر جائے۔ غیر روزہ دار کے لئے غرغرہ سنّت ہے۔ درمختار میں ہے:

سنتہ المبالغۃ بالغرغرۃ لغیر الصائم لاحتمال الفساد[2]۔

وضو وغسل میں غرغرہ کے مبالغہ سنت ہے اس کے لئے جو روزہ دار نہ ہو، روزہ دار کے لئے نہیں کیونکہ اس میں روزہ جانے کا احتمال ہے۔ (ت)

ف: مسئلہ وضو وغسل میں غرغرہ سنّت ہے مگر روزہ دار کو مکروہ۔

---

[1] ردالمحتار | کتاب الطہارۃ | داراحیاء التراث العربی بیروت | ۱/۱۰۳

[2] الدرالمختار | " | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/۲۱

اُسی کے بیانِ غسل میں ہے :

سننہ کسنن الوضوء سوی الترتیب[1] الخ۔

غسل کی سنتیں وضو کی سنتوں کی طرح ہیں بجز ترتیب کے الخ۔ (ت)

استنشاق : ناک کے دونوں نتھنوں میں جہاں تک نرم جگہ ہے یعنی سخت ہڈی کے شروع تک دُھلنا۔ ردالمحتار میں بحرالرائق سے ہے :

الاستنشاق اصطلاحا ایصال الماء الی المارن ولغۃ من النشق وھو جذب الماء ونحوہ بریح الانف الی داخلہ[2]

اصطلاح میں استنشاق کا معنی ناک کے نرم حصہ تک پانی پہنچانا۔ اور لغت میں ہیں یہ لفظ نشق سے لیا گیا ہے جس کا معنی پانی اور اس جیسی چیز کو سانس کے ذریعہ ناک کے اندر کھینچنا۔ (ت)

اُسی میں قاموس سے ہے :

المارن مالان من الانف[3]

مارن ناک کا وہ حصّہ ہے جو نرم ہے (ت)

اور یہ یُونہی ہوسکے گا کہ پانی لے کر سُونگھے اور اُوپر کو چڑھائے کہ وہاں تک پہنچ جائے، لوگ اس کا بالکل خیال نہیں کرتے اوپر ہی اوپر پانی ڈالتے ہیں کہ ناک کے سِرے کو چھُو کر گر جاتا ہے بانسے میں جتنی جگہ نرم ہے اُس سب کو دھونا تو بڑی بات ہے، ظاہر ہے کہ پانی کا بالطبع میل نیچے کو ہے اوپر بے چڑھائے ہرگز نہ چڑھے گا افسوس کہ عوام تو عوام بعض پڑھے لکھے بھی اس بلا میں گرفتار ہیں، کاش استنشاق کے لغوی ہی معنے پر نظر کرتے تو اس آفت میں نہ پڑتے۔ استنشاق سانس کے ذریعہ سے کوئی چیز ناک کے اندر چڑھانا ہے نہ کہ ناک کے کنارہ کو چھُوجانا۔ وضو میں تو خیر اس کے ترک کی عادت ڈالے سے سنّت چھوڑنے ہی کا گناہ ہوگا کہ مضمضہ واستنشاق یعنی مذکور دونوں وضوء میں سنّتِ مؤکدہ ہیں کما فی الدرالمختار

ف : مسئلہ منہ کے ہر ذرہ پر حلق تک پانی بہنا اور دونوں نتھنوں میں ناک کی ہڈی شروع ہونے تک پانی چڑھنا غسل میں فرض اور وضو میں سُنّتِ مؤکدہ ہے۔

---

[1] الدرالمختار	کتاب الطہارۃ	مطبع مجتبائی دہلی	۲۹/۱
[2] ردالمحتار	"	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/ ۷۹، ۷۰
[3] "	"	" " "	۱/ ۷۹

(جیسا کہ دُرِمختار میں ہے۔ ت) اور سنّتِ مؤکدہ کے ایک آدھ بار ترک سے اگرچہ گناہ نہ ہو عتاب ہی کا استحقاق ہو مگر بار ہا ترک سے بلاشُبہہ گنہگار ہوتا ہے کما فی ردالمحتار وغیرہ من الاسفار (جیسا کہ معتبر کتاب ردالمحتار وغیرہ میں ہے۔ ت) تاہم وضو ہو جاتا ہے اور غسل تو ہرگز اُترے ہی گا نہیں جب تک سارا منہ حلق کی حد تک اور سارا نرم بانسا سخت ہڈی کے کنارہ تک پُورا نہ دُھل جائے۔ یہاں تک کہ علما فرماتے ہیں کہ اگر ناک کے اندر کثافت جمی ہے تو لازم کہ پہلے اُسے صاف کرلے ورنہ اس کے نیچے پانی نے عبور نہ کیا تو غسل نہ ہوگا۔ دُرِمختار میں ہے:

فرض الغسل غسل انفہ حتی ماتحت الدرن[1] — غسل میں ناک کا دھونا فرض ہے یہاں تک کہ وہ حصہ بھی جو کثافت اور مَیل کے نیچے ہے۔ (ت)

اس احتیاط سے بھی روزہ دار کو مفر نہیں، ہاں اس سے اوپر تک اُسے نہ چاہیے کہ کہیں پانی دماغ کو نہ چڑھ جائے، غیر روزہ دار کے لئے یہ بھی سنّت ہے۔ دُرِمختار میں ہے:

سنۃ المبالغۃ بمجاوزۃ المارن لغیر الصائم[2] — غیر روزہ دار کے لئے نرمہ سے اوپر پانی پہنچا کر مبالغہ سنت ہے۔ (ت)

اسالۃ الماء علی ظاھر البدن سر کے بالوں سے تلووں کے نیچے تک جسم کے ہر پُرزے، رونگٹے کی بیرونی سطح پر پانی کا تقاطر کے ساتھ بہہ جانا سوا اُس موضع یا حالت کے جس میں حرج ہو جس کا بیان آتا ہے۔ دُرِمختار میں ہے:

یفرض غسل کل ما یمکن من البدن بلاحرج[3] — بدن کا ہر وہ حصہ دھونا فرض ہے جسے بغیر حرج کے دھونا ممکن ہے۔ (ت)

ف۱: مسئلہ سنت مؤکدہ کے ترک کی عادت سے گنہگار و مستحق عذاب ہوتا ہے۔

ف۲: مسئلہ ناک میں کوئی کثافت جمی ہو تو پہلے اس کا چھڑا لینا غسل میں فرض اور وضو میں سنت ہے۔

ف۳: مسئلہ وضو و غسل میں سُنّت ہے کہ ناک کی جڑ تک پانی چڑھائے مگر روزہ دار اس سے بچے، ہاں تمام نرم بانسے تک چڑھانا اُسے بھی ضروری ہے۔

[1] الدرالمختار	کتاب الطہارۃ	مطبع مجتبائی دہلی	۲۸/۱
[2] 〃	〃	〃	۲۱/۱
[3] 〃	〃	〃	۲۸/۱

ف: لوگ یہاں دو قسم کی بے احتیاطیاں کرتے ہیں جن سے غسل نہیں ہوتا اور نمازیں اکارت جاتی ہیں۔

اوّلاً غَسل بالفتح کے معنی میں نافہمی کہ بعض جگہ تیل کی طرح چُپڑ لیتے ہیں یا بھیگا ہاتھ پہنچ جانے پر قناعت کرتے ہیں حالانکہ یہ مسح ہوا، غسل میں تقاطر اور پانی کا بہنا ضروری ہے جب تک ایک ایک ذرّے پر پانی بہتا ہُوا نہ گزرے گا غسل ہرگز نہ ہوگا۔ درمختار میں ہے:

غسل ای اسالۃ الماء مع التقاطر[1] | غَسل یعنی قطرے ٹپکنے کے ساتھ پانی بہانا۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

البل بلا تقاطر مسح[2] | قطرے ٹپکے بغیر صرف تر کرلینا تو مسح ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

لو لم یسل الماء بان استعملہ استعمال الدھن لم یجز[3] | اگر پانی نہ بہا اس طرح کہ تیل کی طرح پانی صرف مَل لیا تو فرض ادا نہ ہوا۔ (ت)

ثانیاً پانی ایسی بے احتیاطی سے بہاتے ہیں کہ بعض مواضع بالکل خشک رہ جاتے ہیں یا اُن تک کچھ اثر پہنچتا ہے تو وہی بھیگے ہاتھ کی تری۔ اُن کے خیال میں شاید پانی میں ایسی کرامت ہے کہ ہر کنج و گوشہ میں آپ دوڑ جائے کچھ احتیاط خاص کی حاجت نہیں، حالانکہ جسمِ ظاہر میں بہت موقع ایسے ہیں کہ وہاں ایک جسم کی سطح دوسرے جسم سے چھپ گئی ہے یا پانی کی گزرگاہ سے جدا واقع ہے کہ بے لحاظ خاص پانی اس پر بہنا ہرگز مظنون نہیں اور حکم یہ ہے کہ اگر ذرّہ بھر جگہ یا کسی بال کی نوک بھی پانی بہنے سے رہ گئی تو غسل نہ ہوگا۔ اور نہ صرف غسل بلکہ وضو میں بھی ایسی ہی بے احتیاطیاں کرتے ہیں کہیں ایڑیوں پر پانی نہیں بہتا کہیں کہنیوں پر کہیں ماتھے کے بالائی حصے پر، کہیں کانوں کے پاس کنپٹیوں پر۔ ہم نے اس بارہ میں ایک مستقل تحریر لکھی ہے اس میں ان تمام مواضع کی تفصیل جن کا لحاظ و خیال وضو و غسل میں ضرور ہے، مردوں اور عورتوں کی تفریق اور طریقۂ احتیاط کی تحقیق کے ساتھ ایسی سلیس و روشن بیان سے مذکور ہے جسے بعونہٖ تعالٰی ہر جاہل بچّہ

ف: لوگ وضو و غسل میں دو قسم کی بے احتیاطیاں کرتے ہیں جن سے نمازیں اکارت جاتی ہیں۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹
[2] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۵
[3] " " " " " "

عورت سمجھ سکے، یہاں اجمالاً اُن کا شمار کئے دیتے ہیں۔

ضروریاتِ وضو مطلقاً یعنی مرد و عورت سب کے لئے،

(۱) پانی مانگ یعنی ماتھے کے سرے سے پڑنا، بہت لوگ لپ یا چلّو میں پانی لے کر ناک یا ابرو یا نصف ماتھے پر ڈالتے ہیں پانی تو بہہ کر نیچے آیا وہ اپنا ہاتھ چڑھا کر اوپر لے گئے اس میں سارا ماتھا نہ دُھلا بھیگا ہاتھ پھرا اور وضو نہ ہوا۔

(۲) پٹیاں جھکی ہوں تو انھیں ہٹا کر پانی ڈالے کہ جو حصہ پیشانی کا اُن کے نیچے ہے دُھلنے سے نہ رہ جائے۔

(۳) بھووں کے بال چھدرے ہوں کہ نیچے کی کھال چمکتی ہو تو کھال پر پانی بہنا فرض ہے صرف بالوں پر کافی نہیں۔

(۴) آنکھوں کے چاروں کوئے، آنکھیں زور سے بند کرے یہاں کوئی سخت چیز جمی ہوئی ہو تو چھڑا لے۔

(۵) پلک کا ہر بال پورا بعض وقت کیچڑ وغیرہ سخت ہو کر جم جاتا ہے کہ اس کے نیچے پانی نہیں بہتا اُس کا چھڑانا ضرور ہے۔

(۶) کان کے پاس کنپٹی ایسا نہ ہو کہ ماتھے کا پانی گال پر اُتر آئے اور یہاں صرف بھیگا ہاتھ پھرے۔

(۷) ناک کا سوراخ اگر کوئی گہنا یا تنکا ہو تو اُسے پھرا پھرا کر ورنہ یوں ہی دھار ڈالے ہاں اگر بالکل بند ہو گیا تو حاجت نہیں۔

(۸) آدمی جب خاموش بیٹھے تو دونوں لب مل کر کچھ حصہ چھپ جاتا کچھ ظاہر رہتا ہے یہ ظاہر رہنے والا حصہ بھی دُھلنا فرض ہے، اگر کُلّی نہ کی اور مُنہ دھونے میں لب سمیٹ کر بزور بند کر لئے تو اس پر پانی نہ بہے گا۔

(۹) ٹھوڑی کی ہڈّی اُس جگہ تک جہاں نیچے کے دانت جمے ہیں۔

(۱۰) ہاتھوں کی آٹھوں گھائیاں۔

(۱۱) انگلیوں کی کروٹیں کہ ملنے پر بند ہو جاتی ہیں۔

(۱۲) دسوں ناخنوں کے اندر جو جگہ خالی ہے ہاں میل کا ڈر نہیں۔

(۱۳) ناخنوں کے سرے سے کہنیوں کے اُوپر تک ہاتھ کا ہر پہلو، چلّو میں پانی لے کر کلائی پر اُلٹ لینا

ف: مسئلہ وضو میں کچھ جگہیں ہیں جن کی خاص احتیاط مرد و عورت سب پر لازم ہے۔

عـہ ناک کا سوراخ ہاتھ پاؤں کے چھلّے، کلائی کے گہنے، چوڑیاں۔

ہرگز کافی نہیں۔

(۱۴) کلائی کا ہر بال جڑ سے نوک تک۔ ایسا نہ ہو کہ کھڑے بالوں کی جڑ میں پانی گزر جائے نوکیں رہ جائیں۔

(۱۵) آرسی چھلے اور کلائی کے گہنے کے نیچے۔

(۱۶) عورتوں کو پھنسی چوڑیوں کا شوق ہوتا ہے انھیں ہٹا ہٹا کر پانی بہائیں۔

(۱۷) چوتھائی سر کا مسح فرض ہے پوروں کے سرے گزار دینا اکثر اس مقدار کو کافی نہیں ہوتا۔

(۱۸) پاؤں کی آٹھوں گھائیاں۔

(۱۹) یہاں انگلیوں کی کروٹیں زیادہ قابل لحاظ ہیں کہ قدرتی ملی ہوئی ہیں۔

(۲۰) ناخنوں کے اندر کوئی سخت چیز نہ ہو۔

(۲۱) پاؤں کے چھلے اور جو گہنا گٹوں پر یا گٹوں سے نیچے ہو اس کے نیچے سیلان شرط ہے۔

(۲۲) گٹے۔

(۲۳) تلوے۔

(۲۴) ایڑیاں۔

(۲۵) کونچیں خاص بہ مردان۔ ف

(۲۶) مونچھیں۔

(۲۷) صحیح مذہب میں ساری داڑھی دھونا فرض ہے یعنی جتنی چہرے کی حد میں ہے نہ لٹکی ہوئی کہ ہاتھ سے گلے کی طرف کو دباؤ تو ٹھوڑی کے اس حصے سے نکل جائے جس پر دانت جمے ہیں کہ اس کا صرف مسح سنّت اور دھونا مستحب ہے۔

(۲۸ و ۲۹) داڑھی مونچھیں چھدری ہوں کہ نیچے کی کھال نظر آتی ہو تو کھال پر پانی بہنا۔

(۳۰) مونچھیں بڑھ کر لبوں کو چھپا لیں تو انھیں ہٹا ہٹا کر لبوں کی کھال دھونی اگرچہ مونچھیں کیسی ہی گھنی ہوں۔

درمختار میں ہے،

ارکان الوضوء غسل الوجه من مبدأ سطح جبهته الى منبت	ارکانِ وضو یہ ہیں، چہرے کو لمبائی میں پیشانی کی سطح کے شروع سے نیچے کے دانتوں کے اُگنے کی

ف: وضو میں پانچ مواقع اور ہیں جن کی احتیاط خاص مردوں پر لازم۔

اسنانه السفلى طولا وما بين شحمتى
الاذنين عرضا فيجب غسل المياق
وما يظهر من الشفة عند انضمامها
(الطبيعى لا عند انضمامها
بشدة وتكلف اهـ وكذا لو
غمض عينيه شديدا لايجوز
بحر) وغسل جميع اللحية
فرض على المذهب الصحيح
المفتى به المرجوع اليه وما عدا
هذه الرواية مرجوع عنه
ثم لاخلاف ان المسترسل
(وفسره ابن حجر فى
شرح المنهاج بما لو مد
من جهة نزوله لخرج
عن دائرة الوجه، ثم رأيت
المصنف فى شرحه
على زاد الفقير قال و
فى المجتبى قال البقالى
وما نزل من شعر اللحية
من الذقن ليس من
الوجه عندنا خلافا للشافعى اهـ)
لا يجب غسله ولا مسحه بل يسن
(المسح) وان الخفيفة التى ترى بشرتها
يجب غسل ما تحتها نهر وفى البرهان
يجب غسل بشرة لم يسترها الشعر

چھڑتک، اور چوڑائی میں ایک کان کی لُو سے دوسرے
کان کی لُو تک جتنا حصہ ہے سب دھونا ـــــ تو
آنکھوں کے گوشوں کو دھونا ضروری ہے اور لب کا
وہ حصہ بھی جو لب بند ہونے کے وقت کُھلا رہتا ہے
(یعنی طبعی طور پر بند ہونے کے وقت، شدت اور
تکلیف سے بند کرنے کے وقت نہیں اھ، حلبی ـ
اسی طرح اگر وقتِ وضو آنکھیں سختی سے بند
کرلیں تو وضو نہ ہوگا ـــ بحر ـــ) اور پوری داڑھی
کا دھونا فرض ہے ـــ مذہب صحیح مُفتیٰ بہ یہ ـــ
جس کی طرف امام نے رجوع کرلیا ہے ـ اور اس کے
علاوہ جو روایت ہے اس سے رجوع ہو چکا ہے.
پھر اس میں اختلاف نہیں کہ داڑھی کے لٹکے ہوئے
بالوں کا دھونا یا مسح کرنا فرض نہیں بلکہ (اس کا
مسح) مسنون ہے.(مسترسل ' لٹکے بالوں '
کی تفسیر علامہ ابن حجر شافعی نے شرح منہاج میں
یہ کی ہے : بالوں کا وہ حصہ جو نیچے کو پھیلایا جائے
تو چہرے کے دائرے سے باہر ہو جائے ـ پھر
میں نے دیکھا کہ مصنف نے زاد الفقیر کی شرح
میں یہ لکھا ہے : مجتبیٰ میں ہے کہ بقالی نے کہا :
داڑھی کے وہ بال جو ٹھوڑی سے نیچے ہیں وہ
امام شافعی کے برخلاف ہمارے نزدیک چہرے
میں شمار نہیں اھ) بلکہ داڑھی جس کی جلد نظر
آتی ہے اس کے نیچے کی جلد دھونا فرض ہے، نہر.
اور برہان میں ہے : مذہب مختار میں اس جلد کو
دھونا فرض ہے جو بالوں سے چھپی ہوئی نہیں ہے

كحاجب وشارب وعنفقة في المختار (ويستثنى منه ما اذا كان الشارب طويلا يستر حمرة الشفتين لما في السراجية من ان تخليل الشارب الساتر حمرة الشفتين واجب[1]) اھ ملخصا مزيدا ما بين الاهلة من رد المحتار.

جیسے بھووں، مونچھوں اور بچی کے بالوں سے [ترجمے والی جلد ۲م] اس سے وہ صورت مستثنٰی ہے جب مونچھیں اتنی لمبی ہوں کہ لبوں کی سُرخی کو چھپالیں کیونکہ سراجیہ میں ہے کہ لبوں کی سرخی کو چھپالینے والی مونچھوں کا خلال کرنا یعنی ہٹا کر لب کی جلد دھونا فرض ہے اھ۔ درمختار کی عبارت تلخیص اور ہلالین کے درمیان ردالمحتار سے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

قلت واستحبابي غسل المسترسل نظرا الى خلاف الامام الشافعي رضي الله تعالٰى عنه لما نصوا عليه ف من ان الخروج عن الخلاف مستحب بالاجماع ما لم يرتكب مكروه مذهبه كما في رد المحتار[2] وغيره.

قلت داڑھی کے لٹکتے ہوئے بالوں کو دھونا میں نے امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ کے اختلاف کا لحاظ کرتے ہوئے مستحب کہا اس لئے کہ علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ صورتِ اختلاف سے بچنا بالاجماع مستحب ہے بشرطیکہ اس میں اپنے مذہب کے کسی مکروہ کا ارتکاب نہ ہو، جیسا کہ ردالمحتار وغیرہ میں ہے۔

اُسی میں ہے:

سنة تخليل اصابع اليدين والرجلين وھذا بعد

ہاتھوں اور پیروں کی انگلیوں کا خلال سنت ہے، یہ اس وقت ہے جب پانی

ف: حتی الامکان اختلافِ علماء سے بچنا مستحب ہے جب تک اس کی رعایت میں اپنے مذہب کا مکروہ نہ لازم آئے۔

---

[1] الدرالمختار	کتاب الطہارۃ	مطبع مجتبائی دہلی	۱/ ۱۸ و ۱۹
ردالمحتار	"	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/ ۶۶ تا ۶۹
[2] الدرالمختار	"	مطبع مجتبائی دہلی	۱/ ۲۴
ردالمحتار	"	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/ ۹۹

دخول الماء خلالها فلو منضمة فرض[1]

ان انگلیوں کے بیچ پہنچ گیا ہو اگر ملی ہوئی ہوں (کہ پانی نہ پہنچے) تو پانی پہنچانا فرض ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے :

مستحبه تحريك خاتمه الواسع وكذا الضيق ان علم وصول الماء و الا فرض[2]

کشادہ انگوٹھی کو حرکت دینا مستحب ہے اسی طرح تنگ کو بھی، اگر معلوم ہو کر پانی پہنچ گیا ورنہ فرض ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے :

ومن الاٰداب تعاهد موقيه وكعبيه وعرقوبيه واخمصيه[3] اھ۔

آدابِ وضو میں سے یہ ہے کہ آنکھ کے گوشوں، ٹخنوں، ایڑیوں، تلووں پر خاص دھیان دے اھ (ت)

قلت وهذا ان كان الماء يسيل عليها وان لم يتعاهد والا فرض كنظائره السابقة۔

قلت یہ اس صورت میں ہے جب پانی ان جگہوں پر خاص دھیان دئے بغیر بہہ جاتا ہو ورنہ فرض ہوگا جیسے اس کی سابقہ نظیروں میں حکم ہے۔ (ت)

ضروریاتِ غسل مطلقاً^ف ظاہر ہے کہ وضو میں جس جس عضو کا دھونا فرض ہے غسل میں بھی فرض ہے تو یہ سب اشیاء یہاں بھی معتبر اور ان کے علاوہ یہ اور زائد :

(۳۱) سر کے بال کہ گندھے ہوئے ہوں ہر بال پر جڑ سے نوک تک پانی بہنا۔

(۳۲) کانوں میں بالی پتّے وغیرہ زیوروں کے سوراخ کا غسل میں وہی حکم ہے جو ناک میں بلاق وغیرہ کے چھید کا غسل و وضو دونوں میں تھا۔

(۳۳) بھووں کے نیچے کی کھال اگرچہ بال کیسے ہی گھنے ہوں۔

(۳۴) کان کا ہر پُرزہ اُس کے سوراخ کا منہ۔

ف : غسل میں اُن ۲۵ یا ۳۰ گزشتہ کے علاوہ ۲۲ جگہ اور ہیں جن کی احتیاط مرد و عورت سب پر لازم۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۲

[2] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۲ و ۲۳

[3] " " " ۱/۲۴

(۳۵) کانوں کے پیچھے بال ہٹا کر پانی بہائے۔

(۳۶) استنشاق یعنی مذکور۔

(۳۷) مضمضہ بطرز مسطور۔

(۳۸) داڑھوں کے پیچھے،

(۳۹) دانتوں کی کھڑکیوں میں جو سخت چیز ہو پہلے جدا کر لیں۔

(۴۰) چونا ریخیں وغیرہ جو بے ایذا چھوٹ سکے چھڑانا۔

(۴۱) ٹھوڑی اور گلے کا جوڑ کہ بے منہ اٹھائے نہ دھلے گا۔

(۴۲) بغلیں بے ہاتھ اٹھائے نہ دھلیں گی۔

(۴۳) بازو کا ہر پہلو،

(۴۴) پیٹھ کا ہر ذرہ۔

(۴۵) پیٹ وغیرہ کی بلٹیں اٹھا کر دھوئیں۔

(۴۶) ناف انگلی ڈال کر جب کہ بغیر اس کے پانی بہنے میں شک ہو۔

(۴۷) جسم کا کوئی رونگٹا کھڑا نہ رہ جائے۔

(۴۸) ران اور پیڑو کا جوڑ کھول کر دھوئیں۔

(۴۹) دونوں سرین ملنے کی جگہ خصوصاً جب کھڑے ہو کر نہائیں۔

(۵۰) ران اور پنڈلی کا جوڑ جبکہ بیٹھ کر نہائیں۔

(۵۱) رانوں کی گولائی۔

(۵۲) پنڈلیوں کی کروٹیں۔

ف
خاص بمرداں

(۵۳) گندھے ہوئے بال کھول کر جڑ سے نوک تک دھونا۔

(۵۴) مونچھوں کے نیچے کی کھال اگرچہ گھنی ہوں۔

(۵۵) داڑھی کا ہر بال جڑ سے نوک تک۔

ف: ان ۵۲ کے سوا آٹھ مواقع اور ہیں جن کی احتیاط غسل میں خاص مردوں کو ضرور۔

(۵۶) ذکر و انثیین کے ملنے کی سطحیں کہ بے جُدا کیے نہ دُھلیں گی۔

(۵۷) انثیین کی سطح زیریں جوڑ تک۔

(۵۸) انثیین کے نیچے کی جگہ جڑ تک۔

(۵۹) جس کا ختنہ نہ ہوا ہو بہت علماء کے نزدیک اس پر فرض ہے کہ کھال چڑھ سکتی ہو تو حشفہ کھول کر دھوئے۔

(۶۰) اس قول پر اُس کھال کے اندر بھی پانی پہنچانا فرض ہوگا، بے چڑھائے اس میں پانی ڈالے کہ چڑھنے کے بعد بند ہو جائے گی۔

خاص بزناں

(۶۱) گندھی چوٹی میں ہر بال کی جڑ تر کرنی، چوٹی کھولنی ضرور نہیں مگر جب ایسی سخت گندھی ہو کہ بے کھولے جڑیں تر نہ ہوں گی۔

(۶۲) ڈھلکی ہوئی پستان اُٹھا کر دھونی۔

۶۳ پستان و شکم کے جوڑ کی تحریر۔

(۶۴ تا ۶۷) فرج خارج کے چاروں لبوں کی جیبیں جڑ تک۔

(۶۸) گوشت پارۂ بالا کا ہر پرت کہ کھولے سے کھل سکے گا۔

(۶۹) گوشت پارۂ زیریں کی سطح زیریں۔

(۷۰) اس پارہ کے نیچے کی خالی جگہ غرض فرج خارج کے ہر گوشے پرزے کنج کا خیال لازم ہے، ہاں فرج داخل کے اندر انگلی ڈال کر دھونا واجب نہیں، بہتر ہے۔

درمختار میں ہے،

یفرض غسل کل ما یمکن من البدن بلا حرج مرۃ کاذن و سرۃ وشارب وحاجب (ای بشرۃ و شعرا و ان کثف بالاجماع کما فی المنیۃ) ولحیۃ وشعر رأس ولو متلبدا و فرج خارج لانہ کالفم لا داخل و لا تدخل اصبعہا فی قبلہا

بدن کا ہر وہ حصہ جسے بلا حرج دھونا ممکن ہے اسے ایک بار دھونا فرض ہے جیسے کان، ناف، مونچھیں بھوں (یعنی جلد اور بال دونوں، اگرچہ بال گھنے ہوں۔ اس پر اجماع ہے جیسا کہ منیہ میں ہے) داڑھی، سر کے بال اگرچہ گندھے ہوئے ہوں، فرج خارج اس لئے کہ اس کا حکم منہ کی طرح ہے۔ فرج داخل نہیں، فرج داخل میں اسے انگلی ڈال کر دھونا

ف: اُن ۹۰ کے سوا دس مواضع اور ہیں جن کی احتیاط غسل میں خاص عورتوں پر لازم۔

2 به يفتى (اى لايجب ذلك كما فى الشرنبلالية ح، وفى التتارخانية عن محمد انه ان لم تدخل الاصبع فليس بتنظيف) لاداخل قلفة بل يندب هو الاصح قاله الكمال وعلله بالحرج وفى المسعودى ان امكن فسخ القلفة بلامشقة يجب والا فلا وكفى بل اصل ضفيرتها للحرج اما المنقوض فيفرض غسل كله ولو لم يبتل اصلها يجب نقضها هو الاصح لايكفى بل ضفيرته فينقضها وجوبا ولو علويا او تركيا لامكان حلقه (هو الصحيح) اھ ملخصا مزيدا من الشامى۱؎۔

نہیں ہے اسی پر فتوٰی ہے (یعنی یہ واجب نہیں ہے جیسا کہ شرنبلالیہ میں ہے، حلبی۔ اور تاتارخانیہ میں ہے امام محمد سے روایت ہے کہ اگر عورت انگلی نہ ڈالے تو تنظیف نہ ہوگی) جس کا ختنہ نہ ہوا ہو اس پر ختنہ کی کھال کے اندر دھونا فرض نہیں بلکہ مستحب ہے یہی اصح ہے۔ یہ کمال ابن الہمام نے فرمایا اور اس کا سبب حرج کو بتایا۔ اور مسعودی میں ہے کہ اگر بغیر مشقت کے اس کھال کو کھول سکتا ہے تو واجب ہے ورنہ نہیں ـــ عورت کو اپنے جوڑوں کی جڑ تر کرلینا کافی ہے حرج کی بنا پر لیکن بال کھلے ہوئے ہیں تو سب دھونا فرض ہے۔ اور اگر جوڑے کی جڑ تر نہیں ہوئی تو کھولنا واجب ہے یہی اصح ہے۔ مرد کو جوڑے تر کرلینا کافی نہیں بلکہ اس پر کھولنا واجب ہے اگرچہ علوی یا ترکی ہو اس لئے کہ وہ بال کٹا سکتا ہے (یہی صحیح ہے) اھ درمختار کی عبارت تلخیص اور شامی سے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

اُسی میں ہے:

من اٰدابه تحريك القرطات علم وصول الماء والا فرض۲؎۔

غسل کے آداب میں سے ہے کہ بالی کو حرکت دے اگر معلوم ہو کہ پانی پہنچ گیا ورنہ پانی پہنچانا فرض ہے۔ (ت)

۱؎ الدر المختار | کتاب الطہارۃ | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/۲۸ و ۲۹
رد المحتار | " | داراحیاء التراث العربی بیروت | ۱/۱۰۳ و ۱۰۴
۲؎ الدر المختار | " | مطبع مجتبائی دہلی | ۱/۲۳

اُسی میں ہے:

لو خاتمہ ضیقا نزعہ او حرکہ وجوبا کقرط ولو لم یکن بثقب اذنہ قرط فدخل الماء فی الثقب عند مرورہ علی اذنہ اجزأہ کسرۃ واذن دخلھما الماء والا یدخل ادخلہ ولو باصبعہ ولا یتکلف بخشب ونحوہ والمعتبر غلبۃ ظنہ بالوصول[1]

اگر انگوٹھی تنگ ہو تو اتار دے ورنہ واجب ہے کہ حرکت دے کر پانی پہنچائے جیسے بالی کا حکم ہے اور اگر کان کے سوراخ میں بالی نہیں ہے اور پانی کان پر گزرنے کے وقت سوراخ میں بھی چلا گیا تو کافی ہے جیسے ناف اور کان میں پانی چلا جائے تو کافی ہے اور اگر پانی نہ جائے تو پہنچائے اگرچہ انگلی کے ذریعہ۔ لکڑی وغیرہ کے استعمال کا تکلف نہ کرے۔ اعتبار اس کا ہے کہ پانی پہنچ جانے کا غالب گمان ہوجائے۔

اقول ای فی غیر الموسوس وغیر ماجن لایبالی فالاول ینزل الیقین الی محض الشک والثانی یرفع الشک الی عین الیقین کما ھو معلوم مشاھد واللہ المستعان۔

اقول یہ ضابطہ اعتبار وسوسہ کے مریض اور تماشا باز بے پروا کے حق میں ہے اول تو یقین کو شک کی منزل میں لاتا ہے اور ثانی شک کو یقین بنالیتا ہے جیسا کہ مشاہدہ اور معلوم ہے۔ اور خدا ہی سے استعانت ہے۔ (ت)

بالجملہ تمام ظاہر بدن ہر ذرہ ہر رونگٹے پر سر سے پاؤں تک پانی بہنا فرض ہے ورنہ غسل نہ ہوگا مگر مواضع حرج[ف] معاف ہیں مثلاً:

(۱) آنکھوں کے ڈھیلے۔

(۲) عورت کے گندھے ہوئے بال۔

(۳) ناک، کان کے زیوروں کے وہ سوراخ جو بند ہوگئے۔

ف۱: مسئلہ مواضع احتیاط میں پانی پہنچنے کا ظن غالب کافی ہے یعنی دل کو اطمینان ہو کہ ضرور پہنچ گیا مگر یہ اطمینان نہ بے پرواہوں کا کافی ہے جو دیدہ و دانستہ بے احتیاطی کر رہے ہیں نہ وہمی وسوسہ زدہ کا اطمینان ضرور جسے آنکھوں دیکھ کر بھی یقین آنا مشکل بلکہ متدین محتاط کا اطمینان چاہیے۔

ف۲: اکیس مواضع جو پانی بہانے سے بوجہ حرج معاف ہیں۔

---

[1] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۹

(۴) ناخنوں کا حشفہ جبکہ کھال چڑھانے میں تکلیف ہو۔
(۵) اس حالت میں اُس کھال کی اندرونی سطح جہاں تک پانی بے کھولے نہ پہنچے اور کھولنے میں مشقت ہو۔
(۶) مکھی یا مچھر کی بیٹ جو بدن پر ہو اُس کے نیچے۔
(۷) عورت کے ہاتھ پاؤں میں اگر کہیں مہندی کا جرم لگا رہ گیا۔
(۸) دانتوں کا جما ہُوا چُونا۔
(۹) مِسّی کی ریخیں۔
(۱۰) بدن کا میل۔
(۱۱) ناخنوں میں بھری ہُوئی یا بدن پر لگی ہُوئی مٹی۔
(۱۲) جو بال خود گرہ کھا کر رہ گیا ہو اگرچہ مرد کا۔
(۱۳) پلک یا کوئے میں سُرمہ کا جرم۔
(۱۴) کاتب کے انگوٹھے پر روشنائی۔ ان دونوں کا ذکر رسالۂ الجود الحلو میں گزرا۔
(۱۵) رنگریز کے ناخن پر رنگ کا جرم۔
(۱۶) نان بائی یا پکانے والی عورت کے ناخن میں آٹا علی خلاف فیہ۔
(۱۷) کھانے کے ریزے کہ دانت کی جڑ یا جوف میں رہ گئے کما مر انفا عن الخلاصۃ (جیسا کہ ابھی خلاصہ سے گزرا۔ ت)

اقول یُونہی پان کے ریزے نہ چھالیا کے دانے کہ سخت ہیں کما مر ایضا (جیسا کہ ابھی خلاصہ سے گزرا۔ ت)

اقول وبتعلیل المسألۃ بالحرج لعموم البلوی یند فع ما مرمن الایراد۔

اقول جب مسئلہ کی علت یہ بتادی گئی کہ ابتلائے عام کی وجہ سے حرج ہے تو وہ اعتراض دفع ہوگیا جو عبارتِ خلاصہ کے تحت گزرا۔ (ت)

(۱۸) **اقول** ہلتا ہوا دانت اگر تار سے جکڑا ہے معاف ہونی چاہیے اگرچہ پانی تار کے نیچے نہ بہے کہ

فـــــ: مسئلہ ہلتا ہُوا دانت چاندی کے تار سے باندھنا یا مسالے سے جمانا جائز ہے اور اس وقت غسل میں اُس تار یا مسالے کے نیچے پانی نہ بہنا معاف ہونا چاہیے۔

بار بار کھولنا ضرور دے گا نہ اس سے بروقت بندش ہوسکے گی۔

(۱۹) یونہی اگر اکھڑا ہُوا دانت کسی مسالے مثلاً برادۂ آہن و مقناطیس وغیرہ سے جمایا گیا ہے جمے ہوئے چھنے کی مثل اس کی بھی معافی چاہئے۔

اقول لانه انتفاع مباح وفی الازالة حرج۔

اقول کیونکہ یہ انتفاع وعلاج مباح ہے اور زائل کرنے میں حرج ہے۔ (ت)

درمختار میں ہے:

لایشد سنه المتحرك بذهب بل بفضة[1]

ہلتے ہوئے دانت کو سونے سے نہیں بلکہ چاندی سے باندھے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قال الکرخی اذا سقطت ثنیة رجل فان اباحنیفة یکرہ ان یعیدھا و یقول ھی کسن میتة ولکن یأخذ سن شاة ذکیة یشد مکانها و خالفه ابویوسف فقال لاباس به اهـ اتقانی، زاد فی التاترخانیة قال بشر قال ابویوسف سألت اباحنیفة عن ذلك فی مجلس اٰخر فلم یر باعادتها باسا اهـ[2]۔

امام کرخی نے کہا، کسی کا اگلا دانت گر گیا تو امام ابوحنیفہ اس کو اس کی جگہ پھر لگانا مکروہ کہتے ہیں اور فرماتے ہیں یہ مُردے کے دانت کی طرح ہے لیکن شرعی طور پر ذبح کی ہوئی کسی بکری کا دانت لے کر اس کی جگہ لگالے۔ امام ابویوسف اس بارے میں امام کے خلاف ہیں وہ کہتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں اھ اتقانی — تاتارخانیہ میں یہ اضافہ ہے: بشر نے کہا امام ابویوسف فرماتے ہیں میں نے ایک دوسری مجلس میں اس سے متعلق امام ابوحنیفہ سے پوچھا تو اس دانت کو دوبارہ اس کی جگہ لگا لینے میں انھوں نے کوئی حرج نہ قرار دیا اھ۔

اقول مبنی القول الاول ان السن عصب فیحله الموت۔

اقول قولِ اوّل کی بنیاد یہ ہے کہ دانت اعصاب میں سے ہے تو موت اس میں

---

[1] الدرالمختار کتاب الحظر والاباحة فصل فی اللبس مطبع مجتبائی دہلی ۲/۲۴۰

[2] ردالمحتار " " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/۲۳۱

والصحیح انه عظم فلایتنجس و لوسن میتة وقد نص فی البدائع والکافی والبحر والدر وغیرها ان سن الانسان طاهرة علی ظاهر المذهب وهو الصحیح وان ما فی الذخیرة وغیرها من انها نجسة ضعیف اھ فارتفع الاشکال کیف لا وقد رجع عنه الامام۔

سرایت کرے گی اور صحیح یہ ہے کہ دانت ایک ہڈی ہے تو وہ اگرچہ ایک مُردے ہی کا ہو نجس نہ ہوگا۔ اور بدائع، کافی، بحر، درمختار وغیرہا میں تصریح ہے کہ انسان کا دانت پاک ہے، یہی ظاہر مذہب ہے اور یہی صحیح ہے اور ذخیرہ وغیرہا میں جو لکھا کہ نجس ہے یہ قول ضعیف ہے اھ، تو اشکال دُور ہوگیا۔ پھر یہ کیسے نہ ہو جب کہ امام اس سے رجوع کر چکے ہیں۔ (ت)

ہاں اگر کمانی چڑھی ہو جس کے اتارنے چڑھانے میں حرج نہیں اور پانی بہنے کو روکے گی تو اتارنا لازم ہے۔

(۲۰) پٹی کہ زخم پر ہو اور کھولنے میں ضرر یا حرج ہے۔

(۲۱) ہر وہ جگہ کہ کسی درد یا مرض کے سبب اس پر پانی بہنے سے ضرر ہوگا۔

والمسائل مشهورة وفی فتاونا مذکورة (یہ مسائل مشہور ہیں اور ہمارے فتاوٰی میں مذکور بھی ہیں۔ ت)

غرض مدار حرج پر ہے اور حرج بنص قرآن مدفوع اور یہ امت دنیا و آخرت میں مرحوم، والحمد للّٰه رب العلمین۔

درمختار میں ہے:

لایجب غسل ما فیه حرج کعین وان اکتحل بکحل نجس وثقب انضم وداخل قلفة وشعر المرأة المضفور، ولایمنع

اسے دھونا واجب نہیں جس کے دھونے میں حرج ہے جیسے اندرونِ چشم۔ اگرچہ ناپاک سرمہ لگا لیا ہو۔ اور ایسا سوراخ جو بند ہوگیا ہو، اور ختنہ کی کھال کے اندر کا حصہ اور عورت کے گُندھے ہُوئے بال۔

ف: مسئلہ ناپاک سُرمہ آنکھوں میں لگا لیا آنکھیں اندر سے دھونے کا حکم نہیں۔

لـه ردالمحتار بحوالہ البحر والبدائع والکافی کتاب الطہارۃ باب المیاہ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۳۸

الطهارة خرء ذباب وبرغوث لم يصل الماء تحته[1] (لان الاحتراز عنه غير ممكن، حلية[2]) وحناء ولو جرمه به يفتى ودرن ووسخ وتراب وطين ولو في ظفر مطلقا قرويا او مدنيا في الاصح وما على ظفر صباغ[3] اھ ملخصا۔

اور طہارت سے مانع نہیں مکھی اور مچھر کی وہ بیٹ جس کے نیچے پانی نہ پہنچا (اس کے لئے اس سے بچنا ممکن نہیں ۔ حلیہ) اور مہندی اگرچہ اس میں دبازت ہو ۔ اسی پر فتوٰی ہے ۔ اور میل اور مٹی اور گارا اگرچہ ناخن میں ہو ۔ مطلقاً دیہی ہو یا شہری ۔ اصح یہی ہے ۔ اور وہ رنگ جو رنگریز کے ناخن پر بیٹھ گیا ہے اھ ملخصاً ۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

يؤخذ من مسألة الضفيرة انه لا يجب غسل عقد الشعر المنعقد بنفسه لان الاحتراز عنه غير ممكن ولو من شعر الرجل ولم ار من نبه عليه من علمائنا تامل[4]۔

عورت کے جُوڑے کے مسئلے سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ جو بال خود گرہ کھا کر بیٹھ گیا اسے دھونا واجب نہیں اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں اگرچہ مرد کا بال ہو ۔ میں نے اپنے علما میں سے کسی کی اس پر تنبیہ نہ دیکھی ۔ تو غور کرو ۔

اسی میں ہے :

في النهر لو في اظفاره عجين فالفتوى انه مغتفر[5]۔

نہر میں ہے اگر اس کے ناخنوں کے اندر خمیر رہ گیا ہو تو فتوٰی اس پر ہے کہ وہ معاف ہے ۔ (ت)

اقول وباللہ التوفیق حرج[ف] کی تین صورتیں ہیں :

ف : مصنف کی تحقیق کہ حرج تین قسم ہے۔

---

[1] الدرالمختار	کتاب الطہارۃ	مطبع مجتبائی دہلی	۱/ ۲۸ و ۲۹
[2] ردالمحتار	"	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/ ۱۰۳
[3] الدرالمختار	"	مطبع مجتبائی دہلی	۱/ ۲۹
[4] ردالمحتار	"	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/ ۱۰۳
[5] "	"	" "	"

ایک یہ کہ وہاں پانی پہنچانے میں مضرت ہو جیسے آنکھ کے اندر۔
دوم مشقت ہو جیسے عورت کی گندھی ہوئی چوٹی۔
سوم بعد علم و اطلاع کوئی ضرر و مشقت تو نہیں مگر اس کی نگہداشت، اُس کی دیکھ بھال میں وقت ہے جیسے مکھی مچھر کی بیٹ یا اُلجھا ہوا گرہ کھایا ہُوا بال۔

قسم اوّل و دوم کی معافی تو ظاہر، اور قسم سوم میں بعد اطلاع ازالہ مانع ضرور ہے مثلاً جہاں مذکورہ صورتوں میں مسّی، سُرمہ، آٹا، روشنائی، رنگ، بیٹ وغیرہ سے کوئی چیز جمی ہوئی دیکھ پائی تو اب یہ نہ ہو کہ اُسے یُوں ہی رہنے دے اور پانی اُوپر سے بہادے بلکہ چھڑالے کہ آخر ازالہ میں تو کوئی حرج تھا ہی نہیں، تعاہد میں تھا، بعد اطلاع اس کی حاجت نہ رہی۔

ومن المعلوم ان ماکان لضرورۃ تقدر بقدرھا، ھذا ماظھرلی والعلم بالحق عند ربی، واللّٰہ سبحٰنہ و تعالٰی اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم و احکم وصلی اللّٰہ تعالٰی علی سیدنا محمد و اٰلہ وصحبہ اجمعین۔

معلوم ہے کہ جو حکم کسی ضرورت کے باعث ہو وہ قدرِ ضرورت ہی کی حد پر رہے گا۔ یہ وہ ہے جو مجھ پر منکشف ہُوا، اور حق کا علم میرے رب کے یہاں ہے، اور خدائے پاک و برتر ہی کو خوب علم ہے اور اس بزرگ والے کا علم زیادہ تام اور محکم ہے۔ اور ہمارے آقا محمد ان کی آل اور تمام اصحاب پر خدائے برتر کا درود ہو۔ (ت)

مسئلہ ۱۳

۷ شعبان ۱۳۱۲ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کو زکام ہُوا اور بسبب اس کے درد سر ہے اسی حالت میں اُس کو حاجتِ غسل ہُوئی اُس نے اس خیال سے کہ اگر میں سر سے نہاؤں گا تو مرض میں ترقی ہو کر اور عوارض مثل بخار وغیرہ کے پیدا ہوجائیں گے اور زید کو ترقی مرض کا پُورا یقین اور تجربہ ہے، اس سبب سے اُس نے سر کو چھوڑ کر باقی جسم سے نہالیا اور تمام سر کا خوب مسح کر لیا تو غسل اُس کا صحیح اور نماز اُس کی یا جس نے اس کے پیچھے پڑھی درست ہوگی یا نہیں؟ یا ایسی حالت میں اس کو تیمم کا حکم تھا؟ بینوا توجروا۔

الجواب

صورت مستفسرہ میں اس کی نماز، امامت سب درست و صحیح ہوئے۔ غریب الروایۃ پھر کتاب الفیض الموضوع لنقل ما صار المختار للفتوٰی پھر منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں ہے:

المرأۃ لوضرھا غسل رأسھا فی الجنابۃ اوالحیض تمسح علی شعرھا ثلث مرات بمیاہ مختلفۃ وتغسل باقی جسدھا[1]

اگر عورت کو جنابت یا حیض کے غسل میں سر دھونے سے ضرر ہو تو تین الگ الگ پانیوں سے تین بار اپنے بالوں پر مسح کرلے اور باقی جسم دھوئے (ت)

حلیہ شرح منیہ میں ہے :

ان کان اکثر اعضائہ صحیحا بان کانت الجراحۃ علی رأسہ وسائر جسدہ صحیح فانہ یدع الرأس ویغسل سائر الاعضاء[2]

اگر اکثر اعضاء ٹھیک ہوں (مثلاً) اس طرح کہ سر میں زخم ہو اور باقی جسم صحت مند ہو تو سر چھوڑ کر دیگر اعضا کو دھولے۔(ت)

درمختار میں ہے :

صح اقتداء غاسل بماسح ولو علی جبیرۃ[3]

جو اعضاء کو دھونے والا ہے وہ مسح کرنے والے کی اقتداء کرسکتا ہے اگرچہ زخم کی پٹی پر ہی مسح کرنے والا ہو۔(ت)

اصل کلی یہ ہے کہ غسل میں اگر بعض جسم پر پانی ڈالنا مضر ہو تو کثرت کا اعتبار ہے، اگر اکثر جسم وہی ہے جس پر پانی پہنچنا ضرر دے گا خواہ یُوں کہ عارضہ خود اسی جسم میں ہو یا یوں کہ اس پر پانی ڈالنے سے پانی ایسی جگہ پہنچے گا جہاں پہنچنے سے ضرر ہے تو تیمم کرے اور اگر جسم سالم ہے تو جس قدر میں مضرت ہے وہاں مسح کرلے باقی پر پانی بہالے۔ درمختار میں ہے :

(تیمم لو اکثرہ مجروحا) او بہ جدری اعتبارا للاکثر (وبعکسہ یغسل) الصحیح[4]

(اگر اکثر جسم میں زخم ہے) یا اس میں چیچک ہے تو اکثر کا اعتبار کرتے ہوئے (اسے تیمم کرلینا ہے اور اس کے برعکس ہو تو دھونا ہے) یہی صحیح ہے۔(ت)

ف: مسئلہ جب بدن کے بعض حصے پر پانی ضرر دیتا ہو بعض پر نہیں تو اکثر کا اعتبار ہے۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ باب المسح علی الخفین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۴
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[3] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب الامامۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۸۵
[4] " کتاب الطہارۃ (آخر باب التیمم) " " " ۱/۴۵

ردالمحتار میں ہے :

لکن اذا کان یمکنه غسل الصحیح بدون اصابة الجریح و الاتیمم حلیة[1]

لیکن جب صحت مند حصے کو اس طرح دھونا ممکن ہو کہ زخمی حصے پر پانی نہ جائے تو دھوئے ورنہ تیمم کرے۔ حلیہ۔ (ت)

ظاہر ہے کہ متن میں لفظ زخم یا شرح میں لفظ خارشش کوئی قید نہیں، مدار ضرر پر ہے، کسی وجہ سے ہو۔ کما لایخفی هذا (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، یہ ذہن نشین رہے۔ ت)

واعلوان المدقق العلائی ذکر فی الدرالمختار اٰخرالتیمم ما نصه (من به وجع رأس لا یستطیع معه مسحه) محدثا ولا غسله جنبا ففی الفیض عن غریب الروایة تیمم وافتی قاری الهدایة انه (یسقط عنه (فرض مسحه) وکذا یسقط غسله فیمسحه[2] اھ ملخصًا۔

واضح ہو کہ مدقق علائی رحمہ اللہ تعالٰی نے درمختار باب التیمم کے آخر میں یہ کیا ہے [ہلالین کے درمیان متن تنویر الابصار کے الفاظ ہیں ۱۲م] (جس کے سر میں ایسی بیماری ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے مسح نہیں کرسکتا) جب بے وضو ہے۔ اور نہ دھوسکتا ہے جب حالت جنابت میں ہے ــــ تو فیض میں غریب الروایہ سے نقل ہے کہ وہ تیمم کرے۔ اور قاری ہدایہ نے فتوٰی دیا کہ (اس سے فرض مسح ساقط ہے) اور اسی طرح اس کا دھونا ساقط ہے تو وہ مسح کرے گا اھ ملخصًا۔

قال الشامی وما افتی به نقله فی البحر عن الجلابی ونظمه العلامة ابن الشحنة فی شرحه علی الوهبانیة اھ، وقال تحت قوله وکذا یسقط غسله ای غسل الرأس

علامہ شامی نے کہا، قاری ہدایہ نے جو فتوٰی دیا ہے اسے البحرالرائق میں جلابی سے نقل کیا ہے اور اسی کو علامہ ابن الشحنہ نے وہبانیہ کی شرح میں نظم کیا ہے اھ۔ اور علامہ شامی نے عبارت درمختار "اسی طرح اس کا دھونا ساقط ہے" کے تحت لکھا ہے یعنی جنابت سے سر دھونا

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ (آخر باب التیمم) داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۸۱

[2] " " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۴۶

من الجنابة اھ۔[1]

اقول فھذا الذی افتی بہ العلامۃ سراج الدین قاری الھدایۃ شیخ المحقق ابن الھمام موافق لما افتی بہ العبد الضعیف وھو الماشی علی الاصل المار الذی تظافرت علیہ کلماتھم جمیعا ولم ازل اتعجب مانقل عن غریب الروایۃ فی مسألۃ الجنابۃ من الامر بالتیمم لاجل الضرر فی الرأس وحدہ ثم رأیت منحۃ الخالق فوجدت انہ نقل عن الفیض عن الغریب مافی الدر ولصیقابہ ماقدمت من مسألۃ المرأۃ فزدت عجبا فان فرع المرأۃ یخالف الفرع الاول صریحا ولذا قال فی الفیض عقیب نقلہ وھو عجیب کما فی المنحۃ[2] ایضا۔

ثم ان المولی سبحنہ و تعالٰی فتح بما اوضح المرام وازاح العجب فان عبارۃ غریب الروایۃ

ساقط ہے اھ۔(ت)

اقول (میں کہتا ہوں) علامہ سراج الدین قاری الہدایہ شیخ محقق ابن الہمام نے جو فتوٰی دیا بندۂ ضعیف کے فتوے کے مطابق ہے ۔۔۔ اور یہی اس قاعدے پر جاری ہے جس پر تمام علماء متفق ہیں ۔۔۔ اور اس پر برابر مجھے تعجب رہا جو غریب الروایہ سے فیض میں منقول ہے کہ صرف سر میں ضرر کی وجہ سے تیمم کا حکم ہے ۔۔۔ پھر میں نے منحۃ الخالق میں دیکھا کہ بحوالہ فیض غریب الروایہ سے وہی مسئلہ نقل کیا ہے جو درمختار میں ہے اور اس کے بعد بالکل متصل ہی وہ جزئیہ ہے جو عورت سے متعلق میں نے اس فتوے کے شروع میں پیش کیا۔ یہ دیکھ کر مجھے اور زیادہ تعجب ہوا اس لئے کہ جزئیہ عورت، جزئیہ اول کے صراحۃً مخالف ہے۔ اسی لئے فیض میں اسے نقل کرنے کے بعد کہا "یہ عجیب ہے"۔۔۔ جیسا کہ منحۃ الخالق ہی میں ہے۔

پھر مولٰی سبحانہ وتعالٰی نے وہ امر منکشف فرمایا جس نے مقصد واضح کردیا اور تعجب جاتا رہا۔ اس لئے کہ غریب الروایہ کی اصل عبارت اس

ف: توجیہ نفیس لما فی غریب الروایۃ۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ (آخرباب التیمم) داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۷۳
[2] منحۃ الخالق علی البحرالرائق ؍؍ باب المسح علی الخفین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۶۴

على ما في المنحة عن الفيض. عنه
هكذا من برأسه صداع من
النزلة ويضره المسح في الوضوء
أو الغسل في الجنابة يتيمم والمرأة
لو ضرها الخ فتحدس في خاطري
ولله الحمد أن الغسل ههنا بالضم
الماء دون فتح فليس المراد
غسل الرأس كما اوهمه عبارة
الدر بل المعنى ضرره الغُسل
وإسالة الماء على بدنه ولو بترك
الرأس لما تصعد به الابخرة
الى الدماغ فيزداد به ضررا في بعض
الصور كما علم في الطب وهذا حكم
صحيح لا غبار عليه ولا خلاف فيه
للاصل السابق ولا للفرع اللاحق وانما
خص المرأة بالذكر ليعلم حكم الرجل
بالاولى فانه اذا امر بمسح الشعر
النازل الذي لايكون ضرر غسله كضرر
غسل نفس الرأس فنفسه اجدر
بالحكم هذا كله في الغسل
واما الوضوء فمن المعلوم
ان من بلغ به النزلة
مبلغا يضره مسح رأسه

ف: تطفل على الدر.

طرح ہے جیسا کہ منحۃ الخالق میں بحوالہ فیض اس
سے نقل کیا ہے "جس کے سر میں نزلہ کی وجہ سے
چکر آتا ہے اور اسے وضو میں مسح اور جنابت میں غسل
ضرر دیتا ہے وہ تیمم کرے، اور اگر عورت کو جنابت
یا حیض کے غسل میں سر دھونے سے ضرر ہو الخ ـــ
تو میرے دل میں یہ خیال گزرا۔ وللہ الحمد۔ کہ لفظ
"غسل" یہاں زبر سے نہیں بلکہ پیش سے ہے،
اس سے مراد سر دھونا نہیں جیسا کہ درمختار کی عبارت
سے وہم ہوتا ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ اسے غسل اور
سر چھوڑ کر بھی بدن پر پانی بہانے سے ضرر ہوتا ہے
کیونکہ بخارات دماغ کی طرف چڑھتے ہیں جس سے
بعض صورتوں میں تکلیف اور بڑھ جاتی ہے جیسا
کہ فن طب میں مذکور و معلوم ہے ـــ اور یہ حکم
بالکل صحیح بے غبار ہے جس میں سابق قاعدے اور
مابعد جزئیے کی کوئی مخالفت نہیں اور بعد والے
جزئیے میں خاص عورت کا ذکر اس لئے ہے کہ
اس سے مرد کا حکم بطریق اولیٰ دریافت ہو جائے،
اس لئے کہ جب یہ حکم ہے کہ عورت اپنے لٹکے ہوئے
بالوں کا مسح کرلے جب کہ اس کے دھونے میں
وہ ضرر نہیں ہوگا جو خود سر دھونے میں ہوتا ہے
تو (مرد کے لئے) خود سر کے مسح کا حکم بدرجہ اولیٰ
ہو جائے گا ـــ یہ ساری گفتگو تو غسل سے متعلق
ہوئی ـــ اب رہا وضو کا معاملہ، تو یہ معلوم ہے

لہ منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ باب التیمم ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۴۳

رأسه بيد مبتلة فيضره غسل الوجه واليدين والرجلين من باب اولى فان البرد الذي يصل الى الدماغ باسالة الماء على الاطراف اشد من برد عسى ان يصل باصابة يد مبتلة بعض الرأس فلاجل هذا امر بالتيمم، هذا غاية ما يوجه به كلامه فكان الاحرى بالمولى المحقق المدقق العلائي ان يوجهه هكذا او الا تركه اصلا كيف ومثل الحكم عن غريب الرواية غير غريب كما قاله في الحلية في مسألة اخرى نقلها عنه مخالفا للجميع، والا لم يعزه للفيض الذي هو موضوع لنقل المذهب كيلا يكون تنويها بها، والا اتم نقل كلام الفيض فانه قال عقيبه وهو عجيب. هذا كله ما ظهر للعبد الضعيف، والله تعالٰى اعلم۔

کہ جس کا نزلہ اس حد کو پہنچ گیا ہے کہ اسے سر کے صرف چوتھائی حصہ پر بھیگا ہوا ہاتھ پھیرنا ضرر پہنچاتا ہے تو چہرہ اور دونوں ہاتھ پاؤں دھونے میں بدرجۂ اولٰی ضرر ہوگا ـــــ اس لئے کہ ان اعضا پر پانی بہانے سے دماغ تک پہنچنے والی ٹھنڈک اس ٹھنڈک کی بہ نسبت زیادہ سخت ہوگی جو سر کے ایک حصہ پر بھیگا ہوا ہاتھ لگنے سے پہنچتی ہے ـــ اسی وجہ سے اس شخص کو تیمم کا حکم ہوا ـــــ یہ انتہائی توجیہ ہے جو اس کلام سے متعلق ہوسکتی ہے۔ تو علامہ محقق مدقق علاء الدین کے لئے مناسب یہ تھا کہ اس کلام کی یہ توجیہ بھی پیش کر دیتے، ورنہ سرے سے اس کا ذکر ہی چھوڑ دیتے کیونکہ غریب الروایہ میں ایسا حکم مذکور ہونا کوئی عجیب و غریب بات نہیں۔ جیسا کہ حلیہ میں یہی بات ایک دوسرے مسئلہ سے متعلق کہی ہے جو سب کے برخلاف غریب الروایہ سے نقل کیا ہے ـــــ تیسری صورت یہ تھی کہ اس مسئلہ پر فیض کا حوالہ نہ دیتے کیونکہ یہ نقل مذہب کے لئے لکھی گئی ہے اس کی جانب انتساب سے اس مسئلہ کی اہمیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اور اگر فیض کا حوالہ دیا تو اس کے بعد فیض کا ریمارک "وھو عجیب" بھی نقل کر کے اس کا کلام مکمل کر دینا چاہیے تھا ـــــ یہ سب وہ ہے جو بندۂ ضعیف پر ظاہر ہوا ـــــ واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

مسئلہ ۱۴: مرسلہ سید مودود الحسن نبیرہ ڈپٹی سید اشفاق حسین صاحب ۱۱ رجب ۱۳۱۷ھ

یاایھا العلماء رحمکم اللہ تعالٰی مریض لہ حاجۃ الی الغسل والماء یضرہ فما الحکم فی غسلہ واداء صلٰوتہ المرجاء ان تبینوا لنا الجواب الاٰن۔

اے علما! اللہ کی آپ پر رحمت۔ ایک بیمار کو نہانے کی حاجت ہے اور پانی نقصان دیتا ہے تو اُسکے غسل ونماز میں کیا حکم ہے؟ امید ہے کہ ابھی جواب ارشاد ہو۔

الجواب

ان ضرہ غسل رأسہ لاغیر مسحہ وغسل سائر جسدہ، وان ضرہ الاغتسال بماء بارد اغتسل بحار او فاتر ان قدر والا تیمم او مسح رأسہ وغسل بدنہ حسبما یقتضیہ حالہ، وان ضرہ الاغتسال فی الوقت البارد تیمم فیہ او مسح وغسل کما مر واغتسل فی غیر ذٰلک الوقت، وبالجملۃ یقیم الضرر ولا یجاوزہ فحیث لایجد سبیلا الی الغسل یتیمم الی ان یجد سبیلا واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

اگر اسے صرف سر دھونا مضر ہو تو سر کا مسح کرے باقی بدن دھوئے، اور اگر ٹھنڈے پانی سے نہانا نقصان کرتا ہو تو گرم یا گنگنے سے نہائے اگر مل سکے ورنہ تیمم کرلے یا سر پر مسح کرے اور بدن دھولے جیسا اُس کے حال مرض کا تقاضا ہو، اور اگر ٹھنڈے وقت نہانا نقصان دیتا ہے تو اُس وقت تیمم یا بدستور سر کا مسح اور باقی بدن کا غسل کرلے پھر جب گرم وقت آئے نہالے، غرض جہاں تک ضرر ہو اُسی کا اتباع کرے اُس سے آگے نہ بڑھے جب کسی طرح نہ نہا سکے تو جب تک یہ حالت رہے تیمم کرے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۱۵: از کلکتہ کوچہ تار نیب ڈاکخانہ ویلزلی اسٹریٹ نمبر ۲ مرسلہ رشید احمد خاں ۱۶ جمادی الاولٰی ۱۳۰۹ھ

زید کی ران میں پھوڑا یا اور کوئی بیماری ہے، ڈاکٹر کہتا ہے پانی یہاں نقصان کرے گا مگر صرف اسی جگہ مضر ہے اور بدن پر ڈال سکتا ہے۔ اس حالت میں وضو یا غسل کے لئے تیمم درست ہے یا نہیں؟ اگر درست ہے تو تیمم غسل کا ویسا ہی ہے جیسا وضو کا؟ یا کیا حکم ہے؟ باقی آداب۔

الجواب

صورتِ مسئولہ میں غسل یا وضو کسی کیلئے تیمم جائز نہیں وضو کیلئے نہ جائز ہونا تو ظاہر کہ ران کو وضو سے کچھ علاقہ نہیں اور غسل کے لئے یُوں نا روا کہ اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہے لہذا وضو تو بلاشبہہ تمام وکمال کرے

اور غسل کی حاجت ہو تو اگر مضرت صرف ٹھنڈا پانی کرتا ہے گرم نہ کرے گا اور اُسے گرم پانی پر قدرت ہے تو بیشک پورا غسل کرے اتنی جگہ کو گرم پانی سے دھوئے باقی بدن گرم یا سرد جیسے سے چاہے، اور اگر ہر طرح کا پانی مضر ہے یا گرم مضر تو نہ ہوگا مگر اُسے اس پر قدرت نہیں تو ضرر کی جگہ بچا کر باقی بدن دھوئے اور اس موضع پر مسح کرے، اور اگر وہاں بھی مسح نقصان دے مگر دوا یا پٹی کے حائل سے پانی کی ایک دھار بہا دینی مضر نہ ہوگی تو وہاں اُس حائل ہی پر بہا دے باقی بدن بدستور دھوئے، اور اگر حائل پر بھی پانی بہانا مضر ہو تو دوا یا پٹی پر مسح ہی کرلے، اگر اس سے بھی مضرت ہو تو اتنی جگہ خالی چھوڑ دے، جب وہ ضرر دفع ہو تو جتنی بات پر قدرت ملتی جائے بجا لاتا جائے، مثلاً ابھی پٹی پر سے مسح بھی مضر تھا لہذا جگہ بالکل خشک بچا دی چند روز بعد اتنا آرام ہو گیا کہ یہ مسح نقصان نہ دے گا تو فوراً پٹی پر مسح کرلے اسی قدر کافی ہوگا باقی بدن تو پہلے کا دھویا ہی ہوا ہے، جب اتنا آرام ہو جائے کہ اب بندش پر سے پانی بہانا بھی ضرر نہ کرے گا فوراً اُس پر پانی کی دھار ڈال دے صرف مسح پر جو پہلے کر چکا تھا قناعت نہ کرے، جب اتنا آرام ہو جائے کہ اب خاص موضع کا مسح بھی ضرر نہ دے گا فوراً وہاں مسح کرلے پٹی کے غسل پر قانع نہ رہے، جب اتنا آرام ہو کر اب خود وہاں پانی بہانا مضر نہ ہوگا فوراً اُس بدن کو پانی سے دھولے، غرض رخصت کے درجے بتا دیئے گئے ہیں جب تک کم درجہ کی رخصت میں کام نکلے اعلیٰ درجہ کی اختیار نہ کرے، اور جب کوئی نیچے کا درجہ قدرت میں آئے فوراً اُس تک تنزّل کر آئے۔ اسی طرح اگر یہ حالت ہو کہ اُس جسم پر پانی تو نقصان نہ دے گا مگر بندھا ہوا ہے کھولنے سے نقصان پہنچے گا یا کھول کر پھر باندھ نہ سکے گا تو بھی اجازت ہے کہ بندش پر سے دھونے یا مسح کرنے جس بات کی قدرت ہو عمل میں لائے جب وہ عذر جاتا رہے کھول کر جسم کو مسح یا غسل جو مقدور ہو کرے، یہی سب حکم وضو میں ہیں اگر اعضائے وضو میں کسی جگہ کوئی مرض ہو، الحاصل یہاں اکثر کے لئے حکم کُل کا ہے جب اکثر بدن پر پانی ڈال سکتا ہو تو ہرگز تیمم کی اجازت نہیں بلکہ یہی طریقے جو اوپر گزرے بجا لائے، ہاں اگر اکثر بدن پر پانی ڈالنے کی قدرت نہ ہو (خواہ یوں کہ خود مرض ہی اکثر بدن میں ہے یا مرض تو کم جگہ ہے مگر واقع ایسا ہوا کہ اس کے سبب اور صحیح جگہ کو بھی نہیں دھو سکتا کہ اُس کا پانی اُس تک پہنچے گا اور کوئی صورت بچا کر دھونے کی نہیں یوں اکثر بدن دھونے کی قدرت نہیں (مثلاً رانوں، پنڈلیوں، بازوؤں، کلائیوں، پیٹھ پر جا بجا دو دو چار چار انگل کے فاصلہ سے دانے ہیں کہ صرف دانوں کی جگہ جمع کی جائے تو سارے بدن کے نصف حصہ سے کم ہو مگر وہ پھیلے ہوئے اس طرح ہیں کہ ان کے بیچ بیچ کی خالی جگہ پر بھی پانی نہیں بہا سکتے) تو ایسی حالت میں بیشک تیمم کی اجازت ہوگی اب یہ نہ ہوگا کہ صرف تھوڑا سا بدن دھو کر باقی سارے جسم پر مسح کرلے۔ درمختار میں ہے۔

تیمم لوکان اکثرہ ای اکثر اعضاء الوضوء عددا وفی الغسل مساحۃ مجروحا او بہ جدری اعتبارا للاکثر وبعکسہ یغسل الصحیح ویمسح الجریح[۱]

اعضائے وضو میں سے بلحاظ تعداد اکثر اعضا اور غسل میں بلحاظ مساحت اکثر بدن اگر زخمی ہے یا اس پر چیچک ہے تو اکثر کا اعتبار کرتے ہوئے تیمم کا حکم ہے۔ اور اس کے برعکس صورت ہے تو صحیح حصہ کو دھونے اور زخمی حصہ پر مسح کرنے کا حکم ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

لکن اذا کان یمکنہ غسل الصحیح بدون اصابۃ الجریح و الا تیمم، حلیۃ[۲]

لیکن اگر صحت مند حصے کو اس طرح دھو سکتا ہے کہ زخمی حصہ پر پانی نہ جائے تو اسے دھونا ہے ورنہ تیمم کرے۔ حلیہ (ت)

درمختار میں ہے:

الحاصل لزوم غسل المحل ولو بماء حار فان ضر مسحہ فان ضر مسحہا فان ضر سقط اصلا[۳]

حاصل یہ کہ زخم کی جگہ کو دھونا لازم ہے اگرچہ گرم پانی سے دھوئے۔ اگر دھونے سے ضرر ہو تو مسح کرے، اگر جائے زخم پر مسح سے بھی ضرر ہو تو پٹی پر مسح کرے، اگر اس سے بھی ضرر ہو تو معافی ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قولہ ولو بماء حار نص علیہ فی شرح الجامع لقاضی خان واقتصر علیہ فی الفتح وقیدہ بالقدرۃ علیہ وفی السراج انہ لایجب والظاہر الاول، بحر[۴]

کلام شارح "اگرچہ گرم پانی سے دھوئے" اس کی تصریح قاضی خاں کی شرح جامع صغیر میں ہے اور فتح القدیر میں اسی پر اکتفا ہے اور اس میں اس حکم کو اس سے مقید کیا ہے کہ اگر گرم پانی پر اسے قدرت ہو۔ اور سراج میں ہے کہ یہ واجب نہیں۔ اور ظاہر اول ہے۔ بحر۔

---

۱ الدرالمختار کتاب الطہارۃ آخر باب التیمم مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۴۵
۲ ردالمحتار " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۷۱
۳ الدرالمختار " آخر باب المسح علی الخفین مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۵۰
۴ ردالمحتار " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۸۶

درمختار میں ہے:

یمسح علی کل عصابۃ ان ضرہ الماء او حلھا ومنہ ان لایمکنہ ربطھا[1]

پوری پٹی پر مسح کرے اگر اسے پانی سے یا پٹی کھولنے سے ضرر ہو، اسی ضرر کے تحت یہ بھی ہے کہ کھولنے کے بعد اسے باندھ نہ سکتا ہو۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

قولہ ان ضرہ الماء ای الغسل بہ او المسح علی المحل ط[2]

کلام شارح "اگر پانی سے ضرر ہو" یعنی پانی سے دھونے میں یا زخم کی جگہ مسح کرنے میں ضرر ہو۔ طحطاوی۔ (ت)

درمختار میں ہے:

انکسر ظفرہ فجعل علیہ دواء او وضعہ علی شقوق رجلہ اجری الماء علیہ ان قدر والا مسحہ والا ترکہ[3]

ناخن ٹوٹ گیا اس جگہ دوا لگائی، یا پیر کی پھٹن پر دوا لگائی تو اس پر پانی بہائے اگر اس پر قدرت ہو ورنہ اس پر مسح کرے، یہ بھی نہ ہوسکے تو چھوڑ دے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

یمسح الجریح ای ان لم یضرہ والا عصبھا بخرقۃ ومسح فوقھا خانیۃ وغیرھا ومفادہ کما قال ط انہ یلزمہ شد الخرقۃ ان لم تکن موضوعۃ[4]

زخمی حصہ پر مسح کرے اگر مسح سے ضرر نہ ہو، ورنہ اس پر کوئی پٹی باندھ کر اس کے اوپر مسح کرے، خانیہ وغیرہا ۔۔۔ اس عبارت کا مفاد جیسا کہ طحطاوی نے بتایا یہ ہے کہ اس کے زیر پٹی باندھنا لازم ہے اگر پہلے بندھی نہ رہی ہو۔ (ت)

ہاں یہ بات کہ فلاں امر ضرر دے گا کسی کافر یا کھلے فاسق یا ناقص طبیب کے بتانے سے ثابت

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ آخر باب المسح علی الخفین مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۰
[2] ردالمحتار " " " " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۸۷
[3] الدرالمختار " " " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۰
[4] ردالمحتار " باب التیمم داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۶۱

3 نہیں ہوسکتی یا تو خود اپنا تجربہ ہو کہ نقصان ہوتا ہے یا کوئی صاف علامت ایسی موجود ہو جس سے واقعی ظن غالب نقصان کا ہو یا طبیب حاذق مسلم مستور بتائے جس کا کوئی فسق ظاہر نہ ہو۔ فی الدرالمختار و ردالمحتار۔

تیمم لمرض یشتد او یمتد بغلبة ظن (او عن امارة او تجربة شرح منیة) او قول (طبیب حاذق مسلم (غیر ظاھر الفسق)[1] اھ بالالتقاط۔

جب ایسی بیماری ہو کر (علامت یا تجربہ سے شرح منیہ) یا ایسے مسلمان ماہر طبیب کے بتانے سے جس کا فسق ظاہر نہ ہو غلبۂ ظن ہو کر پانی استعمال کرنے سے وُہ بیماری اور سخت ہو جائے گی یا لمبی مدت لے لے گی تو تیمم کرے اھ ملتقطا (ت)۔

اور تیمم غسل و وضو کا ایک ہی سا ہے بلکہ ایک ہی تیمم دونوں کے لئے کافی ہوسکتا ہے خصوصاً جبکہ نیت دونوں کو شامل ہو۔

فی ردالمحتار عن الوقایة یکفی تیمم واحد عنھما[2]۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

ردالمحتار میں وقایہ سے منقول ہے کہ ایک ہی تیمم غسل و وضو دونوں کی جگہ کافی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

---

[1] الدرالمختار	کتاب الطہارۃ	باب التیمم	مطبع مجتبائی دہلی	۱/ ۴۱
ردالمحتار	//	//	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱/ ۱۵۶
[2] //	//	//	// // // //	۱/ ۱۶۵

الاحوال اھ[1] پر علت ہو اور اول اظہر ہے اس لیے کہ سنّت یہی ہے کہ ابتداءِ وضو میں مسواک کی جائے اھ یہ ان کی تصریح ہے بلکہ اظہر ثانی ہے کیونکہ حضرت امام ابو حنیفہ سے بقول صاحبِ منیہ یہی منقول ہے کہ مسواک سُننِ دین سے ہے تو اس صورت میں اس میں تمام احوال برابر ہوں گے۔ ت

اقول کونه من سنن الدین کان یقابل عندکم کونه من سنن الوضوء فما یغنی الرقم مع کونه عطفا علی خبر سنة ای سنة الوضوء وبوجه اٰخر ما المراد باستواء الاحوال نفی ان یختص به حال بحیث تنتفی السنیة فی غیرہ ام نفی التشکیك بحسب الاحوال بحیث لایکون التعلق ببعضها ازید من بعض علی الاول لاوجه لاستظهار الثانی فلو کان سنة فی ابتداء الوضوء ای اشد طلبا فی هذا الوقت والصق به لم ینتف استنانه فی غیر الوضوء وعلی الثانی لاوجه للثانی ولا للاول فضلا عن کون احدهما اظهر من الاٰخر والعجب من البحر صاحب البحر انه جعل الاولی کون وقته عند المضمضة لاقبل الوضوء وتبع الزیلعی فی ان الجزء الاظهر یفید ان الابتداء به سنة نبه علیه اخوه فی النهر رحمهم اللّٰه تعالٰی جمیعا اما قضیة الفتح ان لاسنیة دون المواظبة ولم تثبت عند الوضوء **اقول** الدلیل اعم من المدعی فان المقصود نفی الاستنان للوضوء والدلیل نفی کونه من السنن الذی اختلف فیه

اقول آپ کے نزدیک مسواک کا سُننِ دین سے ہونا اس کے سننِ وضو سے ہونے کے مقابل تھا تو اس کو مرفوع پڑھنے کا کیا فائدہ ہے حالانکہ اس کا عطف سنّت کی خبر پر ہے یعنی سنۃ الوضوء۔

اور دوسرے انداز میں یہ کہ استواءِ احوال سے کیا مراد ہے، آیا اس امر کی نفی کہ اس کے ساتھ کوئی حال خاص ہو اور دوسرے میں سنّت ہونا نہ پایا جائے یا تشکیک کی نفی باعتبارِ احوال، وہ اس طور پر کہ اس کا تعلق بعض کے ساتھ بہ نسبت بعض کے زائد نہ ہو، پہلی صورت میں دوسرے کو اظہر کہنے کی کوئی وجہ نہیں، تو اگر ابتداءِ وضو میں مسواک سنّت ہو، یعنی اس صورت میں طلب زائد ہو اور اس کا تعلق زیادہ ہو تو غیرِ وضو میں اس کے سنّت ہونے کی نفی نہیں ہوتی ہے اور دوسری تقدیر پر دوسرے کی اور نہ پہلے کی کوئی گنجائش ہے چہ جائیکہ کوئی کسی سے اظہر ہو، اور صاحبِ بحر پر تعجب ہے کہ انہوں نے مسواک کو کُلّی کے وقت اولٰی قرار دیا ہے نہ کہ وضو سے قبل، اور زیلعی کی پیروی کی ہے کہ جُز اظہر ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ اس سے ابتدا سنّت ہے اس پر ان کے بھائی نے نہر میں تنبیہ کی ہے رحمہم اللہ تعالٰی جمیعا۔ صاحبِ فتح نے یہ علت بیان کی ہے

[1] شلبی علی حاشیۃ تبیین الحقائق سنن الوضوء بولاق مصر ۱/۴

رسالہ

الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل

١٣٢٠

(احتلام اور تری کی صورتوں سے متعلق احکام واسباب)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ١٦: ٧ ربیع الآخر شریف ١٣٢٠ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ کوئی شخص سوتے سے جاگا اور تری کپڑے یا بدن پر پائی یا خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر نہانا واجب ہوا یا نہیں؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ ھادی الاحلام بانزل الاحکام والصلوٰۃ والسلام علی سید المعصومین عن الاحتلام وآلہ الکرام وصحبہ العظام الی یوم یبل فیہ وارد حوضہ بل الاکرام،

اٰمین!

یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور ہر شخص کو اس کی ضرورت اور کتابوں میں اختلاف بکثرت، لہٰذا ضرور ہے کہ فقیر بعون القدیر اس کی ضروری توضیح وتشریح اور مذہب معتمد ومختار کی تنقیح کرے۔

فاقول وباللہ التوفیق (تو میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں) یہاں چھ

صورتیں ہیں :

اوّل تری کپڑے یا بدن کسی پر نہ دیکھی۔

دوم دیکھی اور یقین ہے کہ یہ منی یا مذی نہیں بلکہ وَدی یا بَول یا پسینہ یا کچھ اور ہے، ان دونوں صورتوں میں مطلقًا اجماعًا غسل اصلًا نہیں اگرچہ خواب میں مجامعت اور اس کی لذت اور انزال تک یاد ہو۔

غنیہ میں ہے :

تذکر الاحتلام ولم یر بللا لاغسل علیہ اجماعًا[1]

کسی کو خواب دیکھنا یاد آیا اور تری نہ پائی تو بالاجماع اس پر غسل نہیں۔ (ت)

دُرمختار میں ہے :

لاان تذکر ولو مع اللذۃ والانزال ولم یر بللا اجماعًا[2]

بالاجماع غسل نہیں ہے اس صورت میں جب کہ خواب یاد آیا اگرچہ لذت اور انزال بھی یاد ہو مگر تری نہ پائی۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

لایجب اتفاقا فیما اذا علم انہ ودی مطلقًا[3]

بالاتفاق مطلقًا غسل واجب نہیں اس صورت میں جب کہ اسے تری کے وَدی ہونے کا یقین ہو۔ (ت)

جامع الرموز میں ہے :

احترز بقولہ المنی والمذی عن الودی فانہ غیر موجب عندھم وان تذکر الاحتلام کما فی الحقائق[4]

لفظ منی و مذی بول کر ودی سے احتراز کیا ہے اس لئے کہ ان ائمہ کے نزدیک اس سے غسل واجب نہیں ہوتا اگرچہ خواب دیکھنا یاد ہو جیسا کہ حقائق میں ہے۔ (ت)

سوم ثابت ہو کہ یہ تری منی ہے اس میں بالاتفاق نہانا واجب ہے اگرچہ خواب وغیرہ اصلًا یاد نہ ہو۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی طہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳
[2] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۱
[3] ردالمحتار کتاب الطہارۃ موجبات الغسل داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۰
[4] جامع الرموز بیان الغسل مکتبہ اسلامیہ گنبدقاموس ایران ۱/۴۴

فی ردالمحتار یجب الغسل اتفاقا اذا علموا انہ منی مطلقا[1]

ردالمحتار میں ہے: بالاتفاق غسل واجب ہے مطلقًا جب یقین ہو کہ یہ تری منی ہے۔ (ت)

اسی طرح عامۂ کتب میں اس پر اجماع منقول،

لکن فی شرح النقایۃ للقہستانی کان الفقیہ ابوجعفر یقول ھذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالٰی واما عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالٰی فلا غسل علیہ اذا لم یتذکر الاحتلام کذا فی شرح الطحاوی اھ[2]

لیکن علامہ قہستانی کی شرح نقایہ میں ہے، فقیہ ابوجعفر فرماتے تھے کہ یہ امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے نزدیک ہے، امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک خواب یاد نہ آنے کی صورت میں اس پر غسل نہیں۔ ایسا ہی شرح طحاوی میں ہے اھ۔ (ت)

اقول لعل وجہہ واللہ تعالٰی اعلم ان نزول المنی لایوجب الغسل مطلقا بل اذا نزل عن شہوۃ دفقا فاذا تذکر الاحتلام ثم رأہ علم انہ نزل عن شہوۃ واذا لم یتذکر احتمل ان یکون نزل ھکذا من دون شہوۃ فلا یجب الغسل بالشک والجواب ان بالنوم تتوجہ الحرارۃ الی الباطن ولہذا یحصل الانتشار غالبا فالسبب مظنون والاحتمال الخلاف اعنی الخروج بلاشہوۃ نادر فلا یعتبر۔

اقول شاید اس کی وجہ ـــ واللہ تعالٰی اعلم ـــ یہ ہے کہ مطلقًا منی نکلنے سے غسل واجب نہیں ہوتا بلکہ اس وقت جب کہ جست کے طور پر شہوت سے نکلے تو جب خواب دیکھنا یاد ہو پھر منی بھی دیکھے تو یقین ہوگا کہ شہوت ہی سے نکلی ہے اور جب احتلام یاد نہ ہو تو احتمال ہوگا کہ شاید یونہی بغیر شہوت کے نکل آئی ہے اس لئے شک سے غسل واجب نہ ہوگا ـــ جواب یہ ہے کہ نیند سے حرارت جانب باطن کا رُخ کرتی ہے اسی لئے عمومًا انتشار آلہ ہوتا ہے یہ سبب غلبۂ ظن کا حامل ہے اس کے خلاف کا احتمال یعنی بلاشہوت نکل آنا نادر ہے اس لئے قابلِ اعتبار نہیں۔ (ت)

شرح نقایہ برجندی میں ہے:

قد ظہر انہ لاخلاف فی رؤیۃ المنی

واضح ہوگیا کہ منی دیکھنے کی صورت میں کوئی اختلاف

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ موجبات الغسل داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۰

[2] جامع الرموز " بیان الغسل مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

حیث یجب الغسل اجماعا و نقل فی شرح الطحاوی عن الفقیه ابی جعفر ان رؤیة المنی ایضا علی هذا الاختلاف والمشهور هو الاول[1] اھ۔

نہیں، بالاجماع غسل واجب ہے ــــ اور شرح طحاوی میں فقیہ ابوجعفر سے منقول ہے کہ یہ اختلاف منی دیکھنے کی صورت میں بھی ہے ــــ اور مشہور اوّل ہی ہے ـ اھ ـ

اب رہیں تین صورتیں اس تری کے منی ہونے کا احتمال ہو، مذی ہونے کا علم ہو، منی نہ ہونا تو معلوم مگر مذی ہونے کا احتمال ہو ـ پس اگر خواب میں احتلام ہونا یاد ہے تو ان تینوں صورتوں میں بھی بالاتفاق نہانا واجب ہے ۔

فی رد المحتار یجب اتفاقا اذا علم انه مذی او شك مع تذکر الاحتلام[2] اھ مختصرا۔ **اقول** وقد تظافرت الکتب علی هذا متونا وشروحا وفتاوی فلا نظر الی ما فی الحلیة عن المصفی عن المختلفات انه اذا تیقن بالاحتلام وتیقن انه مذی فانه لا یجب الغسل عندهم جمیعا[3] ورأیتنی کتبت علی هامش نسختی الحلیة ههنا ما نصه عامة المعتبرات علی نقل الاجماع فی هذه الصورة علی وجوب الغسل، وفی بعضها جعلوها خلافیة بین ابی یوسف وصاحبیه اما حکایة

ردالمحتار میں ہے: بالاتفاق غسل واجب ہے جب خواب یاد ہونے کے ساتھ اس بات کا یقین یا احتمال ہو کہ یہ تری مذی ہے اھ مختصراً ۔ **اقول** اس حکم پر متون، شروح، فتاوٰی تینوں درجے کی کتابیں متفق ہیں ـ تو وہ قابلِ توجہ نہیں جو حلیہ میں مصفّی سے اس میں مختلفات سے منقول ہے کہ "جب احتلام کا یقین ہو اور یہ بھی یقین ہو کہ یہ تری مذی ہے تو ان تینوں ائمہ کے نزدیک غسل واجب نہیں"۔ میں نے اپنے نسخۂ حلیہ پر یہاں دیکھا کہ میں نے یہ حاشیہ لکھا ہے، عامۂ کتبِ معتبرہ نے اس صورت میں وجوبِ غسل پر اجماع نقل کیا ہے ــــ بعض کتابوں کے اندر اس صورت میں امام ابو یوسف اور طرفین کا اختلاف بتایا ہے ــــ لیکن یہ حکایت کہ اس صورت میں

---

[1] شرح النقایۃ للبرجندی　کتاب الطہارۃ　نولکشور لکھنؤ　۱/۳۰
[2] ردالمحتار　"　دار احیاء التراث العربی بیروت　۱/۱۱۰
[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

الاجماع علی عدم الوجوب فمخالفة لجمیع المعتبرات ولقد کدت ان اقول ان لا وقعت زیادة من قلم الناسخین لولا انی رأیت فی جامع الرموز مانصه لو تیقن بالمذی لم یجب تذکر الاحتلام اولا وھذا عندھم علی ما فی المصفی عن المختلفات لکن فی المحیط وغیرہ انه واجب حینئذ اھ [1] ما کتبت علیه۔

وانا الاٰن ایضًا [عـه] بعد لا استبعد ان الامر کما ظننت من وقوع لا من ناسخ فی نسخة المصفی او المختلفات ونقله القہستانی بالمعنی ولم یتنبه لما اسمعنا، واللہ تعالٰی اعلم۔

والخلاف الذی اشرت الیه ھو ما فی الحصر والمختلف والعون وفتاوی العتابی والفتاوی الظہیریة ان برؤیة المذی لایجب الغسل عند ابی یوسف تذکر الاحتلام اولم یتذکر کما فی فتح اللہ المعین [2] للسید ابی السعود الازھری و

عدمِ وجوب پر تینوں ائمہ کا اجماع ہے یہ تمام معتبر کتابوں کے خلاف ہے، میں تو یہ کہہ دیتا کہ لفظ "لا" (نہیں) ناقلوں کے قلم سے زیادہ ہوگیا ہے لیکن جامع الرموز میں بھی دیکھا کہ یہ لکھا ہوا ہے، اگر مذی ہونے کا یقین ہو تو غسل واجب نہیں، احتلام یاد ہو یا نہ ہو، اور یہ تینوں ائمہ کے نزدیک ہے اس کے مطابق جو مصفٰی میں مختلفات سے نقل ہے۔ لیکن محیط وغیرہ میں ہے کہ اس صورت میں غسل واجب ہے اھ۔ [1] حلیہ پر میرا حاشیہ ختم ہوا۔

اور میں اس وقت بھی یہ بعید نہیں سمجھتا کہ حقیقت وہی ہو جو میرے خیال میں ہے کہ مصفٰی یا مختلفات کے نسخے میں "لا" (نہیں) زیادہ ہوگیا ہے اور قہستانی نے اسے بالمعنی نقل کردیا اور اس کا خیال نہ کیا جو ہم نے بیان کیا۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

جس اختلاف کا میں نے اشارہ کیا وہ یہ ہے کہ حصر، مختلف، عون، فتاوٰی عتابی اور فتاوٰی ظہیریہ میں یہ ہے کہ مذی دیکھنے سے امام ابو یوسف کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا احتلام یاد ہو یا نہ ہو جیسا کہ سید ابو السعود ازہری کی فتح اللہ المعین میں ہے اور تبیین الحقائق میں

---

[1] حواشی امام احمد رضا علی حلیۃ المحلی

[2] فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۹

[عـه] وسیأتی تاویل نفیس فانتظر اھ منه۔

[عـه] اس کی ایک عمدہ تاویل بھی آگے آرہی ہے، انتظار کیجئے ۱۲ منہ (ت)

نقلہ فی التبیین[1] عن غایۃ السروجی عن الامام الفقیہ ابی جعفر الھندوانی عن الامام الثانی رحمھم اللہ تعالٰی۔ وفی ابی السعود عن نوح افندی عن العلامۃ قاسم ابن قطلوبغا مانصہ قلت فیحتمل ان یکون عن ابی یوسف روایتان[2] اھ۔

اسے غایۃ السروجی سے، اس میں امام فقیہ ابو جعفر ہندوانی کے حوالے سے امام ثانی سے نقل کیا ہے رحمہم اللہ تعالٰی۔ اور ابو السعود میں علامہ نوح آفندی کے حوالے سے علامہ قاسم ابن قطلوبغا سے یہ نقل ہے: میں کہتا ہوں ہوسکتا ہے امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہوں اھ۔

وفی الحلیۃ وجوب الاغتسال فیما اذا تیقن کون البلل مذیا وھو متذکر الاحتلام باجماع اصحابنا علی مافی کثیر من الکتب المعتبرۃ وفی المصفی ذکر فی الحصر والمختلف والفتاوی الظھیریۃ اذا رای مذیا وتذکر الاحتلام لاغسل علیہ عند ابی یوسف فیحتمل ان یکون عن ابی یوسف روایتان[3] اھ مختصرا۔

اور حلیہ میں یہ ہے کہ اس صورت میں غسل واجب ہے جب یقین ہو کہ یہ تری مذی ہے اور اسے احتلام بھی یاد ہو اس حکم پر ہمارے ائمہ کا اجماع ہے جیسا کہ بہت سی کتب معتبرہ میں مذکور ہے۔ اور مصفٰی میں یہ لکھا ہے کہ حصر، مختلف اور فتاوٰی ظہیریہ میں ذکر کیا ہے کہ جب مذی دیکھے اور احتلام یاد ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر غسل نہیں۔ تو ہوسکتا ہے کہ امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہوں اھ مختصراً۔

اقول بل ثلث(ف) الاولی لاغسل بلا تذکروان رای منیا کما مر عن شرحی النقایۃ عن الامام علی الاسبیجابی الثانیۃ لا الا بالمنی

اقول بلکہ تین روایتیں (۱) احتلام یاد آئے بغیر غسل نہیں اگرچہ منی ہی دیکھے جیسا کہ امام علی اسبیجابی کے حوالے سے دونوں شرح نقایہ (قہستانی و برجندی) سے نقل گزری۔

ف: تطفل ما علی الحلیۃ والعلامۃ قاسم۔

---

[1] تبیین الحقائق — کتاب الطہارۃ — دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۶۹
[2] فتح المعین — " — ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۹
[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

وان رأى المذى متذكراوهو هذه الثالثة يغتسل فى التذكر باحتمال المذى ايضا وفى عدمه بعلم المنى وهو الاظهر الاشهر ومروية الاكثر، بل عنه رابعة نحو قولهما على ما فى القهستانى عن العيون وغيرها، والله تعالٰى اعلم۔

(۲) بغیر منی دیکھے غسل نہیں اگرچہ مذی دیکھے اور احتلام بھی یاد ہو۔ یہی وہ اختلافی روایت ہے جس کا ذکر ہو رہا ہے (۳) احتلام یاد ہونے کی صورت میں تری کے بارے میں مذی کا احتمال ہونے سے بھی غسل واجب ہے اور احتلام یاد نہ ہونے کی صورت میں جب تری کے منی ہونے کا یقین ہو تو غسل واجب ہے۔ یہی اظہر و اشہر اور مرویِ اکثر ہے۔ بلکہ امام ابو یوسف سے ایک چوتھی روایت قولِ طرفین کے مطابق بھی ہے جیسا کہ قہستانی میں عیون وغیرہا کے حوالے سے نقل ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

عہ حیث ذکرالوجوب عندهما بالمذى وان لم يتذكر ثم قال وكذا عند ابى يوسف اذا تذكر الاحتلام واما اذا لم يتذكر فلا غسل وفى العيون وغيره انه واجب عنده فلعل عنه روايتين كما فى الحقائق[1] اھ فالروايتان ههنا عدم الوجوب بالمذى اذا لم يتذكر وهو المشهور والوجوب به وان لم

عہ اس میں یہ ذکر ہے کہ طرفین (امام اعظم و امام محمد) کے نزدیک مذی سے غسل واجب ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو پھر بتایا کہ ایسے ہی امام ابو یوسف کے نزدیک بھی ہے جب کہ احتلام یاد ہو۔ اور یاد نہ ہو تو ان کے نزدیک غسل نہیں ۔۔۔ اور عیون وغیرہ میں ہے کہ اس صورت میں بھی ان کے نزدیک غسل واجب ہے۔ تو شاید ان سے دو روایتیں ہوں جیسا کہ حقائق میں ہے اھ ۔۔۔۔ تو یہاں پر دو روایتیں یہ ہوئیں (۱) مذی سے غسل واجب نہیں جبکہ احتلام یاد نہ ہو۔ یہی مشہور روایت
(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] جامع الرموز کتاب الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۴۳/۱

اور اگر احتلام یاد نہیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک ان تینوں صورتوں میں اصلاً غسل نہیں۔

وھو الاقیس وبہ اخذ الامام الاجل العارف باللہ خلف بن ایوب والامام الفقیہ ابو اللیث السمرقندی کما فی الفتح وغیرہ۔

اور یہی زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ اسی کو امام بزرگ عارف باللہ خلف بن ایوب اور امام فقیہ ابو اللیث سمرقندی نے اختیار کیا، جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں ہے۔(ت)

شکلِ اخیر یعنی ششم میں طرفین یعنی حضرت سیدنا امام اعظم و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما بھی امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں یعنی جہاں نہ منی کا احتمال نہ مذی کا یقین بلکہ مذی کا احتمال ہے غسل بالاتفاق واجب نہیں۔

فی ردالمحتار لایجب اتفاقاً فیما اذا شك فی الاخیرین (یعنی المذی والودی)

ردالمحتار میں ہے کہ بالاتفاق غسل واجب نہیں اُس صورت میں جبکہ مذی و ودی میں شک ہو اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یتذکر وھو الذی فی العیون وھو کما فی مذھبہما والروایات فی قول العلامۃ قاسم والحلیۃ الوجوب بالمذی اذا تذکر وھو المشہورۃ وعدمہ بہ وان تذکر وھو الذی فی العیون فروایتا الاصول والعیون علی طرفی نقیض ھذا ما یعطیہ سوق القہستانی واللہ اعلم بحقیقۃ الحال ۱۲ منہ۔

ہے (۲) مذی سے غسل واجب ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو۔ یہ وہ روایت ہے جو عیون میں ہے۔ اور یہ مذہب طرفین کے مطابق ہے۔ اور علامہ قاسم اور حلیہ کے کلام میں جو دو روایتیں مذکور ہوتی ہیں وہ یہ ہیں (۱) مذی سے غسل واجب ہے جب کہ احتلام یاد ہو۔ یہ وہی مشہور روایت ہے (۲) مذی سے غسل واجب نہیں اگرچہ احتلام یاد ہو۔ یہ وہ روایت ہے جو عیون میں مذکور ہے۔ تو اصول اور عیون کی دونوں روایتیں بالکل ایک دوسری کی ضد ہیں۔ قہستانی کے سیاق سے یہی حاصل ہوتا ہے۔ اور حقیقتِ حال خدائے برتر ہی کو خوب معلوم ہے ۱۲ منہ (ت)

مع عدم تذکر الاحتلام[1] | احتلام یاد نہ ہو۔(ت)

اور شکل اوّل یعنی چہارم میں کہ منی کا احتمال ہو خواہ یوں کہ منی و مذی محتمل ہوں یا منی و ودی یا تینوں (اور ودی سے مراد ہر وہ تری کہ منی و مذی کے سوا ہو)۔ ان سب صورتوں میں دونوں حضرات سے باتفاق روایات غسل واجب فرماتے ہیں۔

فی ردالمحتار یجب عندھما فیما اذا شك فی الاولین (ای المنی والمذی) او فی الطرفین (ای المنی والودی) او فی الثلثۃ احتیاطا ولایجب عند ابی یوسف للشك فی وجود الموجب[2]۔

ردالمحتار میں ہے: امام اعظم و امام محمد علیہما الرحمہ کے نزدیک احتیاطًا اس صورت میں غسل واجب ہے جب منی و مذی میں یا منی و ودی میں یا تینوں میں شک ہو۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک واجب نہیں کیونکہ موجب کے وجود میں شک ہے۔(ت)

لیکن جہاں منی کے ساتھ مذی کا احتمال نہ ہو صرف ودی کا شبہہ ہو وجوب مطلق ہے، اور جب ان مذی کا بھی شک ہو اُس میں ایک صورت کا استثنا، وہ یہ کہ اگر سونے سے کچھ پہلے اسے شہوت تھی ذکر قائم تھا اب جاگ کر تری دیکھی جس کا مذی ہونا محتمل ہے اور احتلام یاد نہیں تو اُسے مذی ہی قرار دیں گے غسل واجب نہ کریں گے جب تک اس کے منی ہونے کا ظن غالب نہ ہو، اور اگر ایسا نہ تھا یعنی نیند سے پہلے شہوت ہی نہ تھی یا تھی اور اُسے بہت دیر گزر گئی مذی جو اس سے نکلنی تھی نکل کر صاف ہو چکی اس کے بعد سویا اور تری مذکور پائی جس کا منی و مذی ہونا مشکوک ہے تو بدستور صرف اسی احتمال پر غسل واجب کر دیں گے منی کے غالب ظن کی ضرورت نہ جانیں گے، حور استثنا کہ مذکور ہوئے یاد رکھئے کہ آئندہ اس پر بحث ہونے والی ہے اِن شاء اللہ تعالٰی۔ اب رہی شکل ثانی یعنی پنجم کہ مذی کا یقین ہو اس میں طرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما کے بیان مذہب میں علماء کا اختلاف شدید ہے بہت اکابر نے جزم فرمایا کہ اس صورت میں بھی مثل صورت ششم غسل واجب نہ ہونے پر ہمارے ائمہ ثلٰثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اتفاق ہے۔ مبسوط امام شیخ الاسلام بکر خواہرزادہ و محیط امام برہان الدین و ملتقی و مختصر للامام النسفی و فتح القدیر نقلا و منیۃ المصلی و شرح نقایہ للعلامۃ البرجندی و جامع الرموز للعلامۃ القہستانی و حاشیۃ الفاضل عبد الحلیم الرومی علی الدرر و الغرر و بحر الرائق و نہر الفائق و درمختار و حواشی الدرر

---

[1] ردالمحتار | کتاب الطہارۃ | دار احیاء التراث العربی بیروت | ۱/۱۱۰

[2] ردالمحتار | کتاب الطہارۃ | دار احیاء التراث العربی بیروت | ۱/۱۱۰

للسید الحلبی والسید[14] الطحطاوی والسید[15] الشامی ومسکین[16] علی الکنز وفتح المعین[17] للسید الازہری وتعلیقات[18] السید السید علی بن علی بن علی بن ابی الخیر الحسینی ورحمانیہ[19] وہندیہ[20] وطحطاوی[21] علی مراقی الفلاح ومنحۃ[22] الخالق اسی طرف ہیں۔ فتاوٰی عالمگیریہ میں ہے:

ان رای بللا الا انہ لم یتذکر الاحتلام فان تیقن انہ مذی لا یجب الغسل وان شك انہ منی او مذی قال ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی لا یجب الغسل حتی یتیقن بالاحتلام وقالا یجب ھکذا ذکرہ شیخ الاسلام کذا فی المحیط[1]۔

اگر تری دیکھے مگر احتلام یاد نہ آئے تو اگر یقین ہے کہ تری مذی ہے تو غسل واجب نہیں ___ اور اگر شک ہے کہ وہ منی ہے یا مذی ہے تو امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ غسل واجب نہیں جب تک احتلام کا یقین نہ ہو۔ اور طرفین نے فرمایا: واجب ہے۔ ایسا ہی شیخ الاسلام نے ذکر کیا۔ ایسا ہی محیط میں ہے۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے:

لا یجب الغسل اتفاقا فیما اذا تیقن انہ مذی ولم یتذکر الاحتلام[2]۔

اُس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہیں جب تری کے مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

درمختار میں دربارہ عدمِ تذکر احتلام ہے:

اذا علم انہ مذی فلا غسل علیہ اتفاقا[3]۔

جب یقین ہو کہ یہ تری مذی ہے بالاتفاق اس پر غسل نہیں۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے:

لا یجب اتفاقا فیما اذا علم انہ مذی مع عدم تذکر الاحتلام[4]۔

اُس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہیں جب اُسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

---

[1] الفتاوی الہندیہ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

[2] البحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۶

[3] الدرالمختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[4] ردالمحتار " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۰

بعینہٖ اسی طرح منحۃ الخالق میں ہے۔ حاشیہ طحطاوی میں ہے:

اذا علوا انہ مذی مع عدم التذکر لا یجب الغسل اتفاقا[1]

جب یقین ہو کہ وہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو تو بالاتفاق غسل واجب نہیں۔ (ت)

برجندی میں ہے:

ذکر فی المبسوط والمحیط والمغنی ھٰھنا تفصیلات وھو انہ اذا استیقظ ورأی بللا ولم یتذکر الاحتلام فان تیقن انہ مذی لا یجب الغسل وان تیقن انہ منی یجب وان شك انہ مذی او منی قال ابو یوسف لا یجب وقالا یجب[2]

مبسوط، محیط اور مغنی میں یہاں کچھ تفصیلات ذکر کی ہیں، وہ یہ کہ جب بیدار ہو کر تری دیکھے اور احتلام یاد نہ ہو تو اگر اسے یقین ہو کہ یہ مذی ہے تو غسل واجب نہیں۔ اور اگر یقین ہو کہ یہ منی ہے تو واجب ہے۔ اور اگر شک ہو کہ مذی ہے یا منی تو امام ابو یوسف نے فرمایا: غسل واجب نہیں، اور طرفین نے فرمایا: واجب ہے۔ (ت)

رحمانیہ میں محیط سے ہے:

استیقظ فوجد علی فراشہ او فخذہ بللا ولم یتذکر الاحتلام فان تیقن انہ منی یجب الغسل والا لا یجب وان شك انہ منی او مذی قال ابو یوسف لا یجب الغسل اھ[3]

بیدار ہونے کے بعد اپنے بستر یا ران پر تری پائی اور احتلام یاد نہیں تو اگر اسے یقین ہو کہ یہ تری منی ہے تو غسل واجب ہے ورنہ (اور اگر ایسا نہیں تو) واجب نہیں۔ اور اگر شک ہو کہ منی ہے یا مذی تو امام ابو یوسف نے فرمایا: غسل واجب نہیں اھ (ت)

اقول فی قولہ "والا لا یجب" تدافع ظاھر مع مسألۃ الشك ولعل الجواب انہا حلت

اقول ان کی عبارت "والا لا یجب" ورنہ واجب نہیں میں مسألہ شک کے ساتھ کھلا ہوا ٹکراؤ ہے (اول سے معلوم ہوا کہ منی کا

ف: تطفل علی المحیط

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۹۳

[2] شرح النقایۃ للبرجندی " نولکشور لکھنؤ ۱/ ۳۰

[3] رحمانیہ

محل الاستثناء ویحکی لزوم ان لایجب وفاقا اذا شك انه منی او ودی لانه لم یستثن الا الشك والمنی والمذی الا ان یقال ان المراد بالمذی غیر المنی وھو ظاھر البعد والاولی ان یقال ان اصل قوله والا لایجب و ان لا مفصولا والتقدیر وان تیقن انه لامنی لایجب۔

یقین نہ ہونے کی صورت میں ___ جس میں صورت شک بھی داخل ہے ___ بالاتفاق غسل واجب نہیں، اور مسئلۂ شک سے معلوم ہوا کہ طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے) شاید اس کا یہ جواب دیا جائے کہ مسئلۂ شک استثناء کے قائم مقام ہے (یعنی صورت شک کے سوا اور صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں) مگر اس جواب پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ پھر لازم ہے کہ اس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہ ہو جب منی یا ودی ہونے میں شک ہو کیونکہ استثناء صرف منی اور مذی میں شک کی صورت کا ہوا۔ مگر اس کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ مذی سے مراد غیر منی ہے خواہ ودی ہی ہو ___ اور اس مراد کا بعید ہونا ظاہر ہے ___ اور بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ ان کے قول "والا لایجب" کی اصل "وان لا" فصل کے ساتھ ہے اور تقدیر عبارت یہ ہوگی کہ وان تیقن انہ لامنی لایجب ___ اور اگر یقین ہو کہ وہ منی نہیں تو غسل واجب نہیں۔

شرح الکنز للعلامۃ مسکین میں ہے:

اذا لم یتذکر الاحتلام وتیقن انه مذی فلاغسل علیه[1]

جب احتلام یاد نہ ہو اور یقین ہو کہ یہ تری مذی کی ہے تو اس پر غسل نہیں۔ (ت)

ابوالسعود میں ہے:

اما صور مالایجب فیھا الغسل اتفاقا فاربعة (الی قوله) الثالثة علم

لیکن بالاتفاق غسل واجب نہ ہونے کی چار صورتیں ہیں ___ تیسری صورت یہ کہ مذی ہونے کا

[1] شرح الکنز لملا مسکین علی ہامش فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۹

انه مذی ولم یتذکر۔[1]

یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

حلبی علی الدرر میں ہے:

لاغسل علیه ان تیقن انه مذی وکذا لو شك انه مذی او ودی ولم یتذکر الاحتلام۔[2]

اس پر غسل نہیں اگر اسے یقین ہو کہ یہ مذی ہے، اسی طرح اگر اسے شک ہو کہ مذی ہے یا ودی اور احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

فتح القدیر میں ہے:

مستیقظ وجد فی ثوبه او فخذه بللا ولم یتذکر احتلاما لو تیقن انه مذی لایجب اتفاقا لکن الیقین متعذر مع النوم اھ۔[3]

بیدار ہونے والے نے اپنے کپڑے یا ران میں تری پائی اور احتلام یاد نہیں تو اگر اسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ــــ لیکن سونے کے باوجود اس بات کا یقین متعذر ہے۔ (ت)

طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

لایجب الغسل اتفاقا فیما اذا تیقن انه مذی ولم یتذکر والمراد بالتیقن غلبة الظن لان حقیقة الیقین متعذرة مع النوم۔[4]

بالاتفاق غسل واجب نہیں اُس صورت میں جبکہ اسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو۔ اور یقین سے مراد غلبۂ ظن ہے اس لئے کہ حقیقت یقین باوجود نیند کے متعذر ہے۔

اقول کانه یشیر الی الجواب عما اورد المحقق وما کان المحقق لیغفل عن مثل هذا وانما هو لتحقیق انیق سنعود الیه بتوفیق من لا توفیق الا منه

اقول گویا یہ حضرت محقق کے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور حضرت محقق اس طرح کی بات سے غافل رہنے والے نہیں دراصل ان کی عبارات ایک دلکش تحقیق کے پیش نظر ہے، آگے ہم اس کی طرف لوٹیں گے اس کی

---

[1] فتح المعین کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۸ و ۵۹
[2] حاشیۃ الدرر علی الغرر لعبد الحلیم درسعادت ۱/ ۱۵
[3] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۴
[4] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۹۹

لہ بیہ ۔

توفیق ہے جس کے سوا اور کسی سے توفیق نہیں۔ (ت)

غنیہ میں ہے:

ان تیقن انه مذی فلا غسل علیه اذا لم یتذکر الاحتلام[1]

اگر یقین ہو کہ وہ مذی ہے تو اس پر غسل نہیں جب کہ احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

مصفی میں ہے:

ان رأی بللا ولم یتذکر الاحتلام ان تیقن انه ودی او مذی لایجب الغسل وان تیقن انه منی یجب وان شك انه منی او مذی قال ابو یوسف لایجب حتی یتیقن بالاحتلام وقالا یجب، کذا فی المحیط والمغنی ومبسوط شیخ الاسلام وفتاوی قاضی خان والخلاصۃ[2]۔

تری دیکھی اور احتلام یاد نہیں اگر یقین ہو کہ وہ ودی یا مذی ہے تو غسل واجب نہیں۔ اور اگر یقین ہو کہ منی ہے تو واجب ہے۔ اور اگر شک ہو کہ منی ہے یا مذی تو امام ابو یوسف نے فرمایا، غسل واجب نہیں یہاں تک کہ احتلام کا یقین ہو اور طرفین نے فرمایا، واجب ہے۔ ایسا ہی محیط، مغنی، مبسوط شیخ الاسلام، فتاوی قاضی خاں اور خلاصہ میں ہے۔ (ت)

حلیہ میں یہ کلام مصفی نقل کرکے فرمایا:

لیس فی الفتاوی الخانیۃ ولا الخلاصۃ ذلك کما ذکرہ مطلقا وکذا لیس فی محیط رضی الدین واما المغنی ومبسوط شیخ الاسلام فلم اقف علیهما[3] اھ۔

فتاوی خانیہ اور خلاصہ میں یہ اس طرح نہیں جیسے انھوں نے مطلقاً ذکر کیا ہے ایسے ہی محیط رضی الدین میں بھی نہیں، اور مغنی ومبسوط شیخ الاسلام سے متعلق مجھے اطلاع نہیں اھ (ت)

اقول اما المبسوط فقد قدمنا نقله عن الهندیۃ عن المحیط عن المبسوط وکذا عن البرجندی عن المبسوط وکذلك عنه عن المغنی

اقول مبسوط کی عبارت تو پہلے ہم ہندیہ کے حوالے سے نقل کرآئے ہیں، ہندیہ میں محیط اس میں مبسوط سے نقل ہے اسی طرح برجندی کے حوالے سے مبسوط سے، اور ایسے ہی بحوالہ برجندی مغنی سے نقل کرچکے ہیں۔ اور محیط سے مراد

---

[1] غنیۃ المستملی کتاب الطہارۃ مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۴۳

[2] مصفی

[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

4 والمراد بالمحیط المحیط البرھانی لا الرضوی وقد تقدم النقل عنہ عن الھندیة و عن البرجندی نعم لم ارھذا فی الخانیة بل الواقع فیھا[1] خلاف ھذا کما سیأتی ان شاء اللہ تعالٰی، واما الخلاصة فنصھا علی مافی نسختی ھکذا ان احتلم ولم یرشیئا لاغسل علیہ بالاتفاق وان تذکر الاحتلام ورای بللا ان کان ودیا لایجب الغسل بلاخلاف و ان کان مذیا او منیا یجب الغسل بالاجماع ولسنا نوجب الغسل بالمذی لکن المنی یرق باطالة المدة فکان مرادہ مایکون صورتہ المذی لاحقیقة المذی۔ الثالث اذا رای البلل علی فراشہ ولم یتذکر الاحتلام عندھما یجب علیہ الغسل وعند ابی یوسف لاغسل علیہ[1] اھ۔

وھو[2] فیما اری عار عن ذکر المسألة اصلا فان[3] قلت بل فیہ خلاف مافی المصفی

محیط برہانی ہے محیط رضوی نہیں۔ اور اس سے نقل ہندیہ کے حوالے سے اور برجندی کے حوالے سے گزر چکی ہے ۔ ہاں خانیہ میں یہ میں نے نہ دیکھا بلکہ اس میں اس کے برخلاف واقع ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی آئے گا ۔ رہا خلاصہ تو میرے نسخہ میں اس کی عبارت اس طرح ہے: اگر خواب دیکھا اور کوئی تری نہ پائی تو بالاتفاق اس پر غسل نہیں۔ اور اگر خواب دیکھنا یاد ہے اور تری بھی پائی اگر وہ ودی ہو تو بلااختلاف غسل واجب نہیں۔ اور اگر مذی یا منی ہو تو بالاجماع غسل واجب ہے اور ہم مذی سے غسل واجب نہیں کرتے لیکن بات یہ ہے کہ دیر ہوجانے سے منی رقیق ہوجاتی ہے۔ تو اس سے مراد وہ ہے جو مذی کی صورت میں ہے، حقیقتِ مذی مراد نہیں ۔ سوم جب اپنے بستر پر تری دیکھے اور احتلام یاد نہیں تو طرفین کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک اس پر غسل نہیں اھ۔

میرا خیال ہے کہ زیر بحث مسئلہ کا اس عبارت میں سرے سے کوئی تذکرہ ہی نہیں ۔ اگر یہ کہو کہ نہیں بلکہ اس میں مصفٰی کے برخلاف

ف۱: تطفل علی الحلیة۔
ف۲: تطفل علی مصفی الامام النسفی۔
ف۳: تطفل آخر علیہ۔

لہ خلاصة الفتاوی کتاب الطہارات الفصل الثانی فی الغسل مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۳

حیث ارسل البلل ارسالا فشمل المذی
وقد اوجب فیه الغسل مع عدم التذکر
ومثله ما فی الخانیة عن
مبسوط الامام محرر المذهب محمد
بن الحسن رضی الله تعالٰی عنه حیث
قال[1] وفی صلٰوة الاصل اذا استیقظ و
عنده انه لم یحتلم و وجد
بللا علیه الغسل فی قول
ابی حنیفة و محمد رحمهما
الله تعالٰی[1]، قلت لا تعجل و
اورد الکلام مورده فانه اما ان
یکون المراد بلل معلوم
الحقیقة او غیر معلومها او
اعم لا سبیل الی الاول لانه
ارسل البلل ارسالا فیشمل ما اذا
علم انه منی ولیس مرادا قطعا
لان فیه الغسل بلا خلاف
وما اذا علم انه ودی ولیس مرادا
قطعا اذ لا غسل فیه
بالاتفاق ولا الی الثالث
لشموله الاول فیعود
المحذور فتعین
الثانی وکانه لهذا
ابهم وارشد بالابهام
اللفظی الی الابهام المعنوی

تذکرہ موجود ہے کیونکہ اس میں تری کو بغیر کسی قید کے
مطلق ذکر کیا ہے تو یہ مذی کو بھی شامل ہے اور اس
میں یاد نہ ہونے کے باوجود غسل واجب کیا ہے۔
اسی کے مثل وہ بھی ہے جو خانیہ میں محرر مذہب
امام محمد بن الحسن رضی اللہ تعالٰی عنہ کی مبسوط سے
نقل ہے۔ امام قاضی خاں فرماتے ہیں: مبسوط
کتاب الصلوٰۃ میں ہے: جب بیدار ہو اور اس کے
خیال میں یہ ہے کہ اس نے خواب نہ دیکھا اور اس
نے تری پائی تو اس پر امام ابوحنیفہ و امام محمد
رحمہما اللہ تعالٰی کے قول پر غسل واجب ہے۔
تو میں کہوں گا جلدی نہ کرو اور کلام کو اس کے
مورد ہی پر وارد کرو۔ اس لئے کہ یا تو ایسی تری
مراد ہے جس کی حقیقت معلوم ہے یا نامعلوم ہے
یا وہ جو دونوں سے عام ہے۔ اول ماننے کی کوئی
سبیل نہیں اس لئے کہ اس میں تری کو مطلق ذکر
کیا ہے تو یہ اس صورت کو بھی شامل ہے جب
یقین ہو کہ وہ منی ہے اور یہ قطعاً مراد نہیں
اس لئے کہ اس میں بلا اختلاف غسل ہے اور اس صورت کو
بھی شامل ہے جب یقین ہو کہ وہ ودی ہے۔ اور یہ بھی
قطعاً مراد نہیں اس لئے کہ اس میں بالاتفاق غسل
نہیں ہے — اور سوم ماننے کی بھی گنجائش نہیں
اس لئے کہ وہ اول کو بھی شامل ہے تو اس کے
تحت جو دونوں خرابیاں ہیں وہ پھر لوٹ آئیں گی۔
اب دوسری صورت متعین ہو گئی۔ شاید اسی لئے
امام محمد نے ابہام رکھا اور لفظی ابہام سے معنوی ابہام

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

فالمعنی رای بللا لایدری ما هو فهذه صورة الشك فی انه منی او غیره ولامساس لها بصورة علم المذی. ونظیره قول مسکین اذا استیقظ فوجد فی احلیله بللا[1] فقال ابو السعود وشك فی کونه منیا او مذیا خانیة[2] اھ وقول المنیة ان استیقظ الرجل فوجد فی احلیله بللا[3] الخ، فقال فی الغنیة لایدری امنی هو ام مذی[4] اھ۔

اقول وبه[ف] ظهر الجواب عن ایراد الحلیة بقوله انت علیم بنما فی هذا الاطلاق فانه یشتمل المنی والمذی ولا شك ان المنی غیر مراد منه بالاتفاق فلا جرم ان ذکر المصنف انه لو تیقن انه منی فعلیه الغسل[5] اھ ونظائر هذا کثیر فی کلامهم غیر یسیر۔

کی جانب رہنمائی فرمائی۔ تو معنی یہ ہے کہ ایسی تری دیکھی جس کے بارے میں اسے پتہ نہیں کہ وہ کیا ہے۔ تو یہ اس تری کے منی یا غیر منی ہونے میں شک کی صورت ہوئی ۔۔۔ اور اسے مذی کے یقین کی صورت سے کوئی مس نہیں ۔۔۔ اسی کی نظیر مسکین کی یہ عبارت ہے، اگر بیدار ہونے کے بعد ذکر کی نال میں تری پائی۔ اس پر ابو السعود نے لکھا، اور اس کے منی یا مذی ہونے میں اسے شک ہوا۔ خانیہ ۔۔۔ اھ۔ اور اسی طرح منیہ کی یہ عبارت ہے، اگر بیدار ہونے کے بعد ذکر کی نال میں تری پائی الخ۔ اس پر غنیہ میں لکھا، اور اُسے پتہ نہیں کہ وہ منی ہے یا مذی اھ۔

اقول اسی سے حلیہ کے اس اعتراض کا جواب بھی واضح ہو گیا جو ان الفاظ میں ہے، اس اطلاق میں جو خامی ہے وہ تمہیں معلوم ہے اس لئے کہ وہ منی و مذی دونوں کو شامل ہے۔ اور بلا شبہہ اس سے منی بالاتفاق مراد نہیں تو لامحالہ مصنف نے یہ ذکر فرمایا کہ اگر اسے منی ہونے کا یقین ہے تو اس پر غسل ہے اھ۔ اور اس کی نظیریں کلام علماء میں ایک دو نہیں بہت ہیں۔

ف: تطفل علی الحلیة

---

[1] شرح الکنز لملا مسکین علی ہامش فتح المعین - کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۹
[2] فتح المعین " " "
[3] منیۃ المصلی مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور ص ۴۳
[4] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۲
[5] منیۃ المصلی مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور ص ۴۳

اور عامۂ متونِ مذہب وجماہیر اجلۂ علماء کی تصریح ہے کہ صورت پنجم میں مثل صورت چہارم ہمارے ائمہ میں مختلف فیہ ہے طرفین غسل واجب فرماتے ہیں اور امام ابو یوسف کا خلاف ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔ وقایہ ونقایہ واصلاح وغرر ونور الایضاح وتنویر الابصار وملتقی الابحر وبدائع واسبیجابی وصدر الشریعۃ وحلیہ وغنیہ وایضاح ودرر ومراقی الفلاح وجوہرہ نیرہ وتبیین الحقائق ومستخلص وشمنی ومجمع الانہر وفتاوٰی امام اجل نجم الدین نسفی وجواہر الفتاوٰی للامام الکرمانی وخانیہ وسراجیہ وخجندی وبزازیہ وتجنیس وحصر ومختلف وظہیریہ وخزانۃ المفتین وارکانِ اربعہ اور شروح حدیث سے لمعات ومرقاۃ جزماً اسی طرف ہیں اور امام محقق علی الاطلاق نے بحثاً اور اس کا افادہ فرمایا کما ھو و یأتی بیانہ ان شاء اللہ تعالٰی (جیسا کہ گزرا اور ان شاء اللہ تعالٰی اس کا بیان آگے آئے گا۔ ت)۔ وقایہ وشرح میں ہے:

(ورؤیۃ المستیقظ المنی او المذی وان لم یحتلم) اما فی المنی فظاھر واما فی المذی فلاحتمال کونہ منیا رق بحرارۃ البدن وفیہ خلاف لابی یوسف[1]۔

(اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا اگرچہ احتلام یاد نہ ہو) منی میں تو وجہ ظاہر ہے۔ مذی میں اس لئے کہ ہو سکتا ہے وہ منی رہی ہو جو بدن کی حرارت سے رقیق ہو گئی اور اس کے بارے میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ (ت)

اصلاح وایضاح میں ہے:

(ورؤیۃ المستیقظ المنی او المذی وان لم یتذکر الاحتلام) فان ما ظھر فی صورۃ المذی یحتمل ان یکون منیا رق بحرارۃ البدن او باصابۃ الھواء فمتی وجب من وجہ ما فالاحتیاط فی الایجاب وفیہ خلاف لابی یوسف[2]

(اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا اگرچہ احتلام یاد نہ ہو) اس لئے کہ جو تری مذی کی صورت میں نظر آرہی ہے ہو سکتا ہے کہ منی رہی ہو جو بدن کی حرارت سے یا ہوا لگنے سے رقیق ہو گئی ہو۔ تو جب کسی صورت سے غسل کا وجوب ہوتا ہے تو احتیاط واجب رکھنے ہی میں ہے اور اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ (ت)

مختصر الوقایہ میں ہے:

---

[1] شرح الوقایۃ کتاب الطہارۃ موجبات الغسل مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۸۲

[2] اصلاح وایضاح

ورؤیۃ المستیقظ المنی او المذی[1]

اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا۔

غرر و درر میں ہے :

(وعند رؤیۃ مستیقظ منیا او مذیا وان لم یتذکر حلما) لان الظاھر انہ منی رق بھواء اصابہ[2]

(اور بیدار ہونے والے کے منی یا مذی دیکھنے کی صورت میں اگرچہ اسے کوئی خواب یاد نہ ہو) اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ منی تھی جو ہوا لگنے سے رقیق ہوگئی۔ (ت)

متن و شرح علامہ شرنبلالی میں ہے :

ومنھا (وجود ماء رقیق) بعد الانتباہ من (النوم) ولم یتذکر احتلاما عندھما خلافا لابی یوسف و بقولہ اخذ خلف بن ایوب و ابو اللیث لانہ مذی وھو الاقیس ولھما ماروی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سئل عن الرجل یجد البلل ولم یذکر احتلاما قال یغتسل ولان النوم راحۃ تھیج الشھوۃ وقد یرق المنی لعارض والاحتیاط لازم فی العبادات[3]

اور ان ہی اسباب میں سے (یہ ہے کہ نیند) سے بیدار ہونے (کے بعد رقیق پانی پائے) اور اسے احتلام یاد نہ ہو۔ یہ طرفین کے نزدیک ہے امام ابو یوسف اس کے خلاف ہیں اور امام ابو یوسف ہی کا قول خلف بن ایوب اور امام ابو اللیث نے اختیار کیا ہے اس لئے کہ وہ مذی ہے۔ اور یہی زیادہ قرین قیاس ہے۔ اور طرفین کی دلیل وہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے اس مرد کے بارے میں سوال ہوا جو تری پائے اور اسے احتلام یاد نہ ہو تو فرمایا غسل کرے۔ اور اس لئے بھی کہ نیند میں ایک راحت ہوتی ہے جو شہوت کو برانگیختہ کرتی ہے اور منی کبھی عارض کی وجہ سے رقیق ہوجاتی ہے اور عبادات کے معاملے میں احتیاط لازم ہے۔ (ت)

تنویر الابصار میں ہے :

---

[1] مختصر الوقایۃ کتاب الطہارۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۴

[2] درر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الطہارۃ فرض الغسل میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۹

[3] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی فصل ما یوجب الاغتسال دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۹۹

ورؤية المستيقظ منيا او مذيا وان لم يتذكر الاحتلام[1]

اور بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا اگرچہ اسے احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

ملتقی و مجمع میں ہے:

(و) فرض (لرؤية مستيقظ لم يتذكر الاحتلام بللا ولو مذيا) عند الطرفين (خلافا له) اي لابي يوسف لان الاصل براءة الذمة فلا يجب الا بيقين وهو القياس ولهما ان النائم غافل والمني قد يرق بالهواء فيصير مثل المذي فيجب عليه احتياطا[2]

(اور بیدار ہونے والا جسے احتلام یاد نہ ہو اس کے تری دیکھنے کے سبب اگرچہ وہ مذی ہی ہو) غسل فرض ہے طرفین کے نزدیک۔ (بخلاف ان کے) یعنی امام ابو یوسف کے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ اس کے ذمہ غسل نہیں ہے پھر اس کے برخلاف اس پر غسل کا وجوب، بغیر یقین کے نہ ہوگا۔ اور قیاس یہی ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ سونے والا غافل ہوتا ہے۔ اور منی کبھی ہوا سے رقیق ہو کر مذی کی طرح ہوجاتی ہے تو احتیاطاً اس پر غسل واجب ہوگا۔ (ت)

جوہرہ نیرہ میں ہے:

في الججندي ان كان منيا وجب الغسل بالاتفاق وان كان مذيا وجب عندهما سواء تذكر الاحتلام اولا وقال ابو يوسف لا يجب الا اذا تيقن الاحتلام[3]

خجندی میں ہے: اگر منی ہو تو بالاتفاق غسل واجب ہے۔ اور اگر مذی ہو تو طرفین کے نزدیک واجب ہے احتلام یاد ہو یا نہ یاد ہو۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا: غسل واجب نہیں مگر جب احتلام کا یقین ہو۔ (ت)

شرح امام زیلعی میں ہے:

---

[1] الدر المختار شرح تنویر الابصار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۱

[2] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۲۲

[3] الجوہرۃ النیرۃ " مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۱۲

ف غشی علیه او کان سکران فوجد علی فخذه او فراشه مذیا لم یلزمه الغسل لانه یحال به علی هذا السبب الظاهر بخلاف النائم[1]

بیہوش ہوا یا نشے میں تھا پھر اپنی ران یا بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اس مذی کو اسی ظاہری سبب کے حوالہ کیا جائے گا بخلاف سونے والے کے۔ (ت)

مستخلص الحقائق میں ہے:

(لامذی و ودی و احتلام بلا بلل) روی الشیخ ابومنصور الماتریدی باسناده عن عائشة رضی الله تعالٰی عنها عن النبی صلی الله تعالٰی علیه وسلم انه قال اذا رأی الرجل بعد ما ینتبه من النوم بللا ولم یتذکر الاحتلام اغتسل وان تذکر الاحتلام ولم یر بللا فلا غسل علیه وهذا نص فی الباب کذا فی البدائع ثم قوله بلا بلل مطلق یتناول المنی والمذی وقال ابویوسف لاغسل علیه فی المذی وهذا النص فی المنی اعتبارا بحالة الیقظة، ولهما اطلاق الحدیث ولان المنی قد یرق

(مذی، ودی، اور بغیر تری کے صرف خواب دیکھنا موجب غسل نہیں) شیخ ابومنصور ماتریدی نے اپنی سند سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کی وہ فرماتی ہیں کہ نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: مرد جب نیند سے بیدار ہونے کے بعد تری دیکھے اور اسے احتلام یاد نہ ہو تو غسل کرے اور اگر خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر غسل نہیں۔ اور یہ اس باب میں نص ہے۔ ایسا ہی بدائع میں ہے۔ پھر متن میں "بغیر تری کے" مطلق ہے منی و مذی دونوں کو شامل ہے۔ اور امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ مذی کی صورت میں اس پر غسل نہیں۔ اور ان کے نزدیک یہ نص منی سے متعلق ہوگا جیسے بیداری کی حالت میں اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ حدیث مطلق ہے۔ اور اس لئے بھی

ف: مسئلہ بیماری وغیرہ سے غش آگیا یا معاذاللہ نشہ سے بیہوش ہوا اس کے بعد جو ہوش آیا تو اپنے کپڑے یا بدن پر مذی پائی تو اس پر سوا وضو کے غسل نہ ہوگا اس کا حکم سوتے سے جاگ کر مذی دیکھنے کے مثل نہیں کہ وہاں غسل واجب ہوتا ہے۔

---

[1] تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۷۰

بمرور الزمان فيصير في صورة المذي كذا في البدائع ايضا۔

کہ منی کبھی وقت گزرنے کی وجہ سے رقیق ہو کر مذی کی صورت میں ہو جاتی ہے۔ ایسا بدائع میں بھی ہے (ت)

جواہر الفتاوٰی کے باب رابع میں کہ فتاوائے امام اجل نجم الدین نسفی کے لئے معقود ہوتا ہے فرمایا:

استيقظ وتذكر انه رأى في منامه مباشرة ولم ير بللا على ثوبه ولا فرشه ومكث ساعة فخرج مذي لا يجب الغسل لظاهر الحديث من احتلم ولم ير بللا فلا شيئ عليه، وليس هذا كما استيقظ ورأى بلة يلزمه الغسل عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالٰى لانهما يحملان انه كان منيا فرق بمرور الزمان وههنا عاين خروج المذي فوجب الوضوء دون الغسل قال ولا يلزم على هذا من احتلم ليلا فاستيقظ ولم ير بللا فتوضأ وصلى الفجر ثم نزل المني يجب الغسل وجازت صلوة الفجر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالٰى لانه انما يجب الغسل بنزول المني بعد ما استيقظ ولهذا لا يعيد الفجر بخلاف مسألتنا لانه تزال

نیند سے بیدار ہوا اور اسے یاد آیا کہ اس نے خواب میں مباشرت دیکھی ہے اور اپنے کپڑے اور بستر پر کوئی تری نہ پائی اور کچھ دیر کے بعد مذی نکلی تو اس پر غسل واجب نہیں، اس کی دلیل اس حدیث کا ظاہر ہے کہ "جس نے خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر کچھ نہیں۔" اور یہ اس صورت کی طرح نہیں جب بیدار ہوا اور تری دیکھے۔ اس پر امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے نزدیک غسل لازم ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ اس پر محمول ہے کہ منی تھی وقت گزرنے کی وجہ سے رقیق ہوگئی — اور یہاں تو اس نے مذی نکلنے کا مشاہدہ کیا ہے اس لئے اس پر وضو واجب ہے غسل نہیں۔ فرماتے ہیں: اس پر اس مسئلے سے اعتراض نہ ہوگا کہ کسی نے رات کو خواب دیکھا اور بیدار ہوا تو تری نہ پائی، وضو کرکے نماز فجر ادا کرلی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے اور نماز فجر ہوگئی — امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے نزدیک — اس لئے کہ یہاں بیداری کے بعد منی نکلنے کی وجہ سے غسل واجب ہوا اسی لئے اسے نماز فجر کا اعادہ نہیں کرنا ہے اور مسئلہ سابقہ میں ایسا نہیں اس لئے کہ بیدار

لے مستخلص الحقائق شرح کنز الدقائق کتاب الطہارۃ رام کانشی پرنٹنگ ورکس لاہور ۱/۵۰ و ۵۱

المذی بعد ما استیقظ وھو یراہ فلم یلزمہ الغسل لانہ مذی[1] اھ بنحو اختصار۔

ہونے کے بعد اس کے سامنے مذی نکلی تو مذی ہونے کی وجہ سے اس پر غسل لازم نہ ہوا، اھ کچھ اختصار کے ساتھ عبارت ختم ہوئی۔ (ت)

فتاوٰی امام قاضی خان میں ہے:

انتبہ ورای علی فراشہ او فخذہ المذی یلزمہ الغسل فی قول ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالٰی تذکر الاحتلام اولم یتذکر[2]

بیدار ہوا اور اپنے بستر یا ران پر مذی دیکھی تو امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے قول پر غسل اس پر لازم ہے احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔

اسی میں ہے:

مغمی علیہ افاق فوجد مذیا لاغسل علیہ وکذا السکران، ولیس ھذا کالنوم لان ما یراہ النائم سببہ ما یجدہ من اللذۃ والراحۃ التی تہیج منہا الشھوۃ والاغماء والسکر لیسا من اسباب الراحۃ[3]

بے ہوش تھا افاقہ ہوا تو مذی پائی اس پر غسل نہیں۔ یہی حکم نشہ والے کا ہے۔ اور یہ نیند کی طرح نہیں، اس لئے کہ سونے والا جو دیکھتا ہے اس کا سبب اسے محسوس ہونے والی وہ لذت و راحت ہے جس سے شہوت برانگیختہ ہوتی ہے۔ اور بیہوشی و نشہ، راحت کے اسباب سے نہیں۔

سراجیہ میں ہے:

اذا استیقظ النائم فوجد علی فراشہ بللا علی صورۃ المذی او المنی علیہ الغسل وان لم یتذکر الاحتلام[4]

سونے والا بیدار ہو کر اپنے بستر پر مذی یا منی کی صورت میں تری پائے تو اس پر غسل ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو۔ (ت)

وجیز امام کردری میں ہے:

احتلم ولم یر بللا لاغسل علیہ

خواب دیکھا اور تری نہ پائی تو اس پر بالاجماع

---

[1] جواہر الفتاوٰی الباب الرابع قلمی فوٹو ص ۵ و ۶
[2] فتاوٰی قاضی خان کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱
[3] " " " " " " " ۱/۲۲
[4] الفتاوٰی السراجیۃ " باب الغسل " ص ۳

اجماعاً ولو منیا او مذیا لزمہ لان الغالب انہ منی رق لمضی الزمان[۱]۔

غسل نہیں۔ اور اگر منی یا مذی دیکھی تو غسل لازم ہے اس لئے کہ غالب گمان یہی ہے کہ وہ منی ہے جو وقت گزرنے سے رقیق ہوگئی۔ (ت)

اسی میں ہے :

افاق بعد الغشی او السکر ووجد علی فراشہ مذیا لاغسل علیہ بخلاف النائم[۲]۔

بے ہوشی یا نشہ کے بعد ہوش آیا اور اپنے بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل نہیں، بخلاف سونے والے کے۔ (ت)

تجنیس والمزید میں ہے :

استیقظ فوجد علٰی فراشہ مذیا کان علیہ الغسل ان تذکر الاحتلام بالاجماع وان لم یتذکر فعند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللّٰہ تعالٰی لان النوم مظنۃ الاحتلام فیحال علیہ ثم یحتمل انہ منی رق بالھواء او الغذاء فاعتبرناہ منیا احتیاطا[۳] اھ من الفتح ملتقطا۔

بیدار ہو کر اپنے بستر پر مذی پائی تو اس پر غسل ہوگا۔ اگر احتلام یاد ہو تو بالاجماع ۔۔۔ اور یاد نہ ہو تو امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے نزدیک ۔۔۔ اس لئے کہ نیند گمانِ احتلام کی جگہ ہے تو اسے اسی کے حوالے کیا جائے گا پھر یہ احتمال بھی ہے کہ وہ منی تھی جو ہوا یا غذا سے رقیق ہوگئی، تو ہم نے احتیاطاً اسے منی ہی مانا اھ فتح القدیر سے ملتقطاً۔ (ت)

حلیہ میں مصفّٰی سے ہے :

ذکر فی الحصر والمختلف والفتاوی الظھیریۃ انہ اذا استیقظ فرای مذیا وقد تذکر الاحتلام اولم یذکرہ فلاغسل علیہ عند ابی یوسف وقالا علیہ الغسل[۴]۔

حصر، مختلف اور فتاوٰی ظہیریہ میں ذکر کیا ہے کہ جب بیدار ہو کر مذی دیکھے اور احتلام یاد ہے یا نہیں، تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر غسل نہیں اور طرفین نے فرمایا اس پر غسل ہے۔ (ت)

---

[۱] الفتاوی البزازیۃ علٰی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۰

[۲] " " " " " " " " " " " "

[۳] التجنیس والمزید کتاب الطہارات مسئلہ ۱۰۳ ادارۃ القرآن کراچی ۱/۱۶۸ و ۱۶۹

[۴] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اُسی میں ہے :

وجوب الغسل اذا لم یتذکر حلما وتیقن انہ مذی او شك فی انہ منی او مذی قول ابی حنیفۃ ومحمد خلافا لابی یوسف[1]

جب خواب یاد نہ ہو اور یقین ہو کہ مذی ہے یا شک ہو کہ منی ہے یا مذی تو اس صورت میں وجوبِ غسل کا حکم امام ابوحنیفہ و امام محمد کا قول ہے بخلاف امام ابویوسف کے، رحمہم اللہ تعالٰی۔ (ت)

اُسی میں ہے :

اطلق الجم الغفیر انہ اذا استیقظ ووجد منیا یعنی ما صورتہ صورۃ المذی ولم یتذکر الاحتلام یجب علیہ الغسل عند ابی حنیفۃ ومحمد خلافا لابی یوسف[2]

جم غفیر نے بتایا کہ جب بیدار ہو اور مذی پائے یعنی وہ جو مذی کی صورت میں ہے اور احتلام یاد نہیں تو امام ابوحنیفہ و امام محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے بخلاف امام ابویوسف کے۔ (ت)

خزانۃ امام سمعانی میں برمز طح شرح الطحاوی سے ہے :

استیقظ فوجد علی فراشہ بللا فان کان مذیا فعند ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالٰی یجب الغسل احتیاطا تذکر الاحتلام اولم یتذکر وقال ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی لاغسل علیہ حتی یتیقن بالاحتلام[3]

بیدار ہو کر اپنے بستر پر تری پائی اگر وہ مذی ہو تو امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے نزدیک احتیاطًا اس پر غسل واجب ہے۔ احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالٰی نے فرمایا اس پر غسل نہیں یہاں تک کہ اسے احتلام کا یقین ہو۔ (ت)

ارکان بحر العلوم میں ہے :

من موجبات الغسل وجدان المستیقظ البلل سواء کان منیا او مذیا وسواء تذکر الاحتلام ام لا عند الامام ابی حنیفۃ والامام محمد وقال ابو یوسف لا

غسل کے موجبات میں سے یہ ہے کہ بیدار ہونے والا تری پائے خواہ وہ منی ہو یا مذی اور خواہ اسے احتلام یاد ہو یا نہ ہو امام ابوحنیفہ و امام محمد کے نزدیک ـــ اور امام ابویوسف نے نفی کی اس لئے

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " "

[3] خزانۃ المفتین کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل (قلمی فوٹو) ۱/۵

لان الغسل لا یجب بالاحتمال ولهما ما روی الترمذی و ابو داؤد عن ام المؤمنین عائشۃ الصدیقۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا (فذکر الحدیث المذکور ثم قال) المعنی فی وجوب الغسل علی المستیقظ الواجد البلل ان النوم حالۃ غفلۃ وتوجہ الی دفع الفضلات ویکون الذکر صلبا شاھیا للجماع ولھذا یکثر فی النوم الاحتلام وخروج المنی یکون بشھوۃ غالبا بخلاف حالۃ الیقظۃ فانہ یندر فیہ خروج المنی بلا تحریک فاذا وجد المستیقظ البلل فالغالب انہ منی دفعہ الطبیعۃ بشھوۃ وان کان البلل رقیقا مثل المذی فالغالب فیہ انہ رق بحرارۃ البدن فاوجب الشارع فی البلل الغسل مطلقا لانہ مظنۃ الخروج بالشھوۃ فافھم[1]

کہ محض احتمال سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ اور طرفین کی دلیل وہ حدیث ہے جو ترمذی و ابو داؤد نے ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کی (اس کے بعد حدیث مذکور بیان کی، پھر فرمایا:) بیدار ہوکر تری پانے والے پر غسل واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ نیند غفلت اور فضلات دفع کرنے کی جانب توجہ کی حالت ہے اور اس وقت ذکر میں سختی و شہوت جماع ہوتی ہے۔ اسی لئے نیند میں احتلام اور شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا زیادہ ہوتا ہے ــــ بیداری کی حالت میں ایسا نہیں، اس میں بغیر تحریک کے منی کا نکلنا نادر ہے۔ تو بیدار ہونے والا جب تری پائے تو غالب گمان یہی ہے کہ وہ منی ہے جسے طبیعت نے شہوت کے ساتھ دفع کیا ہے۔ اور تری اگر مذی کی طرح رقیق ہو تو اس کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ وہ بدن کی حرارت سے رقیق ہوگئی ہے تو شارع نے تری میں مطلقاً غسل واجب کیا اس لئے کہ اس میں شہوت سے نکلنے کے گمان کا موقع ہے۔ فافہم۔ (ت)

کبیری علی المنیہ میں قول مذکور رقیق کو عند ابی یوسف سے مقید کرکے وعندھما یجب[2] فرمایا پھر محل دلیل میں افادہ کیا:

قولھما وجوب الغسل اذا تیقن انہ

طرفین کا قول کہ غسل واجب ہے جب یقین ہو کہ

---

[1] رسائل الارکان الرسالۃ الاولٰی فی الصلوٰۃ فصل فی الغسل مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۴۳

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۲ و ۴۳

مذی ولم یتذکر الاحتلام لان النوم حال ذھول وغفلۃ شدیدۃ یقع فیہ اشیاء فلا یشعر بھا فتیقن کون البلل مذیا لایکاد یمکن الا باعتبار صورتہ ورقتہ وتلک الصورۃ کثیرا ما تکون للمنی بسبب بعض الاغذیۃ و نحوھا مما یوجب غلبۃ الرطوبۃ ورقۃ الاخلاط والفضلات ولسبب فعل الحرارۃ والھواء فوجوب الغسل ھو الوجہ[1]

وہ مذی ہے اور احتلام یاد نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ نیند ذہول اور شدید غفلت کی حالت ہے اس میں بہت سی ایسی چیزیں واقع ہو جاتی ہیں جن کا سونے والے کو پتہ نہیں چلتا تو تری کے مذی ہونے کا یقین اس کی صورت اور رقت ہی کے اعتبار سے ہو پائے گا اور یہ صورت بارہا منی کی بھی ہوتی ہے جس کا سبب بعض غذائیں اور ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن سے رطوبت زیادہ ہو جاتی ہے۔ خلطیں اور فضلات رقیق ہو جاتے ہیں اور حرارت وہوا کے عمل سے بھی ایسا ہوتا ہے تو غسل کا وجوب ہی صحیح صورت ہے۔ (ت)

سنن دارمی و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل و لایتذکر احتلاما قال صلی اللہ تعالٰی علیہ و سلم یغتسل وعن الرجل الذی یری انہ قد احتلم ولا یجد بللا قال لاغسل علیہ[2]

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے استفسار ہوا کہ آدمی تری پائے اور احتلام یاد نہیں۔ فرمایا: نہائے۔ عرض کی: احتلام یاد ہے اور تری نہ پائی۔ فرمایا: اس پر غسل نہیں۔

مولانا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں یجد البلل کے نیچے لکھتے ہیں:

منیا کان او مذیا[3] (منی ہو یا مذی۔ ت)

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۲ و ۴۳

[2] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الرجل یجد البلۃ فی منامہ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۳۱

سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب من احتلم ولم یر بللا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۴۵

سنن الترمذی " حدیث ۱۱۳ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۶۴

سنن الدارمی باب من یری بللا حدیث ۷۶۷ دار المحاسن للطباعۃ القاہرۃ ۱/ ۱۶۱

[3] مرقات المفاتیح کتاب الطہارۃ باب الغسل تحت الحدیث ۴۴۱ المکتبۃ الحبیبیۃ کوئٹہ ۲/ ۱۴۴

لمعات التنقیح میں ہے :

مذھب ابی حنیفۃ ومحمد انہ اذا رأی المستیقظ بللا منیا کان اومذیا وجب الغسل یتذکر الاحتلام اولم یتذکر، قال الشمنی قال ابو یوسف لاغسل اذا رأی مذیا ولم یتذکر الاحتلام لان خروج المذی یوجب الوضوء لا الغسل و متمسکھما ھذا الحدیث[1]

امام ابوحنیفہ وامام محمد کا مذہب یہ ہے کہ جب بیدار ہونے والا تری دیکھے ــــ منی ہو یا مذی ــــ تو اس پر غسل واجب ہے احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔ شمنی نے فرمایا : امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اس صورت میں غسل نہیں جب مذی دیکھے اور احتلام یاد نہ ہو اس لئے کہ مذی نکلنے سے وضو واجب ہوتا ہے غسل نہیں ، اور طرفین کا استدلال اسی حدیث سے ہے ۔ (ت)

فقیر کہتا ہے غفر اللہ تعالٰی لہ فقہ وغیرہ ہر فن میں اختلاف اقوال بکثرت ہوتا ہے مگر اس رنگ کا اختلاف نادر ہے کہ ہر فریق یوں کلام فرماتا ہے گویا مسئلہ میں ایک ہی قول ہے قول دیگر و اختلاف باہم کا اشعار تک نہیں کرتا گویا خلاف پر اطلاع ہی نہیں یہاں تک کہ جہاں ایک فریق کے شراح نے اپنے مشروح کا خلاف بھی کیا وہاں بھی ایراد یا اصلاح کا رنگ برتا ، نہ یہ کہ مسئلہ خلافیہ ہے ، اور ہمارے نزدیک ارجح یہ ہے کہ مثلاً عبارت مذکورِ تنویر الابصار میں کہ فریق دوم کے موافق تھی ، مدقق علائی نے یہ استثنا بڑھایا :

الا اذا علم انہ مذی او شک انہ مذی او ودی او کان ذکرہ منتشرا قبل النوم فلا غسل علیہ اتفاقا[2]

مگر جب یقین ہو کہ وہ مذی ہے ، یا شک ہو کہ مذی ہے یا ودی ، یا سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو بالاتفاق اس پر غسل نہیں ۔ (ت)

علامہ طحطاوی نے فرمایا :

یرد علی المصنف انہ فی صورۃ المذی مع عدم التذکر لا یلزمہ الغسل وقد افادہ الشارح بقولہ

مصنف پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ احتلام یاد نہ ہونے کے ساتھ مذی کی صورت میں غسل لازم نہیں ہوتا ، شارح نے اپنے قول " مگر جب یقین ہو الخ " سے

---

[1] لمعات التنقیح شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الطہارۃ باب الغسل حدیث ۴۴۱ المکتبۃ المعارف العلمیہ لاہور ۲/۱۱۳

[2] الدر المختار شرح تنویر الابصار مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۱

الا اذا علم۔[1]

اس کا افادہ کیا۔ (ت)

علامہ شامی نے فرمایا:

اعلم ان الشارح قد اصلح عبارة المصنف فان قوله او مذیا یحتمل انه رای مذیا حقیقة بان علم انه مذی او صورة بان شك انه مذی او ودی او شك انه مذی اومنی فاستثنی ماعدا الاخیر وصار قوله او مذیا مفروضا فیما اذا شك انه مذی اومنی فقط فهذه الصورة یجب فیها الغسل وان لم یتذکر الاحتلام لکن بقیت هذه صادقة بما اذا کان ذکره منتشرا قبل النوم اولا مع انه اذا کان منتشرا لا یجب الغسل فاستثناه ایضا فصار جملة المستثنیات ثلث صور لا یجب فیها الغسل اتفاقا مع عدم تذکر الاحتلام الخ۔[2]

واضح ہو کہ شارح نے عبارتِ مصنف کی اصلاح فرمائی ہے اس لئے کہ ان کے قول "او مذیا" میں احتمال تھا کہ اس نے حقیقۃً مذی دیکھی ہو اس طرح کہ اسے یقین ہو کہ وہ مذی ہے — یا صورۃً مذی دیکھی اس طرح کہ اسے شک ہو کہ وہ مذی ہے یا ودی، یا شک ہو کہ وہ مذی ہے یا منی — تو ماسوائے اخیر کا استثناء کر دیا۔ اور ان کا قول "او مذیا" کی صورت مفروضہ ہو گئی جس میں صرف یہ شک ہے کہ مذی ہے یا منی — تو اس صورت میں غسل واجب ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو۔ لیکن یہ اس صورت پر بھی صادق ٹھہری جب سونے سے قبل ذکر منتشر رہا ہو یا نہ رہا ہو حالانکہ منتشر ہونے کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تو اس صورت کا بھی استثناء کر دیا۔ اب کل تین صورتیں مستثنیٰ ہو گئیں جن میں احتلام یاد نہ ہونے کے ساتھ بالاتفاق غسل واجب نہیں ہوتا۔ (ت)

اور اسی کے مثل جامع الرموز علامہ قہستانی سے آتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اُدھر صاحبِ غنیۃ المستملی نے جو عبارت مذکورہ میں فریق اول کا قول اختیار کیا۔ علامہ ابراہیم حلبی نے غنیہ میں اس پر یوں فرمایا:

المصنف مشی علی قول ابی یوسف ولم ینبه علیه فیوهم انه مجمع علیه علی ان الفتوی علی

مصنف کی مشی امام ابو یوسف کے قول پر ہے مگر اس پر تنبیہ نہ کی جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اس حکم پر تینوں ائمہ کا اجماع ہے۔ علاوہ ازیں فتوٰی طرفین

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۹۲

[2] ردالمحتار " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۰

قولهما[1]

کے قول پر ہے۔ (ت)

حالانکہ فریق اول کے طور پر ضرور یہ قول مجمع علیہ ہی تھا، یونہی حلیہ میں عبارت مذکورہ مصنف سے مبسوط و محیط و مغنی کے نصوص نقل کرکے فرمایا:

یفید عدم الوجوب بالاجماع فی المذی کما فی الودی ولیس کذٰلک بل ھو علی الخلاف کما صرح بہ نفس صاحب المصنف فی الکافی وقاضی خان فی فتاواہ وغیرھما من المشائخ[2] اھ

اس کا مفادیہ ہے کہ ودی کی طرح مذی میں بھی بالاجماع غسل واجب نہیں، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے جیسا کہ خود صاحب مصنف نے کافی میں، اور امام قاضی خاں نے اپنے فتاوٰی میں اور دیگر مشائخ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ (ت)

بالجملہ خلاف خوادوہرسے ہے اور راہ تطبیق ہے یا ترجیح۔ اگر ترجیح لیجئے **فاقول** وہ تو سردست بوجوہ قول دوم کے لئے حاضر۔

اولاً اُسی پر متون ہیں۔

ثانیاً اُسی طرف اکثر ہیں وانما العمل بما علیہ الاکثر[3] (عمل اسی پر ہوتا ہے جس پر اکثر ہوں۔ ت)

ثالثاً اُسی میں احتیاط بیشتر اور امر عبادات میں احتیاط کا لحاظ اوفر۔

رابعاً اس کے اختیار فرمانے والوں کی جلالت شان جن میں امام اجل فقیہ ابو اللیث سمرقندی صاحب حصر و امام ملک العلماء ابوبکر مسعود کاشانی و امام اجل نجم الدین عمر نسفی و امام علی بن محمد اسبیجابی ہر دو استاذ امام برہان الدین صاحب ہدایہ و خود امام اجل صاحب تجنیس و ہدایہ و امام ظہیر الدین محمد بخاری و امام فقیہ النفس قاضی خان و امام محقق علی الاطلاق وغیرہم ائمہ ترجیح و فتوٰی بکثرت ہیں اور قول اول کی طرف زیادہ متاخرین قریب العصر۔

اور اگر تطبیق کی طرف چلئے تو نظر ظاہر میں وہ توفیق حاضر جسے علامہ شامی[ع] رحمہ اللہ تعالٰی نے

ع قال رحمہ اللہ تعالٰی تحت قول   ع علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی نے متن کی عبارت

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی   مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی   سہیل اکیڈمی لاہور   ص ۴۳

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[3] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ   باب صلوٰۃ المریض   داراحیاء التراث العربی بیروت   ۱/۵۱۰

اختیار کیا اور یہی وجہ اس کا پتا اور بعض کتب سے بھی چلتا ہے کہ قول اول میں حقیقت مذی مراد ہے یعنی جب یقین یا غلبۂ ظن سے کہ وہ بھی فقہیات میں مثل یقین ہے معلوم ہو کہ یہ تری حقیقۃً مذی ہے اس کا منی ہونا محتمل نہیں تو بالاجماع غسل نہ ہوگا، اور قول دوم میں صورت مذی مقصود ہے یعنی صورۃً مذی ہونے کا علم و یقین ہو اور دربارۂ حقیقت تردد کہ شاید منی ہو جو گرمی پاکر اس شکل پر ہوگئی عبارت درمختار ابھی گزری، عبارتِ نقایہ رؤیۃ المستیقظ المنی او المذی[1] کی جامع الرموز میں یوں تفسیر کی،

(المنی) ای شیأ یتیقن انه منی۔ (منی) یعنی ایسی چیز جس کے متعلق اس کا یقین ہو

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

الماتن رؤیۃ مستیقظ منیا او مذیا[2] قولہ او مذیا یقتضی انہ اذا علم انہ مذی ولم یتذکر احتلاما یجب الغسل وقد علمت خلافہ و عبارۃ النقایۃ کعبارۃ المصنف و اشار القہستانی الی الجواب حیث فسر قولہ او مذیا بقولہ ای شیأ شك فیہ انہ منی او مذی فالمراد ما صورتہ المذی لاحقیقتہ[3] فلیس فیہ مخالفۃ لما تقدم فافہم اھ فافادان المراد فی قول النفاۃ العلم بحقیقۃ المذی وفی قول الموجبین العلم بصورتہ فلاخلاف اھ منہ۔

"رؤیۃ مستیقظ منیا او مذیا" (بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا موجب غسل ہے) کے تحت فرمایا عبارتِ متن "او مذیا" کا تقاضا یہ ہے کہ جب اسے مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل واجب ہوا، اور تمہیں اس کے خلاف حکم معلوم ہوچکا، اور نقایہ کی عبارت بھی عبارت مصنف ہی کی طرح ہے اس کے تحت قہستانی نے جواب کی طرف اشارہ کیا، اس طرح کہ عبارتِ نقایہ "او مذیا" کی تفسیر یہ کی یعنی ایسی چیز جس کے بارے میں شک ہو کہ وہ منی ہے یا مذی، تو مراد وہ ہے جو مذی کی صورت میں ہے وہ نہیں جو حقیقتاً مذی ہے تو اس میں حکم سابق کی مخالفت نہیں فافہم اھ اس سے علامہ شامی نے یہ افادہ کیا کہ وجوب غسل کی نفی کرنے والے حضرات کے قول میں حقیقت مذی کا یقین مراد ہے اور وجوب غسل قرار دینے والوں کے قول میں صورت مذی کا یقین مراد ہے تو کوئی اختلاف نہیں ۱۲ منہ (ت)

[1] مختصر الوقایۃ فی مسائل الہدایۃ کتاب الطہارۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۴
[2] الدرالمختار 〃 مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۱
[3] ردالمحتار 〃 داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۰

(والمذی) ای شیأ یشك فیه انه منی او مذی تذکر الاحتلام اولا وھذا عندھما[1] الخ۔

کہ وہ منی ہے (یا مذی) یعنی ایسی چیز جس کے بارے میں اسے شک ہے کہ وہ منی ہے یا مذی —— احتلام یاد ہو یا نہ ہو۔ اور یہ طرفین کے نزدیک ہے الخ۔ (ت)

عبارت مذکورہ وقایہ پر ذخیرۃ العقبٰی[2] میں لکھا:

لایقال قد صرح فی جمیع المعتبرات بانه لایوجب الغسل کالودی فما بال للمصنف رحمه الله تعالٰی عد رؤیته من الموجبات لانا نقول المذی یحکم علیه بعدم کونه موجبا هو المذی یقینا والمذی عد موجبا هو ما یکون فی صورته مع احتمال کونه منیا رقیقا کما اشار الیه الشارح رحمه الله تعالٰی بقوله اما المذی فلاحتمال کونه[2] الخ۔

یہاں اعتراض ہوسکتا ہے کہ تمام معتبر کتابوں میں تصریح ہے کہ ودی کی طرح مذی سے بھی غسل واجب نہیں ہوتا پھر کیا وجہ ہے کہ مصنف نے مذی دیکھنے کو موجباتِ غسل میں شمار کیا مگر اس کا جواب یہ ہے کہ جس مذی کے غیر موجب ہونے کا حکم ہے وہ مذی یقینی ہے اور جسے موجبِ غسل شمار کیا ہے وہ ایسی تری ہے جو مذی کی صورت میں ہے اور اس کے بارے میں احتمال ہے کہ وہ رقیق منی ہو جیسا کہ اس طرف شارح رحمہ اللہ تعالٰی نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا کہ "لیکن مذی تو اس لئے کہ احتمال ہے کہ" الخ۔ (ت)

اور تحقیق چاہئے تو حقیقت امر وہ ہے جس کی طرف محقق علی الاطلاق نے اشارہ فرمایا یعنی قول اول ضرور فی نفسہ ایک ٹھیک بات ہے۔ واقعی جب ثابت ہوجائے کہ یہ تری فی الحقیقۃ مذی ہے تو بالضرورۃ منی ہونا محتمل نہ رہے گا اور جب منی کا احتمال تک نہیں تو بالاجماع عدم وجوب غسل میں کوئی شک نہیں مگر مانحن فیہ یعنی سوتے سے اُٹھ کر تری دیکھنے میں یہ صورت کبھی موجود نہ ہوگی جب مذی دیکھی جائیگی منی ضرور محتمل رہے گی کہ بارہا بدن یا ہوا کی گرمی سے منی رقیق ہوکر شکل مذی ہوجاتی ہے تو بیدار ہوکر دیکھنے والے کو علم مذی ہمیشہ احتمال منی ہے اور شک نہیں کہ مذہب طرفین میں اُسے احتمال منی ہمیشہ موجب غسل

---

[1] جامع الرموز کتاب الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/۴۳

[2] ذخیرۃ العقبٰی " المبحث فی موجبات الغسل المطبعۃ الاسلامیہ لاہور ۱/۱۳۰ و ۱۳۱

ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو تو اس صورت میں بھی امام اعظم و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک وجوبِ غسل لازم۔ بالجملہ ترجیح لو یا تطبیق چلو، بہرحال صحیح و ثابت وہی قول دوم ہے وباللہ التوفیق۔

اقول وبیان ذٰلک علی ما ظهر للعبد الضعیف بحسن التوقیف من المولی اللطیف ان (ف) الحکم بشیئ اما ان یحتمل خلافه احتمالا صحیحا ناشئا عن دلیل غیر ساقط حتی یکون للقلب الیه رکون اولا الاول هو الظن باصطلاح الفقه، والثانی العلم، ویشمل ما اذا لم یکن ثمه تصور ما للخلاف اصلا وهو الیقین بالمعنی الاخص، اوکان تصوره بمجرد امکانه فی حد نفسه من دون ان یکون ههنا مثار له من دلیل ما اصلا وهو الیقین بالمعنی الاعم، اوکان عن دلیل ساقط مضمحل لایرکن الیه القلب وهو غالب الظن، واکبر الرأی، والیقین الفقهی لالحاقه فیه بالیقین۔

وبه علم ان فی الاحکام الفقهیة لاعبرة بالاحتمال المضمحل الساقط اصلا کما لاحاجة الی الیقین الجازم بشیئ من المعنیین کذٰلک فی بناء

اقول اس کا بیان جیسا کہ رب لطیف کے حسن توقیف سے بندۂ ضعیف پر منکشف ہوا یہ ہے کہ کسی شیئ کا حکم کرنے میں یا تو اس کے خلاف کا احتمال ہوگا۔ ایسا احتمال صحیح جو دلیل غیر ساقط سے پیدا ہوا ہو یہاں تک کہ اس کی جانب دل کا جھکاؤ ہو ــ یا اس کے خلاف کا ایسا احتمال نہ ہوگا ــ اول اصطلاح فقہ میں ظن کہلاتا ہے اور ثانی کو علم و یقین کہا جاتا ہے۔ اس علم کے تحت تین صورتیں ہوتی ہیں (۱) خلاف کا وہاں بالکل کوئی تصور ہی نہ ہو۔ یہ یقین بمعنی اخص ہے (۲) خلاف کا تصور محض اس کے فی نفسہٖ ممکن ہونے کی حد تک ہو، اس پر کسی طرح کی کوئی دلیل بالکل نہ ہو۔ یہ یقین بمعنی اعم ہے (۳) خلاف کا تصور ایسی کمزور ساقط دلیل سے پیدا ہو جس کی طرف دل کا جھکاؤ نہ ہو ــ یہ غالب ظن، اکبر رائے اور یقین فقہی کہلاتا ہے اس لئے کہ فقہ میں اسے یقین کا حکم حاصل ہے۔

اسی سے معلوم ہوا کہ فقہی احکام میں کمزور ساقط احتمال کا بالکل کوئی اعتبار نہیں۔ جیسے اس میں ان دونوں معنوں میں سے یقین جازم کی بھی احتیاج نہیں ــ تو فقہا نے احکام میں جب

ف: فائدہ: معانی العلم والظن والاحتمال فی اصطلاح الفقہ۔

الاحکام اذا اطلقوا الاحتمال فانما یریدون الاحتمال الصحیح وھو الناشیٔ عن دلیل غیر ساقط، واذا اطلقوا العلم فانما یعنون المعنی الاعم الشامل لاکبر الرأی ای ما لا یحتمل خلافہ احتمالًا صحیحا، وبہ علم ان غلبۃ الظن بشیٔ واحتمال ضدہ لا یمکن اجتماعھا بالمعنی المذکور۔

لفظ احتمال بولتے ہیں تو اس سے احتمال صحیح مراد لیتے ہیں۔ یہ وہی ہے جو کسی غیر ساقط دلیل سے پیدا ہوا ہو — اور جب لفظ علم ولقین بولتے ہیں تو اس سے وہ معنی اعم مراد لیتے ہیں جو اکبر رائے کو بھی شامل ہے یعنی جس کے خلاف کا کوئی صحیح احتمال نہ ہو — اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کسی شئی کا غلبۂ ظن اور اس کی ضد کا احتمال بمعنی مذکور دونوں باتیں جمع نہیں ہوسکتیں۔

ثمرات الاشیاء ثلثۃ منی ومذی وودی ونعنی بہ کل ما لیس منیا ولا مذیا فصورۃ رؤیۃ البلل بالنظر الی تعلق العلم او الاحتمال باحد الثلثۃ تتنوع الی سبع صور ثلث للعلم واربع فی الاحتمال، وذلک ان یتردد المرئی بین منی ومذی او منی وودی او مذی وودی او بین الثلثۃ ومرجع الاربع الی ثنتین احتمال المنی مطلقا وھو فیما عدا الثالث واحتمال المذی خاصۃ ای ما یحتملہ لا المنی فعادت السبع خمسا وھی مع صورۃ عدم رؤیۃ البلل ست کما فعلنا۔

اب یہ دیکھئے کہ تین چیزیں ہیں — منی، مذی، ودی — ودی سے ہماری مراد ہر وہ تری جو نہ منی ہو نہ مذی — تینوں میں سے کسی ایک سے علم یا احتمال متعلق ہونے پر نظر کرتے ہوئے تری کے دیکھنے کی صورت سات صورتوں میں تقسیم ہوتی ہے — تین صورتیں علم کی ہیں اور چار احتمال کی — وہ اس طرح کہ مرئی میں تردد منی و مذی کے درمیان ہوگا یا منی و ودی یا مذی و ودی یا تینوں کے درمیان ہوگا۔ ان چاروں کا مآل دو صورتیں ہیں — منی کا احتمال ہو مطلقًا، یہ تیسری صورت کے ماسوا میں ہے۔ صرف مذی کا احتمال ہو منی کا احتمال نہ ہو تو اب (احتمال کی دو صورتیں اور یقین کی سابقہ تین صورتیں رہ گئیں) سات صورتیں صرف پانچ ہوگئیں ان کے ساتھ تری نہ دیکھنے کی صورت کو بھی ملا لیا جائے تو کل چھ صورتیں ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ہم نے یہی کیا۔

وضابطھا ان تقول یکون

اسے بطور ضابطہ یوں کہیں کہ منی یا مذی معلوم

المنی او المذی معلوما او محتملا اولا ولا **اقول** وان اخذت الاحتمال بحیث یشمل العلم ای تسویغ شیئ سواء ساغ معه ضده فکان احتمالا بالمعنی المعروف اولا فکان علما فحینئذ یرجع التخمیس تثلیثا بان یقال یحتمل منی او مذی اولا ولا فیندرج علم المنی واحتماله مع مذی او ودی او معهما فی الاول وعلم المذی واحتماله مع ودی فی الثانی وعلم الودی هو الثالث۔

یا محتمل ہوگی یا یہ دونوں نہ معلوم ہوں گی نہ محتمل، **اقول** اور اگر احتمال کو اس طرح لیجئے کہ علم یقینی کو بھی شامل ہو ــــ یعنی کسی شئی کا جواز ہو خواہ اس کے ساتھ اس کی ضد کا بھی جواز ہو ــ جو احتمال بمعنی معروف ہے ــ یا اس کی ضد کا کوئی جواز نہ ہو، جو علم بمعنی معروف ہے ــــ تو اس تقدیر پر پانچ صورتیں صرف تین ہو جائیں گی۔ وہ اس طرح کہ ہم کہیں منی کا احتمال ہوگا یا مذی کا یا دونوں کا احتمال نہ ہوگا ــــ تو منی کا علم اور مذی یا ودی یا دونوں کے ساتھ اس کا احتمال شق اول میں مندرج ہو جائے گا ــــ اور مذی کا علم اور ودی کے ساتھ اس کا احتمال شق دوم میں مندرج ہوگا ــــ اور ودی کا علم یہ تیسری شق ہے۔

ثم ان لکل من الثلثة صورة وحقیقة **اقول** ومعلوم قطعا ان العلم بحقیقة شیئ ینفی احتمال ضده الکلامی والفقہی الفقہی وکذا احتمالہا لایکون احتمالہ وان صحب احتمالہ بخلاف العلم بصورتہ او احتمالہ فانہ لاینفی احتمال حقیقة ضده بل ربما یفیده اذا امکن ان تکون تلک الصورة لہ فحینئذ یجامع

پھر تینوں میں سے ہر ایک کی ایک صورت ہے اور ایک حقیقت ہے **اقول** اور یہ قطعاً معلوم ہے کہ کسی شئی کی حقیقت کا یقین اس کی ضد کے احتمال کی نفی کرتا ہے ــــ یقین کلامی احتمال کلامی کی نفی کرتا ہے اور یقین فقہی احتمال فقہی کی ــــ اسی طرح حقیقتِ شئی کا احتمال ضدِ شئی کا احتمال نہیں ہوتا اگرچہ اس کے احتمال کے ساتھ ہو ــــ اور شئی کی صورت کے علم یا احتمال کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ وہ ضدِ شئی کی حقیقت کے احتمال کی نفی نہیں کرتا بلکہ بارہا اس کا افادہ کرتا ہے جب کہ یہ ممکن ہو کہ وہ صورت اس کی ضد ہو ــــ

العلم الفقهي بل الكلامي بصورة
شئ الاحتمال الكلامي بل الفقهي
لحقيقته اذا كان ناشئا عن دليل
غير مضمحل۔

اذا وعيت هذا فاقول لامساغ
لان تؤخذ الصور ههنا باعتبار تعلق
العلم بحقيقة الشئ عينا لوجوه
يجمعها اولها وهو انه يبطل
ما اجمعوا عليه من وجوب
الغسل بعلم المذي عند
تذكر الحلم كيف واذا علم انه
مذي حقيقة لم يحتمل كونه منيا
اصلا واذا لم يحتمل كونه منيا
امتنع ان يوجب غسلا ولو
تذكر الف حلم لما علم
من الشرع ضرورة ان لا ماء
موجبا للماء الا المني فيكون
ايجابه بما علم انه مذي
حقيقة تشريعا جديدا والعياذ
بالله تعالى، اما تراهم مفصحين
بانا لا نوجب الغسل بالمذي
بل قد يرق المني فيرى
كالمذي كما تقدم فقد ابانوا
ان ليس المراد العلم بحقيقة
المذي والا لم تحتمل

تو ایسی حالت میں کسی شئی کی صورت کا یقین فقہی بلکہ
کلامی بھی اس کی ضد کی حقیقت کے احتمال کلامی
بلکہ فقہی کے ساتھ بھی جمع ہوتا ہے جب کہ وہ احتمال
کسی دلیل غیر مضمحل سے پیدا ہو۔

جب یہ ذہن نشین ہوگیا تو میں کہتا ہوں
اس کی گنجائش نہیں کہ یہاں مذکورہ صورتیں معین
طور پر شئی کی حقیقت سے علم متعلق ہونے کے اعتبار
سے لی جائیں۔ اس کی چند وجہیں ہیں جن کی جامع
وجہ اول ہے وہ یہ کہ اس سے وہ باطل ہوجائیگا
جس پر اجماع ہے کہ خواب یاد ہونے کی صورت میں
مذی کے علم ویقین سے غسل واجب ہوتا ہے۔
یہ کیسے ہوسکے گا جب اسے یقین ہوگیا کہ وہ حقیقۃً
مذی ہے تو اس کے منی ہونے کا احتمال بالکل
نہ رہا۔ اور جب اس کے منی ہونے کا احتمال نہ رہا
تو نا ممکن ہے کہ اس سے غسل واجب ہو
اگرچہ اسے ہزار خواب یاد ہوں اس لئے کہ
شرع سے ضروری طور پر معلوم ہے کہ سوا منی کے
کوئی پانی غسل واجب نہیں کرتا ۔ تو ایسے جس
پانی کے حقیقۃً مذی ہونے کا یقین ہوگیا اس سے
غسل واجب کرنا ایک نئی شریعت نکالنا ہوگا،
والعیاذ باللہ تعالٰی ۔ دیکھئے نہیں کہ علماء
صاف لکھتے ہیں کہ ہم مذی سے غسل واجب نہیں
کرتے بلکہ بات یہ ہے کہ کبھی منی رقیق ہوکر مذی کی
طرح دکھائی دیتی ہے ۔ جیسا کہ گزرا ۔ ان الفاظ
سے ان حضرات نے واضح کردیا کہ حقیقت مذی کا

ف: معروضة على العلامة ش

المنویة لما علمت۔

فان قلت العلم الفقہی بشئ لاینفی احتمال ضدہ بل یحققه اذ ماھو الا غلبة ظن فلو قطع الاحتمال لکان قطعا قلت بلی ینفی الفقہی اذ لو نشأ عن دلیل غیر ساقط نفی غلبة الظن بضدہ والا لم یکن احتمالا یبنی علیه حکم فقہی لان الساقط المضمحل لاعبرۃ به کما سمعت والا لوجب الغسل فی علم الودی ایضا لاسیما عند تذکر الحلم اذ یحتمل ان یکون فیه قلیل منی رق وامتزج فصار مستھلکا ولیس ھذا الاحتمال عن غیر دلیل فکفی بتذکر الاحتلام دلیلا علیه بل النوم نفسه مظنة له علی ما تقدم عن التجنیس والمزید۔

وثانیھا ف انه یرفع الفرق بین التذکر وعدمه علی مذھب الطرفین رضی اللہ تعالٰی عنھما لانھما یوجبان الغسل باحتمال المنی قطعا مطلقا وان لم یتذکر

ف: معروضة اخری علیه

یقین وعلم مراد نہیں، ورنہ منی ہونے کا احتمال بچ رہتا، وجہ ابھی معلوم ہوئی۔

اگر یہ کہو کہ کسی شئ کا یقین فقہی اس کی ضد کے احتمال کی نفی نہیں کرتا بلکہ اس کا اثبات کرتا ہے اس لئے کہ علم فقہی وہی غلبۂ ظن ہے اگر احتمال ختم کردیا جائے تو وہ قطعی ہوجائے۔ میں کہوں گا کیوں نہیں! وہ احتمال فقہی کی نفی کرتا ہے۔ اس لئے کہ احتمال اگر دلیل غیر ساقط سے پیدا ہوا ہے تو اپنی ضد کے غلبۂ ظن کی نفی کردے گا ورنہ وہ ایسا احتمال ہی نہ ہوگا جس پر کسی فقہی حکم کی بنیاد رکھی جائے اس لئے کہ ساقط مضمحل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسا کہ پہلے سن چکے۔ ورنہ ودی کے یقین کی صورت میں بھی غسل واجب ہوتا خصوصاً اس وقت جب خواب یاد ہو اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس میں قلیل منی رہی ہو جو رقیق اور مخلوط ہوکر گم ہوگئی ــ اور یہ احتمال بلا دلیل نہیں (اگرچہ دلیل ساقط ہے ۱۲م) احتلام کا یاد ہونا اس کی دلیل ہونے کے لئے کافی ہے بلکہ خود نیند میں اس کے گمان کی جگہ ہے جیسا کہ تجنیس ومزید کے حوالے سے گزرا۔

وجہ دوم (اگر حقیقت شئ کے یقین کا اعتبار ہو تو) اس سے طرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما کے مذہب پر خواب یاد ہونے اور نہ یاد ہونے کی تفریق اٹھ جائے گی اس لئے کہ یہ حضرات منی کے احتمال سے قطعاً مطلقاً غسل واجب کہتے ہیں

ولایمکن ان یوجبا بمالیس منیا اصلاحتی بالاحتمال وانت تذکر لما تلونا علیك انفا فکان علم المذی والتردد بین المذی والودی کل کمثل العلم بالودی للاشتراك فی عدم احتمال ماھو موجب شرعا فبطل الفرق مع اجماعھم علی اثباته۔

اگرچہ خواب یاد نہ ہو۔ اور یہ ممکن نہیں کہ ایسی چیز سے غسل واجب قرار دے دیں جو منی ہرگز نہیں یہاں تک کہ احتمالاً بھی نہیں، اگرچہ خواب یاد ہی ہو۔ اس کی وجہ ابھی ہم بتا چکے۔ تو مذی کا یقین، اور مذی وودی کے مابین تردد ہر ایک ویسے ہی ہوگا جیسے ودی کا علم ویقین، اس لئے کہ سب میں یہ قدر مشترک ہے کہ اس چیز کا احتمال نہیں جو شرعاً موجب غسل ہے۔ تو یاد ہونے نہ ہونے کی تفریق بے کار رہوئی۔ حالاں کہ اس کے اثبات پر تینوں ائمہ کا اجماع ہے۔

وثالثھا ف یضیع حینئذ لحاظ شیئ من علم المذی واحتماله فی بیان الصور اذ لااثر له فی الحکم وکان یجب الاقتصار علی ثلث علم المنی واحتماله فیوجب اولاولا فلابل اثنین علی الوجه الثانی ای ان احتمل منیا وجب والا لا وھو ایضا خلاف الروایات قاطبة۔

وجہ سوم برتقدیر مذکور صورتوں کے بیان میں مذی کے یقین واحتمال میں سے کسی کا لحاظ بے کار ہوگا اس لئے کہ حکم میں اس کا کوئی اثر نہیں ـــ اور واجب تھا کہ صرف تین صورتوں پر اکتفا ہو۔ اگر منی کا یقین یا احتمال ہے تو وجوب ہے ورنہ نہیں ـــ بلکہ بطریق دوم صرف دو ہی پر اکتفا ضروری تھی ـــ اگر منی کا احتمال ہے تو وجوب ہے ورنہ نہیں ـــ یہ بھی تمام روایات کے برخلاف ہے۔

فبان کالشمس ان الصور لم تؤخذ الا باعتبار تعلق العلم بالصورة دون الحقیقة لاجرم ان صرح فی الخلاصة بان مراده ما صورته المذی لاحقیقة المذی اھ[1]۔

تو مہر تاباں کی طرح روشن ہوا کہ مذکورہ صورتیں حقیقت نہیں بلکہ صورت ہی سے علم ویقین متعلق ہونے کے اعتبار سے لی گئی ہیں یہی بات ہے کہ خلاصہ میں تصریح کردی ہے کہ حقیقت مذی مراد نہیں مراد وہ ہے جو مذی کی صورت میں ہے۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثانی فی الغسل مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۳

ف: معروضة ثالثة علیه

وفی الحلیۃ وجد مذیا یعنی ماصورتہ صورۃ المذی[1] اھ وکذلک عبر بالصورۃ فی البدائع والایضاح والسراجیۃ وغیرھا ماتقدم فالتوفیق الذی سلکہ العلامۃ ش لاسبیل الیہ وایاک ان تغتر بما یوھمہ ظاھر کلام المحقق فی الفتح والسید ط فی حواشی المراقی تبعا للنھر کما ذکرہ فی الدر حیث حکما بتعذر الیقین مع النوم وانما المتعذر بہ التیقن بالحقیقۃ دون الصورۃ کما لایخفی فلیس ذلک لان المراد فی الصور العلم بالحقیقۃ بل السر فیہ ما **اقول** ان العلم بصورۃ الشیئ علم کلامی بحقیقتہ اذا لم تکن لغیرہ کصورۃ المنی وعلم فقھی بھا اذا امکنت لغیرہ ولم یکن احتمالہ ھنالک ناشئا عن دلیل یرکن الیہ ولیس علما بھا اصلا اذا نشأ عن دلیل صحیح کصورۃ المذی عند تذکر الاحتلام فانھا لا تختص بہ بل ربما یکتسیھا المنی و

اور حلیہ میں ہے: مذی پائی یعنی وہ جس کی صورت، مذی کی صورت ہے الخ ـــ اسی طرح بدائع، ایضاح، سراجیہ وغیرہا میں صورت سے تعبیر ہے ان کی عبارتیں گزر چکیں ـــ تو علامہ شامی نے جو راہِ تطبیق اختیار کی ہے اس کی کوئی گنجائش نہیں اور اس سے فریب خوردہ نہیں ہونا چاہئے جس کا وہم فتح القدیر میں حضرت محقق کے کلام سے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح مراقی الفلاح کے حواشی میں بہ تبعیت نہر سید طحطاوی کے کلام سے جیسا کہ اس کو حواشی در میں ذکر کیا ہے وہ یوں کہ دونوں حضرات نے نیند کے ساتھ یقین کے متعذر ہونے کا حکم کیا ہے حالانکہ نیند کے ساتھ متعذر صرف حقیقت کا یقین ہے، صورت کا یقین متعذر نہیں، جیسا کہ واضح ہے۔ تو وہ حکم اس لئے نہیں کہ مذکورہ صورتوں میں حقیقت کا یقین مراد ہے بلکہ اس کا رمز وہ ہے جو **میں بیان کرتا ہوں** کسی شئی کی صورت کا یقین، اس کی حقیقت کا یقین کلامی ہوتا ہے جب کہ وہ صورت کسی اور چیز کی ہوتی ہی نہ ہو ـــ جیسے منی کی صورت ـــ اور (صورت شئی کا یقین، حقیقت شئی کا) یقین فقہی ہوتا ہے جب کہ وہ صورت کسی اور چیز کی بھی ہو سکتی ہو اور وہاں اس کا احتمال کسی ایسی دلیل سے نہ پیدا ہوا ہو جس کی طرف قلب کا جھکاؤ ہوتا ہے ـــ اور (صورت شئی کا یقین، حقیقت شئی کا) یقین کسی معنی میں نہیں ہوتا جب کہ دوسری چیز کی صورت ہونے کا احتمال کسی دلیل صحیح

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

الاحتلام اقوی دلیل علیہ فالعلم بصورۃ المذی لا یکون فیہ علما بحقیقتہ ولا غالب الظن بل مع احتمال صحیح للمنویۃ فیجب الغسل بالاجماع اما اذا لم یتذکر فان کانت ہناک مساغ للمنویۃ بدلیل اٰخر غیر مضمحل کان علما بصورۃ المذی مع احتمال المنی لا علما بہا مع عدمہ فکان علما فقہیا بالمذی فالاول یجب فیہ ایجاب الغسل عند الطرفین لکونہ فی الاحتمال مثل التذکر وھو مراد الموجبین وقد صدقوا والثانی لا یجب فیہ الغسل اجماعا لما علمت ان لا وجوب من دون احتمال المنی وھو مراد النفاۃ و قد صدقوا فہذا غایۃ ما یوجہ بہ طریق التطبیق۔

وبالجملۃ فالکلام انما ھو فی علم الصورۃ غیر ان النفاۃ جعلوہ فی صورۃ النفی علما بالحقیقۃ لان صورۃ الشیئ لا تحمل

سے پیدا ہو — جیسے احتلام یاد ہونے کے وقت مذی کی صورت کہ یہ صورت مذی ہی سے خاص نہیں بلکہ بارہا منی بھی وہ صورت اختیار کرلیتی ہے اور احتلام اس کی قوی دلیل ہے — تو صورت مذی کے یقین میں اس کی حقیقت کا نہ یقین ہوگا نہ ظن غالب بلکہ اس کے ساتھ منی ہونے کا بھی احتمال صحیح موجود ہوگا تو غسل بالاجماع واجب ہوگا — لیکن جب احتلام یاد نہ ہو تو اگر وہاں کسی دوسری غیر مضمحل دلیل سے منی ہونے کی گنجائش موجود ہو تو یہ احتمالِ منی کے ساتھ صورتِ مذی کا یقین ہوگا ورنہ عدمِ احتمالِ منی کے ساتھ صورت مذی کا یقین ہوگا تو یہ مذی کا یقین فقہی ہوگا — اول میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے کیونکہ یہ بھی احتمال میں احتلام یاد ہونے کی طرح ہے — غسل واجب قرار دینے والوں کی مراد یہی ہے۔ اور وہ راستی پر ہیں — اور دوم میں بالاجماع غسل واجب نہیں کیونکہ واضح ہو چکا کہ بغیر احتمالِ منی کے وجوبِ غسل نہیں — وجوب غسل کی نفی کرنے والوں کی مراد یہی ہے اور وہ بھی راستی پر ہیں۔ یہ انتہائی کوشش ہے جس سے طریقۂ تطبیق کی توجیہ ہوسکتی ہے۔

الحاصل کلام صورت ہی کے یقین میں ہے، مگر یہ ہے کہ وجوب غسل کی نفی کرنے والے حضرات نے عدمِ وجوب کی صورت میں مذی کے یقین کو حقیقتِ مذی کا یقین قرار دیا — اس لئے کہ ایک

علىٰ غيره الا بدليل ولا دليل فرده المحقق بقيام احتمال المنوية في صورة مذي يراها المستيقظ مطلقا وظنت العلامة ط ان مراده الاحتمال النافي لليقين فاجاب بان المراد العلم الفقهي ولم يتنبه رحمه الله تعالىٰ ان هذا هو الذي ينكره المحقق ويدعي ان علم المستيقظ بصورة المذي لا عراء له عن احتمال صحيح للمنوية فكيف يكون علما فقهيا بحقيقة المذي ۔

شئی کی صورت کو کسی دوسری چیز کی صورت پر بلا دلیل محمول نہیں کیا جاسکتا ۔ اور دلیل کوئی ہے نہیں ۔ اسے حضرت محقق نے یوں رد کیا کہ اس مذی کی صورت میں جسے خواب سے بیدار ہونے والا دیکھے منی ہونے کا احتمال مطلقاً موجود ہے ـــــ اور علامہ طحطاوی نے یہ سمجھ لیا کہ حضرت محقق کی مراد وہ احتمال ہے جو یقین کی نفی کردے تو جواب دیا کہ یہاں یقین فقہی مراد ہے اور حضرت سید رحمہ اللہ تعالیٰ اس پر متنبہ نہ ہوئے کہ حضرت محقق اسی کا تو انکار کر رہے ہیں اور یہ دعوی کر رہے ہیں کہ صورتِ مذی سے متعلق بیدار ہونے والے کا یقین فقہی، منی ہونے کے احتمال صحیح سے خالی نہیں ہوسکتا تو وہ حقیقتِ مذی کا یقین فقہی کیسے ہوسکے گا؟

وانت تعلم ان مناط الامر ههنا انما هو ثبوت هذا المدعى فان تم ضاع الجواب ولم يفد التطبيق ووجب التعويل على قول الموجبين فالأن ان نستعين بربنا ونرخي عنان النظر في تحقيق هذا البحث لكي يتجلى حقيقة الامر۔

آپ کو معلوم ہے کہ یہاں کی پوری بحث کا مدار اس پر ہے کہ یہ دعوی ثابت ہو۔ اگر دعوی ثابت ہوجاتا ہے تو جواب بے کار اور تطبیق بے سود ہوجائے گی اور غسل واجب قرار دینے والوں کے قول پر اعتماد واجب ہوگا۔ اب وقت آیا کہ ہم اپنے رب کی مدد حاصل کریں اور اس بحث کی تحقیق میں عنانِ نظر کو رخصت دیں تاکہ حقیقتِ امر عیاں ہوسکے۔

فاقول وبالله التوفيق يظهر لي

فاقول وباللہ التوفیق ۔ مجھے یہ ظاہر ہوا کہ

ف: معروضة على العلامة ط۔

ان الحق مع المحقق حيث اطلق و بيانه ان المذي وان باين المني صدقا لكنه يجامعه تحققا فرب مذي معه مني كما ان كل مني معه مذي وغلبة ظن المذوية بعد النوم المانع لاحاطة علم المستيقظ بحقيقة البلة عينا ان كان فانما يكون لاحد ثلث صورة المذي او وجود اسبابه المفضية اليه غالبا او رؤية آثاره المخصوصة به ولا شيء منها ينفي احتمال المني۔

کہ حق حضرت محقق علی الاطلاق کے ساتھ ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مذی کا مصداق اگرچہ منی کے مباین ہے مگر تحقق میں مذی، منی کے ساتھ مجتمع ہوتی ہے۔ بہت سی مذی وہ ہے جس کے ساتھ منی بھی ہوتی ہے جیسے ہر منی کے ساتھ مذی ہوتی ہے ــــ اور نیند جو اس سے مانع ہے کہ بیدار ہونے والے کا علم تری کی حقیقت کا معین طور پر احاطہ کر سکے اس نیند کے بعد مذی ہونے کا غلبۂ ظن اگر ہوگا تو تین چیزوں میں سے کسی ایک کے سبب ہوگا (۱) مذی کی صورت (۲) ان اسباب کا وجود جن کے نتیجے میں عموماً مذی نکلتی ہے (۳) ان آثار کا مشاہدہ جو مذی ہی کے ساتھ مخصوص ہیں ــــ ان تینوں میں سے کوئی چیز بھی احتمالِ منی کی نفی نہیں کرتی۔

اما الاول فظاهر فانه لاينافي كون المرئي كله منيا فضلا عن نفيه وجود مني هناك وذلك لان الصورة ربما تكون له۔

اوّل کا حال تو ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مذی کی صورت ہونا اس کے منافی نہیں کہ جو نگاہ کے سامنے ہے کل کا کل منی ہی ہو، وہاں ذرا سی منی کے وجود کی بھی نفی کرنا تو دور کی بات ہے۔ اس لئے کہ یہ صورت بارہا منی کی بھی ہوتی ہے۔

واما الثاني فلانه انما يقتضي غلبة الظن بان في المرئي مذيا لا ان ليس فيه مني اصلا كيف والاسباب المفضية الى الامذاء غالبا اسباب داعية الى الامناء فتحققها لاينفي المنوية بل

دوم اس لئے کہ اس کا تقاضا صرف اس قدر ہے کہ شئ مرئی میں کچھ مذی ہو، اس کا تقاضا یہ نہیں کہ اس میں منی بالکل ہی نہ ہو، یہ ہو بھی کیسے جب کہ وہ اسباب جو عام طور سے مذی نکلنے کا سبب ہوتے ہیں وہ منی نکلنے کے داعی اسباب بھی ہوتے ہیں۔ تو ان اسباب کا تحقق منی ہونے

هو من مقدماتها۔

واما الثالث فلانه ان قضى فانما غالب الصرف مذى لا ان ليس فيه مزج منى فان الممزوج يكون فيه لزوجة ورقة وقلة ايضا لا تنفي المنى لان الكثرة لا تلزمه الاترى ان الشرع اوجب الغسل بايلاج الحشفة فقط وان اخرجها من فوره ولم ير عليها بلة اصلا سوى نداوة من رطوبة الفرج وما هو الا لان الايلاج مظنة خروج المني وربما يكون قليلا لا يحس به حتى انه لم ينظر فيه الى ان المنى اذا نزل بشهوة يحس به المستيقظ لانه يدفق ويلذذ ويحرك العضو بل يحس نازلا وانما لم ينظر اليه لان هذه الآثار لكمال الانزال لا لخروج قطرة بشهوة ربما لا يتنبه لها لشغل البال اذ ذاك بمطلوب خطير فثبت ان شيئا من صورة المذى واسبابه وآثاره لا ينفي احتمال المنوية اصلا ثم النوم من اسباب الاحتلام

کی نفی نہیں کرتا بلکہ وہ تو اس کے مقدمات سے ہے۔

سوم اس لئے کہ اس کا فیصلہ اگر ہوگا تو صرف اس قدر کہ شیٔ مرئی کا اکثر حصہ مذی ہے، یہ نہیں کہ اس میں منی کی آمیزش بھی نہیں۔ اس لئے کہ اس امتزاج یافتہ چیز میں لزوجت (چپچپاہٹ) اور رقت (پتلاپن) ہوتی ہے۔ اور کم ہونا بھی منی کی نفی نہیں کرتا اس لئے کہ اس کے لئے زیادہ ہونا کوئی ضروری نہیں — دیکھئے شریعت نے وقت جماع صرف مقدارِ حشفہ داخل کرنے پر غسل واجب کردیا ہے اگرچہ فوراً نکال لیا ہو اور اس پر کوئی تری نظر بھی نہ آئی ہو سوا اس کے کہ رطوبت فرج کی کچھ نمی ہو۔ اس کا سبب یہی ہے کہ داخل کرنا خروجِ منی کا مظنہ ہے (گمان غالب کا محل ہے) اور منی بعض اوقات اتنی کم ہوتی ہے کہ اس کا احساس نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ اس پر بھی نظر نہ فرمائی کہ منی جب شہوت سے نکلے گی تو بیدار شخص کو اس کا احساس ہوگا کیونکہ وہ جست کے ساتھ نکلے گی، لذت پیدا کرے گی، عضو کو حرکت دے گی بلکہ نکلتی ہوئی محسوس ہوگی — اس پر نظر اسی لئے نہ فرمائی کہ یہ آثار کمالِ انزال کے ہیں۔ شہوت کے ساتھ ایک قطرہ نکلنے کے آثار نہیں جس کا بسا اوقات اسے پتہ بھی نہ چلے گا کیونکہ اس وقت اس کا دل کسی خاص مطلوب میں مشغول ہوگا — اس سے ثابت ہوا کہ مذی کی صورت، اس کے اسباب اور اس کے آثار

لانه یوجب الشهوة والانتشار وتوجیه الطبع الی دفع الفضلات ووجود بلة لاتخرج الابشهوة اعنی منیا او مذیا مؤذن بحصول قوة فی الانتشار والشهوة الی ان ادت الی اندفاع تلک الفضلات فانها لاتندفع بکل شهوة وانتشار مالم یمتد او یشتد۔

فباجتماع هذه الوجوه لایکون احتمال المنی ضعیفا مضمحلا بل ناشئا عن دلیل لایطرحه القلب فیعمل به فی الاحتیاط فظهر ان علم المستیقظ بصورة المذی لایکون علما بحقیقته ولا فقهیا ولا عراء له عن احتمال صحیح للمنویة فوجب ایجاب الغسل کما فی التذکر۔

ھذا ولنقرر المقام بتوفیق العلام بحیث یبین العلل لجمیع الاحکام فی تلک الصور الست والاقسام **فاقول** النوم سبب ضعیف للامناء لعدم غلبة الافضاء بل غلبة

میں سے کوئی چیز بھی منی ہونے کے احتمال کی بالکل نفی نہیں کرتی ــــ پھر نیند احتلام کے اسباب میں سے ہے اس لئے کہ وہ شہوت، انتشارِ آلہ اور دفعِ فضلات کی طرف طبیعت کی توجہ کا باعث ہوتی ہے۔ اور کسی بھی ایسی تری کا وجود جو شہوت سے نکلتی ہے ــــ یعنی منی یا مذی ــ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ انتشار اور شہوت میں زور پیدا ہوا جس کے نتیجے میں ان فضلات کا دفعیہ ظہور پذیر ہوا کیوں کہ یہ فضلات ہر شہوت اور انتشار سے دفع نہیں ہوتے جب تک کہ کچھ مدت وشدت کا وجود نہ ہو۔

تو ان وجہوں کے اجتماع کے پیش نظر احتمالِ منی ضعیف مضمحل نہیں بلکہ وہ ایسی دلیل سے پیدا ہے جسے قلب نظر انداز نہیں کرتا تو حالتِ احتیاط میں اس پر عمل ہوگا ــــ اس تفصیل سے واضح ہوا کہ بیدار ہونے والے کو صورتِ مذی کا یقین نہیں یقینِ فقہی بھی نہیں اور یہ یقین، منی ہونے کے احتمالِ صحیح سے جدا نہیں ہوسکتا تو غسل واجب قرار دینا ضروری ہے جیسے احتلام یاد ہونے کی صورت میں ضروری ہے۔ یہ بحث تمام ہوئی۔

اب ہم ربِ علام کی توفیق سے اس مقام کی تقریر اس انداز سے کریں کہ ان شش گانہ صورتوں اور قسموں میں تمام احکام کی علتیں عیاں ہوجائیں ــــ **فاقول** نیند منی نکلنے کا سبب ضعیف ہے۔ اس لئے کہ نیند کا خروجِ منی تک مُوصل ہونا غالب واکثر

عدم الافضاء بدليل الحديث المذكور وتجربة الدهور فلربما ينام الرجل شهورا لا يحتلم وكثرته يعد من الامراض ۔

نہیں ہے بلکہ موصل نہ ہونا غالب واکثر ہے جس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ذکر ہوئی اور مدتوں کا تجربہ بھی اس پر شاہد ہے ۔ بہت ایسا ہوتا ہے کہ آدمی مہینوں سوتا رہتا ہے اور اسے احتلام نہیں ہوتا ۔ اور کثرتِ احتلام کا شمار امراض میں ہوتا ہے ۔

وما مر عن الفتح عن التجنيس انه مظنة الاحتلام ومثله في الغنية وغيرها فليس بمعنى المظنة المصطلح والا لدار الحكم عليه ووجب الغسل بعلم الودي بل بمجرد النوم كالوضوء لكونه مظنة خروج الريح ۔

اور فتح القدیر میں تجنیس کے حوالے سے جو منقول ہے کہ ، نیند مظنۂ احتلام ہے ۔ اور اسی کے مثل غنیہ وغیرہا میں بھی ہے تو وہاں مظنہ اصطلاحی معنی میں نہیں ورنہ اسی پر حکم کا مدار ہو جاتا ۔ اور ودی کے علم ویقین بلکہ محض نیند ہی سے غسل واجب ہو جاتا جیسے نیند کے خروجِ ریح کا مظنہ ہونے کی وجہ سے (محض نیند ہی سے) وضو واجب ہو جاتا ہے ۔

اما ما مر عن الاركان الاربعة انه يكثر في النوم الاحتلام وخروج المني بشهوة غالبا فمراده الكثرة الاضافية بالنظر الى اليقظة بدليل قوله "بخلاف حالة اليقظة فانه يندر فيه خروج المني بلا تحريك"[1]

اور وہ جو ارکانِ اربعہ کے حوالے سے نقل ہوا کہ نیند میں احتلام اور عام طور سے شہوت سے منی کا نکلنا بکثرت ہوتا ہے تو وہاں بیداری کے مقابلہ میں اضافی کثرت مراد ہے ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد ہی لکھا ہے ، بخلاف حالتِ بیداری کے ، کہ اس میں بغیر تحریک کے ، منی کا نکلنا نادر ہے ۔

فان قلت اليس قال قبل ان النوم حالة غفلة ويتوجه الى دفع الفضلات ويكون الذكر صلبا شاهيا للجماع ولذا

اگر یہ کہو کہ کیا اس سے پہلے یہ نہیں فرمایا ہے کہ " نیند غفلت اور فضلات دفع کرنے کی جانب توجہ کی حالت ہے اور اس وقت ذکر میں سختی وشہوت جماع ہوتی ہے اسی لئے نیند میں احتلام اور شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا زیادہ

[1] [illegible]

يكفي[1] الخ، ومعلومات هذا الذي
فرع كثرة الاحتلام عليه فالنوم
سبب مفض اليه **قلت نعم هو**
مفض الى الانتشار بيد ان الانتشار
غير مفض الى الامناء وقد نص
في الحلية انه اذا لم يكن الرجل مذاء
فالانتشار لايكون مظنة تلك البلة[2] اهـ فاذا
لم يفض الى الامناء فكيف بالامناء،
وبالجملة فالمفضي الى السبب
البعيد لايكون مفضيا الى المسبب
فما النوم سبب الامناء الا
من وراء وراء وراء فهو سبب
بعيد، وحصول شهوة توجب
انتشارا يمتد او يشتد حتى يوجب
نزول بلة لاتنبعث الا عن شهوة سبب
وسيط والاحتلام اعني اندفاق المني في
النوم وانفصاله من مقره بشهوة
سبب قريب۔

وليس من الاسباب مفضيا
قطعا لايمكن التخلف عنه عادة
فلربما يرى الانسان حلما
ويكون من اضغاث احلام لا اثر

ہوتا ہے ـــــ اور معلوم ہے کہ جس امر پر کثرت
احتلام کو متفرع قرار دیا ہے، نیند اس کا سبب
موصل ہے۔ **میں کہوں گا** ہاں نیند انتشارِ آلہ
کی جانب موصل ہے مگر یہ ہے کہ انتشار، خروجِ
منی تک موصل نہیں ـــ حلیہ میں تو تصریح موجود ہے
کہ جب مرد کثیر المذی نہ ہو تو انتشار اس تری
کا مظنہ نہیں اھ ـــ تو انتشار جب خروجِ منی تک
موصل نہیں تو خروجِ منی تک موصل کیسے ہوگا؟
مختصر یہ کہ سبب بعید تک جو موصل ہو وہ مسبّب تک
موصل نہیں ہوتا ـ تو نیند خروجِ منی کا سبب اگر ہے
تو بہت دُور در دُور فاصلے سے۔ لہٰذا یہ سبب بعید
ہے ـ اور اس شہوت کا حصول جو ایسے انتشار
مدید یا شدید کی موجب ہو جو اس تری کے نکلنے کا
موجب ہو جائے جو بغیر شہوت کے اپنی جگہ سے
نہیں اُبھرتی، سبب وسیط ہے ـــ اور احتلام
یعنی نیند کی حالت میں منی کا جست کرنا اور اپنے
مستقر سے شہوت کے ساتھ الگ ہونا سبب قریب
ہے۔

اور ان اسباب میں سے کوئی بھی سبب ایسا
موصل قطعی نہیں جس سے عادۃً تخلّف محال ہو
کیونکہ بہت ایسا ہوتا ہے کہ انسان خواب دیکھتا
ہے اور وہ بس ایک پراگندہ خواب ثابت ہوتا ہے

---

[1] رسائل الارکان الرسالۃ الاولیٰ فی الصلوٰۃ بیان موجبات الغسل مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۲۳
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

له في الخارج۔

جس کا خارج میں کوئی اثر ونما نہیں ہوتا۔

6 فاذا لم يربللا يحتمل انبعاثه عن شهوة لم يجب الغسل وان تذكر الحلم لعدم الموجب قطعا ولا احتمالا فيشمل ما اذا لم ير بللا اصلا او رأى وديا اى صورة لا تحتمل منيا ولا مذيا۔

(۱-۲) اس لئے جب وہ تری نظر نہ آئے جس کے شہوت سے نکلنے کا احتمال ہوتا ہے تو غسل واجب نہ ہوگا اگرچہ خواب یاد ہو اس لئے کہ وہ چیز ہی موجود نہیں جو قطعاً یا احتمالاً موجبِ غسل ہوتی ہے ـــ یہ حکم اس صورت کو بھی شامل ہے جب کوئی تری بالکل ہی نہ دیکھی جائے اور اس صورت کو بھی جب ودی دیکھی جائے یعنی ایسی صورت جو منی یا مذی کسی کا احتمال نہیں رکھتی۔

واذا رأى بللا يعلم او يحتمل انبعاثه عن شهوة فان كان على صورة مني وجب مطلقا للعلم بنزول المني لان صورته لا تكون لغيره والنوم سبب الشهوة المفضي اليها غالبا فيحال عليه فيجب الغسل وفاقا ولا ينظر الى احتمال انفصاله عندنا او خروجه عند الامام ابي يوسف لا عن شهوة لندرته وقد انعقد سبب الشهوة فلا اغماض عنه۔

(۳) اور جب ایسی تری نظر آئے جس کے شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے اُبھرنے کا یقین یا احتمال ہو تو اگر وہ منی کی صورت میں ہے تو مطلقاً غسل واجب ہے اس لئے کہ منی کے نکلنے کا یقین ہے کیونکہ اس کی صورت کسی اور کی نہیں ہوتی ـــ اور نیند شہوت کا سبب ہے جو اکثر اس تک موصل ہوتا ہے۔ تو اس منی کو اسی سے وابستہ کر دیا جائیگا۔ اور اس صورت میں بالاتفاق غسل واجب ہوگا اور اس احتمال پر نظر نہ ہوگی کہ اس کا اپنی جگہ سے انفصال ـــ ہمارے نزدیک ـــ یا عضو سے اس کا خروج ـــ امام ابو یوسف کے نزدیک ـــ بغیر شہوت کے ہوا ہو کیوں کہ ایسا ہونا نادر ہے۔ اور شہوت کا سبب پایا جا چکا ہے تو اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

وكذا ان كان مراه مترددا بين مني وودي لانهما احتملا من جهة ما يرى

(۴) یوں ہی اگر شکلِ مرئی میں منی اور ودی کے درمیان تردد ہو۔ اس لئے کہ دونوں کا احتمال شکلِ مرئی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے ۔ اور جانب منی کو نیند کی وجہ سے

وقد ترجح جانب المني بالنوم الموجب للراحة واللذة وهيجان الحرارة والشهوة والانتشار ورب شيء صلح مؤيدا وان لم يصلح مثبتا فوجب عندهما احتياطا وان لم يتذكر اما ان تذكر فقد ترجح باقوى مرجح فوجب اجماعا.

ترجیح حاصل ہے کیونکہ نیند راحت ولذت کا اور حرارت شہوت کے ہیجان اور انتشار کا باعث ہے۔ اور بہت ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو مؤید بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اگرچہ مثبت بننے کے قابل نہ ہوں — تو طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوا اگرچہ احتلام یاد نہ ہو۔ اور اگر احتلام یاد ہو تو جانب منی کو زیادہ قوی مرجح سے ترجیح مل جاتی ہے اس لئے اس صورت میں اجماعاً غسل واجب ہے۔

وكذا ان كان على صورة مترددة بين مني ومذي بالاولى للعلم بان البلة هي التي تنبعث عن شهوة وصورة المذي نفسها تحتمل المنوية فيكون كونه مذيا مجرد احتمال في احتمال فلا يعتبر ويجب الغسل وان لم يتذكر فان تذكر وافق الثاني ايضا وكان الاجماع.

(۵) اسی طرح اگر اس شکل مرئی میں منی اور مذی کے درمیان تردد ہو تو بدرجۂ اولیٰ غسل واجب ہے۔ اس لئے کہ معلوم ہے کہ یہ تری وہی ہے جو شہوت سے ابھرتی اور نکلتی ہے اور خود مذی کی صورت منی ہونے کا احتمال رکھتی ہے تو اس کا مذی ہونا محض احتمال در احتمال ہے اس لئے قابل اعتبار نہیں — اور غسل واجب ہے اگرچہ خواب یاد نہ ہو — اگر خواب بھی یاد ہو تو امام ثانی بھی موافقت فرماتے ہیں اور بالاجماع غسل واجب ہوتا ہے۔

وان كان على صورة مذي فقد علم حصول بلة عن شهوة وعلمت ان صورة المذي لا تنفك عن احتمال المنوية وقد تأيد بحصول السبب الوسيط وان لم يتذكر فكان احتمالا صحيحا يوجب الاحتياط اما اذا تذكر فقد تأيد بالسبب الاقوى

(۶) اور اگر وہ مذی کی صورت میں ہو تو اتنا یقینی ہے کہ یہ ایسی تری ہے جو شہوت سے نکلی ہے — اور یہ بھی واضح ہو چکا کہ مذی کی صورت منی ہونے کے احتمال سے جدا نہیں ہوتی۔ اور اس احتمال کو سبب وسیط کے حصول سے بھی تائید مل گئی ہے اگرچہ خواب اسے یاد نہیں۔ تو یہ ایسا احتمال صحیح ہے جو احتیاط لازم کرتا ہے۔ اور خواب بھی یاد ہو تو اسے سبب اقوی سے تائید

فوجب اجماعا۔

وان تردد مرأه بين مذي وودي فلم يتحقق حصول تلك البلة التي لا تخرج عادة الا عن شهوة فكان احتمال المني احتمالا على احتمال فلم يعتبر اجماعا ما لم يتأكد بالسبب الاقوى بتذكر الاحتلام۔

فعلمت ان الماشي على الجادة قول الموجبين وبالجملة قول النفاة ان علم المذي بحيث لا يحتمل المني لم يجب الغسل قول صحيح في نفسه اذ لا غسل الا بالمني ولا عبرة بمجرد سببية النوم لما علمت انه سبب ضعيف لا ينهض موجبا لكن الشان في تحقق مقدم هذه الشرطية في صورة التيقظ من النوم لما حققنا ان علم المذي فيه سواء كان عن صورة او سبب او اثر لا ينفك عن احتمال المني فقول الموجبين ان علم المذي اي واحتمل المني وجب الغسل شرطية قد علم لمقدمها صحة الوقوع

ل جاتی ہے لہذا اجماعاً غسل واجب ہوتا ہے۔

(۷) اور اگر شکل مرئی میں مذی و ودی کے درمیان تردد ہو تو اس تری کا حصول متحقق نہ ہوا جو عادۃً بغیر شہوت کے نہیں نکلتی۔ ایسی حالت میں منی کا احتمال، احتمال در احتمال ہے۔ اس لئے بالاجماع اس کا اعتبار نہیں جب تک کہ سبب اقوی احتلام یاد ہونے سے وہ مؤکد نہ ہو جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ راہ عام پر چلنے والا ان ہی حضرات کا قول ہے جو غسل کا وجوب قرار دیتے ہیں۔ اور نفی کرنے والے حضرات کا یہ قول کہ "اگر مذی کا ایسا یقین ہو کہ منی کا احتمال نہ ہو تو غسل واجب نہیں" اگرچہ فی نفسہ ایک صحیح قول ہے اس لئے کہ غسل بغیر منی کے واجب نہیں ہوتا اور نیند کے محض ایک سبب ہونے کا اعتبار نہیں کیونکہ واضح ہو چکا کہ وہ سبب ضعیف ہے جو موجب نہیں بن سکتا۔ لیکن نیند سے بیدار ہونے کی صورت میں معاملہ اس قضیہ شرطیہ کے مقدم (اگر ایسا یقین ہو کہ احتمال منی نہ ہو سکے) کے تحقق اور ثبوت کا ہے۔ اس لئے کہ ہم تحقیق کر آئے کہ اس صورت میں مذی کا یقین خواہ صورت کی وجہ سے ہو یا سبب سے یا اثر سے، وہ احتمال منی سے جدا نہیں ہو سکتا۔ تو وجوب غسل قرار دینے والوں کا یہ قول "اگر مذی کا علم ہو۔ یعنی احتمالِ منی بھی ہو۔ تو غسل واجب ہے" ایسا شرطیہ ہے جس کے مقدم (اگر مذی کا علم

فعند ذا یؤول التعلیق الی التنجیز وقول النفاۃ شرطیۃ لا یصح وقوع مقدمها فلا نزول لجزائها فی شیئ من الصور فلانتفاء الشرط یكون الواقع ابدا نفی الجزاء اعنی سلب عدم وجوب الغسل فیحصل الوجوب وهو المطلوب هكذا ینبغی التحقیق باذن من بیدہ وحدہ التوفیق۔

مع احتمال منی ہو) کے وقوع کی صحت معلوم ہے تو بوقت وقوع یہ شرط و تعلیق، تنجیز و تنفیذ کی صورت اختیار کرلیتی ہے — اور اہل نفی کا قول ایسا شرطیہ ہے جس کے مقدم کو صحت وقوع حاصل نہیں تو اس شرطیہ کی جزا (غسل واجب نہیں) کسی بھی صورت میں وقوع نہیں پاتی — تو انتفائے شرط کے باعث ہمیشہ نفی جزا ہی واقع ہوتی ہے نفی جزا یعنی عدم وجوب غسل کا سلب ہوتا ہے تو وجوب غسل حاصل آتا ہے اور وہی مطلوب ہے — اسی طرح تحقیق ہونی چاہئے اس کے اذن سے جس کے سوا اور کسی کی قدرت میں توفیق نہیں۔

ولاباس بایراد **تنبیہات** عدیدۃ نافعۃ مفیدۃ:

اب یہاں چند نفع بخش مفید **تنبیہات** لانے میں حرج نہیں:

الاوّل بما قررنا علمت ان من فسر علم المذی بالشك فی المنی والمذی كما فعل القهستانی وغیرہ ان اراد الشك فی الحقیقۃ دون الصورۃ لم یزد ولم یحاول بل اتی بما هو المراد ومرجع المفاد ولكن المدقق العلائی صرح انه اذا علم المذی فلا غسل علیه[1]، وزاد القهستانی ففرع علی تفسیرہ العلم بالشك انه لو

پہلی تنبیہ: ہماری تقریر سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں نے "علم مذی" کی تفسیر منی و مذی میں شک ہونے سے کی ہے — جیسا کہ قہستانی وغیرہ نے کیا ہے — اگر ان کی مراد یہ ہے کہ حقیقت میں شک ہے صورت میں نہیں تو کوئی اضافہ نہ کیا، نہ ہی اس کا ارادہ کیا، بلکہ وہی ذکر کیا جو مراد اور مآل مفاد ہے — لیکن مدقق علائی نے تصریح کر دی کہ جب مذی کا یقین ہو تو غسل نہیں — اور قہستانی نے علم کی تفسیر شک سے کرنے کے بعد اس پر اس تفریع کا اضافہ کر دیا کہ اگر مذی کا

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۱

تیقن بالمذی لم یجب تذکر الاحتلام ام لا[1] الخ ، فعرفت[ف۱] ھذا دخل علیھما الایراد وظھرانّ تفسیر العلائی لیس اصلاحا للمتن کما زعم[ف۲] العلامۃ الشامی بل تحویل لہ عن الصلاح اما یوسف چلپی فلم ار فی کلامھما فاحببت ان لا یعد اسمہ فی الفریق الاول۔

یقین ہو تو غسل واجب نہیں، احتلام یاد ہو یا نہ ہو الخ ــــ اسی لئے ان دونوں حضرات پر اعتراض وارد ہوا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ مدقق علائی کی تفسیر سے متن کی اصلاح نہ ہوئی۔ جیسا کہ علامہ شامی نے اسے اصلاح سمجھا ــــ بلکہ یہ تو اسے صلاح و درستی سے منحرف کرنا ہوا ــــ لیکن میں نے علامہ یوسف چلپی کے کلام میں ایسی کوئی بات نہ دیکھی جیسی ان دونوں حضرات کے کلام میں ہے اس لئے میں نے یہ پسند کیا کہ ان کا نام فریق اول میں شمار نہ ہو۔

الثانی بما بینا ان المعتبر ھو الاحتمال لا الاحتمال علی الاحتمال ظھر الجواب عما کان یختلج ببالی وذکرتہ فیما علقتہ علی ردالمحتار فی تائید الفریق الاول ان لو کان علم المذی مع عدم التذکر موجبا للغسل بناء علی انہ لایعری عن احتمال المنویۃ لوجب ان یجب ایضا باحتمال المذی اعنی التردد بین

دوسری تنبیہ: ہم نے بیان کیا کہ احتمال کا اعتبار ہے، احتمال در احتمال کا نہیں۔ اس سے اس خیال کا جواب ظاہر ہو گیا جو میرے دل میں پیدا ہوتا تھا اور اسے میں نے اپنے حاشیہ ردالمحتار میں فریق اول کی تائید میں ذکر کیا تھا کہ اگر احتلام یاد نہ ہونے کے باوجود مذی کا علم موجب غسل ہوتا اس بنا پر کہ وہ منی ہونے کے احتمال سے خالی نہیں تو ضروری تھا کہ یاد نہ ہونے کی صورت میں مذی کے احتمال سے بھی غسل واجب ہو۔ احتمال مذی کا معنی یہ کہ مذی

ف۱: تطفل علی المدقق العلائی والقھستانی۔
ف۲: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

---

[1] جامع الرموز کتاب الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/ ۴۳

المذی والودی فی عدم التذکر لان بالتقریر المذکور کل احتمال مذی احتمال منی واحتمال المنی موجب عندھما مطلقا فیبطل الفرق بین التذکر وعدمه فیجب القول بان احتمال المنی انما یکون باحد شیئین احدھما ان تکون الصورة مترددة بین المنی وغیرہ سواء تذکر الحلم اولا والاٰخر ان یری ما ھو مذی ولو احتمالا ویتذکر الاحتلام فان تذکرہ اقوی دلیل علی الامناء فلاجله یحمل ما یری مذیا علی انه منی رق اما اذا لم یتذکر ولو تحتمل الصورة المنویة فلو یعدل عن حکم الصورة من دون دلیل داع الیه وتقریر الجواب اوضح مما فتح القدیر لان من فیض فتح القدیر، وللّٰه الحمد۔

الثالث عـــه مع قطع نظر عن التحقیق الذی ظھرنا علیه **اقول**

اور ودی ہونے کے درمیان تردد ہو ـــ اس لئے کہ تقریر مذکور کی رُو سے ہر احتمال مذی، احتمال منی ہے۔ اور طرفین کے نزدیک احتمال منی سے مطلقاً غسل واجب ہوتا ہے تو یاد ہونے اور نہ ہونے کی تفریق بیکار ہے۔ تو یہ کہنا ضروری ہے کہ منی کا احتمال دو باتوں میں سے کسی ایک سے ہوتا ہے (۱) یہ کہ صورت کے اندر منی اور غیر منی کے درمیان تردّد ہو، خواب یاد ہو یا نہ ہو (۲) وہ شکل نظر آئے جو مذی ہے اگرچہ احتمالاً سہی ـــ اور احتلام بھی یاد ہو کیوں کہ اس کا یاد ہونا منی نکلنے کی قوی دلیل ہے تو اس کی وجہ سے جو مذی کی شکل میں نظر آرہا ہے اسے اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ منی ہے جو رقیق ہوگئی۔ لیکن احتلام یاد نہ ہونے اور صورت منویہ کا احتمال نہ ہونے کی حالت میں حکم صورت سے انحراف نہ ہوا جب تک کہ اس کی داعی کوئی دلیل نہ ہو۔ اور جواب کی تقریر اس سے واضح ہے جو اس وقت ربِ قدیر نے بفیض فتح القدیر مجھ پر منکشف فرمایا ـــ وللہ الحمد۔

تیسری تنبیہ: اقول قطع نظر اس تحقیق سے جو ہم پر واضح ہوئی۔ میں کہتا ہوں

عـــه ای ما قدمنا ان العلم بالحقیقة لا الیه سبیل المستیقظ ولا لارادته مساغ فی کلام العلماء ۱۲ منه۔

عـــه یعنی وہ تحقیق جو ہم پیش کر چکے کہ نیند سے بیدار ہونے والے کے لئے علم حقیقت کی کوئی سبیل نہیں اور کلام علماء میں اس کے مراد ہونے کی کوئی گنجائش بھی نہیں ۱۲ منہ (ت)

انما علم المني يتصور مذيا وليس هذا للودي ولا تترك الصورة لمحض امكان فعلم المذي لا يكون احتمال الودي ولذا لم يفسروه الا بالشك في المني والمذي فاستثناء الدرر[ف] الشك في

منی سے متعلق معلوم ہے کہ وہ مذی کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ یہ بات ودی میں نہیں — اور صورت محض امکان کی وجہ سے ترک نہیں کی جاسکتی۔ تو مذی کے علم کی حالت میں ودی کا احتمال نہ ہوگا۔ اسی لئے علماء نے علم مذی کی تفسیر میں صرف منی و مذی کے درمیان شک ہونے کو ذکر کیا —۔ تو

ف: معروضة اخرى عليه.

ع قدمنا عبارة التنوير في نصوص الفريق الثاني وذكرنا بعد انهاء المنقول ما استثنى في الدرر وبعده كلام العلامة الشامي الشارح قد اصلحه الخ[1] و تمامه و بهذا الحل الذي هو من فيض الفتاح العليم ظهر ان هذه المتعاطفات مرتبطة بعضها و ان الاستثناء فيها كلها متصل و لله در هذا الشارح الفاضل فكثيرا ما تخفى اشاراته على المعترضين وان كانوا من الماهرين

ع ہم نے فریق ثانی کے نصوص کے تحت تنویر الابصار کی یہ عبارت ذکر کی ہے (ورؤیۃ المستیقظ منیا او مذیا وان لم یتذکر الاحتلام — بیدار ہونے والے کا منی یا مذی دیکھنا اگرچہ اسے احتلام یاد نہ ہو) — اور نقول ختم کرنے کے بعد درمختار کا استثنا ذکر کیا (مگر جب اسے مذی کا علم ہو یا اس میں شک ہو کہ مذی ہے یا ودی یا سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو بالاتفاق اس پر غسل نہیں) اس کے بعد علامہ شامی کا یہ کلام ذکر کیا کہ "شارح نے عبارت مصنف کی اصلاح کی ہے۔ الخ۔"[1] اس کے آگے علامہ شامی کی پوری عبارت اس طرح ہے: فتاح علیم کے فیض سے منکشف ہونے والے اس حل سے ظاہر ہوگیا کہ یہ معطوفات باہم ایک دوسرے سے مرتبط ہیں

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۰

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فافہم اھ وعرض بہ علی العلامۃ ح محشی الدر المعترض علیہ والعلامۃ ط المجیب بالتزام انہ لاضیر فی عطف الاستثناء المنقطع علی المتصل۔

اور ان سب میں استثنائے متصل ہے اور یہ حضرت شارح فاضل کا کمال ہے کہ ان کے اشارات ماہر معترضین کی نظر سے بھی مخفی رہ جاتے ہیں اھ اس سے علامہ شامی نے محشی درمختار علامہ حلبی معترض پر تعریض کی ہے اور علامہ طحطاوی پر جنھوں نے استثنائے منقطع مان کر یہ جواب دیا ہے کہ استثنائے متصل پر استثنائے منقطع کا عطف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

اقول لاشک وقد اعترف ھذا المحقق ایضا ان المراد بالرؤیۃ العلم والا خرج الاعمی فقول المتن ورؤیۃ المستیقظ منیا معناہ یجب الغسل اذا علم المذی وان لم یتذکر وانتم جعلتموہ محتملا لمعنیین الاول ان یکون المراد بالمذی حقیقتہ والثانی صورتہ وجعلتم الاول علما بانہ مذی والاخیر شکا فیہ وفی غیرہ فعلی الاول

اقول اس میں کوئی شک نہیں اور ان محقق نے یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ دیکھنے سے مراد علم ہے ورنہ نابینا اس حکم سے خارج ہوجائیگا تو عبارت متن، (بیدار ہونے والے کا مذی دیکھنا) کا معنی یہ ہے کہ جب مذی کا علم ہو تو غسل واجب ہے اگرچہ احتلام یاد نہ ہو — اور آپ نے اس عبارت میں دو معنوں کا احتمال بتایا ہے — اول یہ کہ مذی سے حقیقتِ مذی مراد ہو۔ دوم یہ کہ صورتِ مذی مراد ہو۔ اور اول کو آپ نے مذی ہونے کا علم قرار دیا ہے اور دوم کو مذی اور غیر مذی کے درمیان شک ٹھہرایا ہے — تو برتقدیر اول

(باقی برصفحہ آئندہ)

ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۰

قطعاً۔ کا جو استثنا کیا وہ قطعاً استثنائے منقطع ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

معنى المتن اذا علم حقيقة المنى ولا شك انه هو المنى او يقول الشارح الا اذا علم انه منى فيكون استثناء الشئ عن نفسه ويكون حاصل الاستثناء الثانى يجب اذا علم حقيقة المذى الا اذا شك انه منى او ودى ولا شك انه استثناء منقطع و على الثانى معنى المتن يجب الغسل اذا علم صورة المذى وشك فى حقيقته انه منى او غيره فيكون قول الشارح الا اذا علم حقيقة المنى استثناء منقطعا قطعا فليس هذا سبيل ما قصدتم بل كان ينبغى ان يقال ان المراد فى كلام المصنف العلم بالصورة لا غير كما ذكرتموه فى التوفيق، والعلم بالصورة المذى يشمل ما اذا علم انه فى الحقيقة ايضا مذى وما اذا شك انه هو او غيره

متن کا معنی یہ ہوا کہ جب حقیقت مذی کا علم ہو (تو غسل واجب ہے) اور بلاشبہہ شارح کے کلام "الا اذا علم انہ مذی ــــ مگر جب اسے علم ہو کہ وہ مذی ہے" سے وہی (حقیقت مذی کا علم) مراد ہے تو یہ شئی کا خود اسی شئی سے استثناء ہوگا۔ استثنائے ثانی کا حاصل یہ ہوگا کہ غسل واجب ہے جب حقیقت مذی کا علم ہو مگر جب اسے شک ہو کہ مذی ہے یا ودی (تو بالاتفاق واجب نہ ہوگا) بلاشبہہ یہ استثنائے منقطع ہے ــــ برتقدیر دوم متن کا معنی یہ ہو کہ غسل واجب ہے، جب اسے مذی کی صورت کا علم و یقین ہو اور اس کی حقیقت میں شک ہو کہ وہ مذی ہے یا غیر مذی۔ اب شارح کا قول "مگر جب اسے حقیقت مذی کا علم ہو" قطعاً استثنائے منقطع ہوگا۔ تو آپ کا جو مقصد تھا (استثنائے متصل کا اثبات) اس کی یہ راہ نہ تھی بلکہ یوں کہنا چاہئے تھا کہ مصنف کے کلام میں صورت مذی کا علم مراد ہے کچھ اور نہیں ــــ جیسا کہ تطبیق میں آپ نے یہی ذکر کیا ہے ــــ اور صورت مذی کا علم اس حالت کو بھی شامل ہے جب اسے علم ہو کہ وہ حقیقت میں بھی مذی ہی ہے، اور اس حالت کو بھی شامل ہے جب اسے شک ہو

(باقی برصفحۂ آئندہ)

علی ان جعل العلامۃ ش مراد — **علاوہ ازیں شامی نے پہلے تو عبارت**

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

من منی او ودی اولا معنی للقطع بانہ لیس مذیا حقیقۃ مع العلم بانہ مذی صورۃ الا اذا احاط علمہ بانہ کان منیا تحول مذیا صورۃ ولا سبیل الی ذلک فی النوم فلا اقل من احتمال المذی ولا مانع عندکم من العلم بحقیقتہ علی ما قررنا للفریق الاول فکان کلام المصنف بحملہ علی علم الصورۃ شاملا لثلث صور علم بحقیقۃ المذی والشک بین المذی والودی والشک بین المذی والمنی وکل ذلک من صور العلم بصورۃ المذی لا مجرد صورتی الشک کما قلتم وعند ذلک یکون استثناء علم الحقیقۃ والشک الاول کلا متصلا کما قصدتم۔

کہ وہ مذی ہی ہے یا کچھ اور ہے یعنی منی یا ودی۔ اس لئے کہ صورۃً مذی ہونے کا علم ہوتے ہوئے یہ قطعی حکم کرنے کا کوئی معنی نہیں کہ وہ حقیقۃً مذی نہیں، ہاں جب احاطہ کے ساتھ اسے علم ہو کہ وہ تری پہلے منی تھی اب مذی کی صورت میں بدل گئی تو وہ قطعی حکم ہو سکتا ہے مگر نیند میں ایسے علم و احاطہ کی گنجائش نہیں۔ تو کم از کم مذی کا احتمال ضرور ہوگا — اور آپ کے نزدیک اس کی حقیقت کے علم سے کوئی مانع نہیں جیسا کہ ہم نے فریق اول کی تقریر پیش کی — تو علم صورت پر محمول کرنے سے کلام مصنف تین صورتوں کو شامل ہوا:
(۱) حقیقتِ مذی کا علم (۲) مذی اور ودی میں شک (۳) مذی اور منی میں شک — اور تینوں میں سے ہر ایک صورتِ مذی کے علم ہی کی صورتوں میں سے ہے۔ نہ یہ کہ ان میں صرف شک والی دونوں صورتیں ہیں جیسا کہ آپ نے کہا — جب ایسا ہے تو علم حقیقت اور شک اول (مذی و ودی میں شک) دونوں ہی کا استثناء استثنائے متصل ہوا جیسا کہ آپ کا مقصود ہے۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف: معروضۃ ثالثۃ علیہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فوقعت الزلة من وجهين في تردید المتن بین المحلین وفي تخصیص الاخیر بالشك ثم هذا کله اذا سلمنا له ان في العلم بالمذی ای صورته یبقی احتمال الودی في حقیقته لما علمت ان لاعبرة لمحض احتمال مستند الی مجرد امکان ذاتي بلا دلیل یدل علیه في خصوص المقام ولا دلیل للمستیقظ علی ان هذا المذی هو مذی قطعا بصورته ودی اصلا في حقیقته بخلاف المنی کما علمت علی ان صورة المذی لم یثبت کونها للودی کما ثبت للمنی فلا معنی لحمل رؤیة المذی علی معنی الشك بین المذی والودی واذ لم یشمله کلام المصنف فاستثناؤه منه لایکون قطعا الا منقطعا فهذه زلة ثالثة اعظم من اختیها والرابعة لما تقدم

تو دو طرح لغزش ہوئی، ایک یہ کہ متن میں حقیقت اور صورت دونوں مراد ہونے کا احتمال مانا، دوسرے یہ کہ ارادۂ صورت کو حالتِ شک سے خاص کردیا (حالانکہ وہ علم حقیقت کو بھی شامل ہے)— پھر یہ سب کچھ اس وقت ہے جب ہم یہ تسلیم کرلیں کہ مذی یعنی صورتِ مذی کا یقین ہونے کی حالت میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ ہوسکتا ہے وہ حقیقت میں ودی ہو۔ اس لئے کہ یہ واضح ہوچکا ہے کہ ایسے احتمال محض کا اعتبار نہیں جس کا استناد صرف امکان ذاتی پر ہو اور اس پر اس خاص مقام میں کوئی دلیل نہ ہو۔ اور بیدار ہونے والے کے پاس کوئی دلیل نہیں کہ یہ جو صورۃً میں قطعاً مذی ہے حقیقت میں اصلاً ودی ہے — بخلاف منی کے جیسا کہ معلوم ہوچکا۔ علاوہ ازیں مذی کی صورت ودی کے لئے ہونا ثابت نہیں، جیسے منی کے لئے ہونا ثابت ہے — تو مذی دیکھنے کو مذی و ودی کے درمیان شک ہونے کے معنی پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور جب اسے کلامِ مصنف شامل نہیں تو اس سے اس کا استثنا قطعاً استثنائے منقطع ہی ہوگا — تو یہ تیسری لغزش ہے جو پہلی دونوں سے بڑی ہے۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

ثم حصر الاخیر فی الشك عاد نقضا [1] على المقصود لان الارادتین لا تجتمعان وقد استثنی العلم والشك معا فاحدهما منقطع لا شك والحق [2] ان لا محل لشیٔ منهما فی کلام المصنف۔

پھر ارادہ صورت کو شک میں منحصر کر دیا۔ جو خود ان کے مقصود کے خلاف ہو گیا۔ اس لئے کہ ایک ساتھ حقیقت اور صورت دونوں مراد نہیں ہو سکتیں — اور شارح نے علم اور شک دونوں کا استثنا کیا ہے تو ایک استثنا ضرور استثنائے منقطع ہے — اور حق یہ ہے کہ کلام مصنف میں ان میں سے کسی استثنا کی گنجائش نہیں۔

الرابع

کلام الغنیة جنوح الی ارادة الحقیقة حیث یقول النوم حال ذهول وغفلة شدیدة یقع فیه اشیاء فلا یشعر بها فتیقن کون البلل مذیا لا یکاد یمکن الا باعتبار صورته ورقته [3] الخ۔

چوتھی تنبیہ: عبارت غنیہ میں ارادۂ حقیقت کی جانب کچھ میلان ہے وہ اس طرح کہ اس کے الفاظ یہ ہیں: نیند شدید غفلت و ذہول کی حالت ہے۔ اس میں ایسی چیزیں واقع ہوتی ہیں جن کا سونے والے کو پتہ بھی نہیں چلتا تو تری کے مذی ہونے کا یقین نہ ہو پائے گا مگر اس کی صورت اور رقت ہی کے اعتبار سے، الخ۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

من التحقیق وبه ظهر ان کلام المصنف لا محل فیه لشیٔ من هذین الاستثنائین فاستثناء الحقیقة باطل اذ لا سبیل الیه واستثناء احتمال الودی ضائع اذ لا دلیل علیه، وباللّٰه التوفیق ۱۲ منه۔

اور چوتھی لغزش اس تحقیق کے پیش نظر جو بیان ہوئی اور اسی سے یہ بھی واضح ہوا کہ کلام مصنف میں ان دونوں استثناؤں میں سے کسی کی کوئی گنجائش نہیں — استثنائے حقیقت تو باطل ہی ہے اس کی کوئی صورت نہیں اور احتمال ودی کا استثنا بیکار ہے کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں، وباللّٰہ التوفیق ۱۲ منہ (ت)

---

[1] معروضة رابعة علیه۔

[2] معروضة علی الدر۔

---

[3] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

فليس ملحظ هذه العبارة ما قررنا ان التيقن انما هو بالصورة مع التردد في كونه منيا او مذيا حقيقة بل جعله واثقا بانه مذى ونبه على خطأه في وثوقه فكانه رحمه الله تعالٰى يقول هذا الذى يزعم انه تيقن بالمذى يقينه مدخول فيه اى ظن ظنه يقينا وليس به اذ ليس منشأه الا الاعتماد على ما يرى من الصورة والرقة وهو اعتماد من غير عمدة وقد يشير اليه كلام الحلية[١] ايضا فيما اذا تيقن المذى متذكرا حيث قال الظاهر كونه ليس كذلك حقيقة لوجود سبب المنى ظاهرا وهو الاحتلام وكون المنى مما تعرض له الرقة الخ۔

اقول ارادة الحقيقة على هذا الوجه لاباس بها ولا ينافی ما قدمت من التحقيق بيد ان

اس عبارت کا مطمح نظر وہ نہیں جو ہم نے ثابت کیا کہ یقین صورت ہی کا ہوگا ساتھ ہی حقیقت میں اس کے منی یا مذی ہونے میں تردد ہوگا، بلکہ اس میں تو اس شخص کو اس بارے میں پُر وثوق ٹھہرایا ہے کہ وہ مذی ہے اور اس کے وثوق کی خطا پر تنبیہ کی ہے تو گویا صاحبِ غنیہ رحمہ اللہ تعالٰی یہ فرمارہے ہیں کہ یہ شخص جو گمان کر رہا ہے کہ اسے مذی کا یقین حاصل ہے اس کا یقین ایک دھوکا ہے یعنی اس نے اپنے گمان کو یقین سمجھ لیا ہے حالاں کہ وہ یقین نہیں اس لئے کہ اس کی بنیاد صرف اس پر ہے کہ اس نے دیکھی جانے والی اس صورت و رقّت پر اعتماد کرلیا ہے اور یہ اعتماد بلا اعتماد ہے۔ اس طرف عبارتِ حلیہ میں بھی اشارہ ملتا ہے۔ احتلام یاد ہوتے ہوئے مذی کا یقین ہونے کی صورت میں لکھتے ہیں، ظاہر یہ ہے کہ وہ حقیقت میں مذی نہیں اس لئے کہ منی کا سبب ـــ احتلام ـــ ظاہراً موجود ہے اور منی ایسی چیز ہے جسے رقّت عارض ہوتی ہے الخ۔

اقول اس طور پر حقیقت مراد لینے میں کوئی حرج نہیں اور یہ ہماری بیان کردہ تحقیق کے منافی نہیں ـــ مگر یہ ہے کہ اس میں علم و

ف: تطفل على الغنية و الحلية ۔

---

[١] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

فیه اطلاق العلم والیقین علی ظن ظنه الظان بالغلط یقینا فالاحری بنا ان لانحمل کلام العلماء علی مثل هذا المحمل والوجه الذی اخترته صاف لاکدر فیه ولله الحمد.

الخامس قول الحلیة

وجوب الغسل اذا لم یتذکر حلما وتیقن انه مذی او شك فی انه منی او مذی[1] الخ یخالف ظاهره ماحققنا ان العلم بالمذی ههنا مجامع للشك فی المذی والمنی.

فانه رحمه الله تعالٰی جعل التیقن مقابلا للشك وجوابه اما بالحمل علی الصورة کما هو مسلکنا فیعود الی انه تیقن بان الصورة صورة مذی او تردد فی الصورة فلاینافی الشك فی الحقیقة او بالحمل علی زعم التیقن من دون یقین فی الحقیقة کما هو مسلك الغنیة فالمعنی سواء کان متیقنا بزعمه او شاکا.

یقین کا اطلاق اس گمان پر کر دیا ہے جسے گمان کرنے والے نے غلطی سے یقین سمجھ لیا ——— تو ہمارے لئے مناسب یہ ہے کہ کلامِ علما کو اس طرح کے معنٰی پر محمول نہ کریں ——— اور میں نے جو صورت اختیار کی ہے وہ صاف بے غبار ہے، وللہ الحمد۔

پانچویں تنبیہ: حلیہ کی یہ عبارت:

"وجوبِ غسل ہے جب اسے خواب یاد نہ ہو اور یقین ہو کہ وہ مذی ہے یا اسے شک ہو کہ وہ منی ہے یا مذی" ——— بظاہر ہماری اس تحقیق کے خلاف ہے کہ یہاں مذی کا علم ویقین مذی ومنی میں شک کے ساتھ جمع ہوگا۔

مخالفت اس لئے کہ صاحبِ حلیہ رحمہ اللہ تعالٰی نے یقین کو شک کے مقابلہ میں رکھا ہے ——— اور جواب یہ ہے کہ اس سے مراد یا تو صورت کا یقین ہے جیسا کہ یہ ہمارا مسلک ہے تو اب معنٰی عبارت یہ ہوگا کہ "اسے یقین ہے کہ صورت، مذی کی صورت ہے یا اسے صورت کے بارے میں تردد ہے کہ وہ منی کی ہے یا مذی کی" ——— تو حقیقت میں شک ہونے کے منافی نہ ہوگا ——— یا اس سے مراد یہ ہے کہ اسے یقین ہونے کا گمان ہے اور درحقیقت یقین نہیں ہے جیسا کہ غنیہ کا طرز ہے، تو معنٰی یہ ہوا کہ اپنے گمان میں خواہ وہ یقین رکھنے والا ہو یا شک کرنے والا ہو۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی۔

السادس حصر الغنیۃ ذرائع علم المذی فی[1] الصورۃ والرقۃ وکلام الفقیر انہ اما بالصورۃ او الاسباب او الاٰثار والکل لاتنفی المنویۃ اجمع وانفع وللّٰہ الحمد۔

چھٹی تنبیہ: صاحب غنیہ نے علم مذی کے ذرائع کو صورت اور رقت میں منحصر رکھا ہے اور کلام فقیر میں یہ ہے کہ یہ علم یا تو صورت سے ہوگا یا اسباب سے یا آثار سے، اور کسی سے بھی منی ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔ تو یہ زیادہ جامع اور زیادہ نافع ہے، وللہ الحمد۔

السابع عامۃ المتون والشروح علی[2] تصویر المسألۃ بالرؤیۃ مطلقا من دون ذکر المرئی علیہ ومنہم من صورھا بالرؤیۃ علی فراشہ ومنہم من قال ثوبہ ومنہم من زاد او فخذہ ومنہم من صور بالوجدان فی احلیلہ کما تعلم بالرجوع الی ما سردنا من النصوص وھذا الاخیر فی الخانیۃ والمحیط والذخیرۃ والمنیۃ وغیرھا بل ھو لفظ محرر المذھب محمد رحمہ اللّٰہ تعالٰی کما فی الھندیۃ[1] عن المحیط عن ابی علی النسفی عن نوادر ھشام عن محمد ولفظ الخانیۃ وجد علی طرف احلیلہ بلۃ[2] الخ ولعلی لم ار من نبہ لھذا راسا واستطرق بہ الی خلاف

ساتویں تنبیہ: عامۂ متون وشروح نے صورتِ مسئلہ کے بیان میں تری دیکھنا مطلقاً ذکر کیا ہے کس چیز پر تری دیکھی اس کا ذکر نہ کیا ——— اور بعض نے بستر پر دیکھنے کا ذکر کیا، بعض نے "کپڑے پر" کہا، بعض نے "یا ران پر" کا اضافہ کیا۔ اور کسی نے ذکر کی نالی میں پانے کا تذکرہ کیا ——— جیسا کہ ہمارے بیان کردہ نصوص کو دیکھنے سے معلوم ہوگا ——— اور مذکورہ آخری صورت خانیہ، محیط، ذخیرہ، منیہ وغیرہا میں ہے بلکہ یہ محرر مذہب امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی کے الفاظ میں جیسا کہ ہندیہ میں محیط سے اس میں ابو علی نسفی سے، نوادر ہشام کے حوالے سے امام محمد سے منقول ہے۔ خانیہ کے الفاظ یہ ہیں: "ذکر کی نالی کے سرے پر تری پائی" الخ۔ اور میں نے کسی کو نہ دیکھا کہ اس طرف توجہ کی ہو اور اسے کسی معتبر اختلاف پر محمول کیا ہو

ف[1]: تطفل علی الغنیۃ۔

ف[2]: مسئلہ: صورِ مذکورہ میں یکساں ہے خواہ تری کپڑے یا ران پر دیکھے یا سرِ ذکر میں۔

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الثانی فی الغسل الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

[2] فتاوی قاضی خان " فصل فیما یجب الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

معنوی غیر ان العلامة المدقق
الحلبی رحمه الله تعالٰی قال فی الغنیة
بقی شیئ وھو ان المنی اذا خرج عن شھوة
سواء کان فی نوم او یقظة فانه لابد من
دفقه وتجاوزه عن راس الذکر ایضا
فکون البلل لیس الا فی راس الذکر دلیل
ظاھر انه لیس بمنی سیما والنوم محل
الانتشار بسبب ھضم الغذاء وانبعاث
الریح فایجاب الغسل فی الصورة المذکورة
مشکل بخلاف وجود البلل علی الفخذ و
نحوه لان الغالب انه منی خرج بدفق و
ان لم یشعر به کما
قررناه[1] اھ۔

ورأیتنی کتبت علی قوله لابد من
دفقه الخ مانصه اقول[ف1] سبحٰن الله
کیف یقال لابد مع اطباقھم ان
عند الطرفین رضی الله تعالٰی عنهما یجب
الغسل اذا انفصل المنی عن الصلب بشھوة
ثم خرج بعد السکون وکما ذکروا من
صورة امساك الذکر کذلك ذکروا[ف2] ما اذا انزل
واغتسل قبل ان یبول او یمشی

سوا اس کے کہ علامہ مدقق حلبی رحمہ اللہ تعالٰی
نے غنیہ میں لکھا "ایک چیز باقی رہ گئی، وہ یہ کہ منی
جب شہوت سے نکلے خواہ وہ نیند میں یا بیداری
میں تو اس کا جست کرنا اور سرِ ذکر سے تجاوز
کرجانا ضروری ہے۔ تو تری کا صرف سرِ ذکر کے
اندر ہونا کھلی ہوئی دلیل ہے کہ وہ منی نہیں ۔۔۔
اور نیند غذا کے ہضم اور ہوا کے اُٹھنے کی وجہ سے
انتشارِ آلہ کا محل ہے۔ تو مذکورہ صورت میں
غسل واجب کرنا مشکل ہے بخلاف اس صورت
کے جب ران وغیرہ پر تری موجود ہو اس لئے کہ
اس وقت غالب گمان یہ ہے کہ وہ منی ہے جو
جست کے ساتھ نکلی ہے اگرچہ اس کا پتا
نہ چلا جیسا کہ ہم نے تقریر کی" اھ۔

میں نے ان کی عبارت "اس کا جست کرنا ضروری الخ" پر
اپنا لکھا ہوا یہ حاشیہ دیکھا، اقول سبحان اللہ
"یہ ضروری ہے" کیسے کہا جارہا ہے جب کہ
مصنفین کا اتفاق ہے کہ طرفین رضی اللہ تعالٰی
عنہما کے نزدیک غسل واجب ہے جب منی شہوت
کے ساتھ پشت سے جدا ہو پھر سکون کے بعد
باہر آئے ۔۔۔ اور جیسا کہ ان حضرات نے ذکر کیا
اس کی ایک صورت ذکر تھام لینا بھی ہے۔ اسی

ف1: تطفل جلیل علی الغنیة۔

ف2: مسئلہ انزال ہوا اور نہالیا اس کے بعد پھر منی نکلی دوبارہ نہانا واجب ہوگا اگرچہ اس بار بے شہوت نکلی ہو مگر یہ کہ پیشاب کرچکا یا سولیا یا زیادہ چل لیا اس کے بعد منی بے شہوت نکلی تو غسل کا اعادہ نہیں۔

---

1 غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

7 كثيرا ثم بال فخرج مني يعيد الغسل عندهما[1] فهو مني قد زال بدفق وبقي داخل البدن حتى خرج بوفق فان جاز هذا فلم لا يجوز ان يأتي الى الاحليل ولا يتجاوزه وان نوزع في هذا بان الدفق انما يستلزم خروج بعضه لا كله فمع مطالبة الدليل على الفرق ما ذا يصنع بفرع فتح القدير احتلم[ف] في الصلوة فلم ينزل حتى اتمها فانزل لا يعيدها ويغتسل[2] اهـ هب ان يوجه هذا بان الحركة تدريجية لا بد لها من زمان فلعل صورته ان كان في القعدة الاخيرة فاحتلم واندفق المني تاما لا من الصلب فالى

طرح ان حضرات نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ جب انزال ہوا اور پیشاب کرنے یا زیادہ چلنے سے پہلے غسل کرلے پھر پیشاب کرے تو کچھ منی باہر آئے ایسی صورت میں طرفین کے نزدیک اسے دوبارہ غسل کرنا ہے کیونکہ وہ ایسی منی ہے جو جست کے ساتھ اپنی جگہ سے ہٹی اور بدن کے اندر رہ گئی یہاں تک کہ آہستگی سے باہر آئی ــــ تو اگر یہ ہو سکتا ہے تو یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ احلیل (ذکر کی نالی) تک آئے اور تجاوز نہ کرے ــــ اگر اس میں نزاع کیا جائے کہ جست کرنا صرف اسے مستلزم ہے کہ کچھ باہر آجائے نہ اسے کہ کل باہر آئے تو اوّلاً دونوں میں تفریق پر دلیل کا مطالبہ ہوگا پھر فتح القدیر کے اس جزئیہ سے معارضہ ہوگا کہ نماز میں خواب دیکھا اور انزال نہ ہوا یہاں تک کہ نماز پوری کرلی پھر انزال ہوا تو اس کے ذمہ نماز کا اعادہ نہیں اور غسل ہے اھ ــــ ہاں لیجئے اس کی یہ توجیہ کردی جائے کہ حرکت ایک تدریجی عمل ہے جس کے لئے کچھ وقت درکار ہے تو ہو سکتا ہے اس کی صورت یہ ہو کہ قعدہ اخیرہ میں تھا اس وقت

ف: مسئلہ نماز میں احتلام ہوا اور منی باہر نہ آئی کہ نماز تمام کرلی اس کے بعد اتری تو غسل واجب ہوگا مگر نماز ہوگئی کہ اس وقت تک جنب نہ ہوا تھا۔

---

[1] حواشی امام احمد رضا علی غنیۃ المستملی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی قلمی فوٹو ص ۴۴
[2] فتح القدیر کتاب الطہارت فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۴

ان ینزل الی القصبۃ و یخرج سلم فسلم من النزول فی الصلٰوۃ فماذا یجاب عن فرع الھندیۃ عن الذخیرۃ احتلم (ف۱) لیلا ثم استیقظ ولم یر بللا فتوضأ و صلی صلٰوۃ الفجر ثم نزل المنی یجب علیہ الغسل اھ[۱] اطلق ولم یقید بالانتشار عند الخروج فما کان الغسل الا بان دفقہ فی النوم و بقاء کلہ داخل البدن الی ان یتقظ و توضأ وصلی اھ (ف۲) فماذا یصنع بفرعھا عنھا استیقظ وھو یتذکر الاحتلام ولم یر بللا و مکث ساعۃ فخرج مذی لایلزمہ الغسل اھ[۲] فافاد بمفھومہ ان لو خرج منی لزم فان

احتلام ہوا اور منی جست کرکے پشت سے چلی اور ذکر کی نالی میں آنے اور نکلنے تک اس نے سلام پھیر دیا اس لئے نماز کے اندر منی نکلنے سے بچ گیا۔ پھر اس جزئیہ کا کیا جواب ہوگا جو ہندیہ میں ذخیرہ سے منقول ہے: رات کو احتلام ہوا پھر صبح بیدار ہوا اور تری نہ پائی، وضو کرکے نماز فجر ادا کرلی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے اھ (اور نماز ہوگئی) ——— اسے مطلق ذکر کیا اور یہ قید نہ لگائی کہ خروج منی کے وقت انتشار آلہ تھا تو غسل اسی وجہ سے ہوا کہ نیند کی حالت میں منی نے جست کیا اور سب کی سب بدن کے اندر رہ گئی یہاں تک کہ بیدار ہوا، وضو کیا اور نماز پڑھی ——— یا اس جزئیہ کو کیا کریں گے جو ہندیہ میں اسی ذخیرہ سے نقل ہے: اس حالت میں بیدار ہوا کہ اسے احتلام یاد ہے اور کوئی تری نہ دیکھی، تھوڑی دیر رکا رہا پھر مذی نکلی تو اس پر غسل لازم نہیں۔ اس کے مفہوم سے مستفاد ہوا کہ اگر

ف۱: مسئلہ رات کو احتلام ہوا جاگا تو تری نہ پائی وضو کرکے نماز پڑھ لی اس کے بعد منی باہر آئی تو غسل اب واجب ہوا اور وہ نماز صحیح ہوگئی۔

ف۲: مسئلہ جاگا احتلام خوب یاد ہے مگر تری نہیں پھر مذی نکلی غسل نہ ہوگا۔

---

[۱] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

[۲] " " " " " " " " " "

لم يقدم به في الغنية نفسها رأى في نومه انه يجامع فانتبه ولم يربللاً ثم بعد ساعة خرج منه مذي لا يجب الغسل و ان خرج مني وجب[1] اھ۔

فان اعتل بان النزول بدفق يستلزم الخروج والتجاوز عن الاحليل ولو بعد حين فلا ترد الفروع، وههنا اذ لم يتجاوز رأس الذكر علم انه ليس بمني.

قلتُ كان استناده الى الحركة الدفقية انها توجب التجاوز لان مايندفق فهو يندفع بقوة فلا يمنع الا قهرا وقد ابطلته الفروع، وهذا اعتلال بنفس الانفصال انه اذا خلى مقره فلا بد له من الخروج ولو بعد حين وجوابه ما قدمت ان الكثرة لا تستلزم الامتناء فقد لا ينزل الا قطرة او قطرتان كما عرف في مسألة التقاء الختانين قال في الهداية قد يخفى عليه

منی نکلی تو غسل لازم ہوتا۔ اگر اس پر قناعت نہ ہو تو خود غنیہ ہی میں ہے، خواب میں اپنے کو جماع کرتے دیکھا، بیدار ہوا تو کوئی تری نہ پائی پھر کچھ دیر بعد مذی نکلی تو اس پر غسل واجب نہیں اور اگر منی نکلے تو واجب ہے اھ۔

اگر یہ علت پیش کریں کہ جست کے ساتھ اپنی جگہ سے اُترنا نکلنے اور احلیل سے تجاوز کرنے کو مستلزم ہے اگرچہ کچھ دیر بعد سہی، تو ان جزئیات سے اعتراض نہ ہو سکے گا۔ اور یہاں جب سرِ ذکر سے تجاوز نہ ہوا تو معلوم ہوا کہ وہ منی نہیں۔

قلتُ (میں کہوں گا) پہلے ان کا استناد جست والی حرکت سے تھا کہ یہ تجاوز کو لازم کرتی ہے اس لئے کہ جو چیز جست کرے وہ بقوت دفع ہوگی تو اسے بغیر جبر و قسر کے روکا نہ جا سکے گا۔ یہ استناد تو ان جزئیات سے باطل ہوگیا۔ اب یہ خود انفصال کو علت ٹھہرانا ہے کہ جب وہ اپنی جگہ چھوڑے گی تو اس کے لئے نکلنا ضروری ہے اگرچہ کچھ عرصہ بعد ہو۔ اس کا جواب وہ ہے جو پہلے بیان ہوا کہ منی نکلنے کے لئے زیادہ ہونا کوئی ضروری نہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قطرہ دو قطرہ آتا ہے، جیسا کہ التقائے ختانین (مرد و زن کے ختنہ کی جگہوں کے باہم ملنے) کے مسئلہ میں معلوم ہوا) ہدایہ میں

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبریٰ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۲

لقلته[1] اھ، وفی الفتح خفاء خروجه لقلته وتكسله فی المجری لضعف الدفق لعدم بلوغ الشهوة منتهاها كما یجده المجامع فی اثناء الجماع من اللذة بمقاربة المزایلة[2] اھ، وزاد فی الحلیة لقلته مع غلبة الحرارة المجففة له[3] اھ.

فرمایا: منی قلت کی وجہ سے اس پر مخفی رہ جاتی ہے[1]۔ فتح القدیر میں ہے: خروجِ منی کا مخفی رہ جانا اس کے کم ہونے اور مجرا (گزرگاہ) میں سُست ہوجانے کے باعث ہے اس وجہ سے کہ جَست کمزور تھی کیوں کہ شہوت اپنی انتہا کو نہ پہنچی تھی جیسے جماع کرنے والا اثنائے جماع جدا ہونے کے قریب لذت پاتا ہے اھ[2]۔ اور حلیہ میں اضافہ کے ساتھ کہا: کیوں کہ وہ کم ہوتی ہے ساتھ ہی اسے خشک کرنے والی حرارت غالب ہوتی ہے اھ[3]۔

اقول والامر[ف1] فی النائم اظهر فقد یتجاوز بعضه الاحلیل وینشفه بعض ثیابه ولا یحس به لقلته،

اقول اور معاملہ سونے والے کے بارے میں اور زیادہ واضح ہے کیوں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کچھ منی احلیل سے تجاوز کرکے کپڑے میں جذب ہوجاتی ہے اور قلیل ہونے کی وجہ سے محسوس نہیں ہوتی۔

وبالجملة[ف2] اطلاق المتون والشروح وقدوتهم محمد فی المبسوط كما قدمنا عن الخانیة عن الاصل وتصریح[ف3] امثال الخانیة والمحیط والذخیرة وغیرهم وعمدتهم محمد فی النوادر

مختصر یہ کہ ایک تو متون اور شروح میں اطلاق ہے اور ان کے پیشوا امام محمد ہیں جنھوں نے مبسوط میں سب سے پہلے ذکر کیا جیسا کہ ہم نے خانیہ سے بحوالہ مبسوط نقل کیا ـــــ دوسرے اصحاب خانیہ، محیط، ذخیرہ وغیرہم کی تصریحات ہیں اور ان کے معتمد امام محمد ہیں جنھوں نے نوادر

ف1: تطفل اخر علی الغنیة ف2: تطفل ثالث علیه ف3: تطفل رابع علیه

[1] الہدایۃ کتاب الطہارات فصل فی الغسل المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۴
[2] فتح القدیر " " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۶
[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

لا یترکان للبحث مجالا، والحمد لله سبحنه وتعالٰی - وفوق[1] کل ذلك اطلاق ما روینا من الحدیث فلا اتجاه للبحث روایة ولا درایة. والله سبحانه ولی الهدایة۔

میں ذکر کیا — ان دونوں کے پیشِ نظر بحث کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی — والحمد للہ سبحانہٗ وتعالٰی۔ اور ان سب سے بڑھ کر اس حدیث کا اطلاق ہے جو ہم نے روایت کی — تو روایت، درایت کسی طرح بھی بحث کی کوئی وجہ نہیں رہ جاتی۔ اور خدائے پاک ہی والیِ ہدایت ہے۔

فائدة: اقول وظهر لك مما قدمنا ان ما ذکرهم الامساك فیما لو احتلم او نظر بشهوة فامسك ذکره حتی سکن ثم ارسل فانزل وجب الغسل عندهما خلافا للثانی غیر قید فان[2] من الناس من یمسك المنی بمجرد الشفس صعداء عدة مرار، وقد یبلغ ضعف الدفق فی بعضهم

فائدہ: اقول اگر احتلام ہوا یا شہوت سے نظر کی پھر ذکر تھام لیا یہاں تک کہ منی ٹھہر گئی پھر چھوڑ دیا تو انزال ہوا، طرفین کے نزدیک غسل واجب ہو گیا بخلاف امام ثانی کے — ہمارے بیانِ سابق سے واضح ہے کہ اس جزئیہ میں ذکر تھامنے کا جو ذکر ہے وہ قید و شرط نہیں (بلکہ کسی طرح بھی کچھ دیر کے لئے منی کا روک لینا مقصود ہے) اس لئے کہ ایسے لوگ بھی ہیں جو چند بار

---

[1]: تطفل خامس علیہ۔

[2]: مسئلہ: منی کو اپنے محل یعنی مرد کی پشت، عورت کے سینہ سے جدا ہوتے وقت شہوت چاہیے۔ پھر اگرچہ بلا شہوت نکلے غسل واجب ہو جائے گا مثلاً احتلام ہوا یا نظر یا فکر یا کسی اور طریق سوائے ادخال سے منی بشہوت اتری اس نے عضو کو مضبوط تھام لیا نہ نکلنے دی یہاں تک کہ شہوت جاتی رہی یا بعض لوگ سانس اوپر چڑھا کر اترتی ہوئی منی کو روک لیتے ہیں یا بعض میں ضعفِ شہوت کے سبب منی خیال بدلنے یا کروٹ لینے یا اٹھ بیٹھنے یا پشت پر پانی کا چھینٹا دے لینے سے رُک جاتی ہے غرض کسی طرح شہوت کے وقت اُترتی ہوئی منی کو روک لیا یا خود رک گئی اور پھر جب شہوت جاتی رہی نکلی تو امام اعظم و امام محمد کے نزدیک غسل واجب ہو جائے گا کہ اُترتے وقت شہوت تھی اگرچہ نکلتے وقت نہ تھی، اور امام ابو یوسف کے نزدیک نہ ہوگا کہ ان کے نزدیک نکلتے وقت بھی شہوت شرط ہے ہاں جب تک نکلے گی نہیں غسل بالاتفاق واجب نہ ہوگا کہ نکلنا ضرور شرط ہے۔

الى حداته اذا احس بالانفصال فصرف خاطره عن الالتذاذ وشغل باله بشئ اخر وقعد ان كان مستلقيا او تضور فى فراشه اورش على صلبه ماء باردا يقف المنى عن الخروج ثم اذا مشى او بال ينزل وهو فاتر فيجب الغسل فى هذه الصور ايضا عندهما لتحقق المناط وهو خروج منى زال عن مكانه بشهوة فاحفظه فقد كانت حادثة الفتوى۔

الثامن اكتساء المنى صورة المذى لرقة تعرضه احالها فى شرح الوقاية على حرارة البدن وفى الدرر والذخيرة على الهواء وعبر فى البدائع والخلاصة والبزازية والجواهر بمرور الزمان وهو يشملهما وجمعهما ابن كمال فى الايضاح واشار الى الاعتراض على صدر الشريعة انه قصر بالاقتصار۔

اقول ومثل ذلك لايعد

صرف سانس اوپر کھینچ کر منی روک لیتے ہیں اور کسی میں ضعف جست اس حد کو پہنچ جاتا ہے کہ جب منی کے اپنی جگہ سے جدا ہونے کا احساس کرتا ہے لذت سے اپنی خاطر پھیر کر کسی اور چیز میں دل کو مشغول کرلیتا ہے یا اگر لیٹا ہو تو بیٹھ جاتا ہے یا بستر پر کروٹ بدل دیتا ہے یا پشت پر ٹھنڈے پانی کا چھینٹا مارتا ہے منی رک جاتی ہے پھر جب چلتا یا پیشاب کرتا ہے تو منی اس وقت نکلتی ہے جب اس میں کسل و فتور آگیا اور شہوت ختم ہوچکی تو طرفین کے نزدیک ان صورتوں میں بھی غسل واجب ہوتا ہے اس لئے کہ مدار و مناط متحقق ہے وہ یہ کہ منی اپنی جگہ سے شہوت کے ساتھ ہٹی ہے۔ تو یہ ذہن نشین رہے، ایک بار خاص اسی معاملہ میں مجھ سے استفتاء ہوچکا ہے۔

آٹھویں تنبیہ: منی کا کسی عارض ہونے والی رقت کی وجہ سے مذی کی صورت اختیار کرلینا، اسے شرح وقایہ میں حرارت بدن کے حوالہ کیا، درمختار اور ذخیرہ میں ہوا کو سبب بتایا۔ بدائع، خلاصہ، بزازیہ اور جواہر میں مرور زمان سے تعبیر کیا۔ اور یہ حرارت و ہوا دونوں کو شامل ہے۔ اور علامہ ابن کمال نے ایضاح میں دونوں کو جمع کیا، اور صدر الشریعہ پر اقتصار کے سبب اعتراض کا اشارہ کیا۔

اقول اس طرح کی بات اعتراض کے

ش: تطفل على العلامة ابن كمال۔

اعتراضا فانما یکون المراد افادة تصویر لا الحصر وان کان فعلی[ف] العلامة المعترض مثله اذ فی الفتح عن التجنیس رق بالھواء والغذاء[1] وجمع الکل فی الغنیة فقال بسبب بعض الاغذیة ونحوھا مما یوجب غلبة الرطوبة ورقة الاخلاط والفضلات وبسبب فعل الحرارة والھواء[2] اھ وما احسن قول الحلیة والمراقی قد یرق لعارض اھ[3]

شمار میں نہیں اس لئے کہ اس سے بس صورت مسئلہ کا افادہ مقصود ہوتا ہے حصر مراد نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ اعتراض ہے تو علامہ معترض پر بھی ویسے ہی اعتراض پڑے گا اس لئے کہ فتح القدیر میں تجنیس کے حوالہ سے ہے: منی ہوا اور غذا سے رقیق ہوگئی — اور غنیہ میں سب کو جمع کرکے کہا: بعض غذاؤں اور ان جیسی چیزوں کے سبب جو رطوبت کے غلبہ اور اخلاط و فضلات کی رقت کا باعث ہوتی ہیں اور عمل حرارت و ہوا کے سبب اھ — اور حلیہ و مراقی الفلاح کی عبارت کیا ہی خوب ہے: قد یرق لعارض اھ کسی عارض کی وجہ سے رقیق ہوجاتی ہے اھ۔

اقول ولا یھمنا تنوع عباراتھم ھنا لولا ان عدھم الغذاء قد یوھم جواز ان یخرج المنی متغیرا من الباطن وحینئذ ینشؤ منه سؤال علی مسألة وھو ما اذا استیقظ ذاکر حلم ولم یر بللا ثم خرج مذی فقد قدمنا عن الذخیرة والغنیة والھندیة وغیرھا ان

اقول ہمیں یہاں ان کی عبارتوں کے تنوع کی فکر نہ ہوتی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ ان حضرات کے غذا کو سبب شمار کرنے کی وجہ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ منی اندر سے ہی متغیر (اور رقیق) ہو کر نکلی ہو — اور اس تقدیر پر اس سے ایک مسئلہ پر سوال پیدا ہوگا وہ یہ کہ خواب یاد رکھتے ہوئے جب بیدار ہوا اور تری نہ پائی پھر مذی نکلی تو ذخیرہ، غنیہ، ہندیہ وغیرہا کے حوالہ سے گزرا کہ اس پر

ف: تطفل آخر علیه۔

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳
[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳
[3] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۹۹

لا غسل ومثله فی الخلاصة وخزانة المفتین والبرجندی والحلیة وفی الغیاثیة عن غریب الروایة وعن فتاوی الناصری برمز (ن) وفی القنیة عن فتاوی ابی الفضل الکرمانی وفی غیر ما کتاب وعلی ھذا یجب الایجاب لان الاحتلام اقوی دلیل علی المنویة وصورة المذی لاتنفک اذن عن احتمال المنویة وان خرج بمرأہ ولم یعمل فیہ حرارت وھواء لاحتمال التغیر فی الباطن بغذاء۔

غسل نہیں۔ اور اسی کے مثل خلاصہ، خزانۃ المفتین، برجندی، حلیہ میں بھی ہے — اور غیاثیہ میں غریب الروایہ سے اور فتاوی ناصری سے برمز (ن) منقول ہے اور قنیہ میں فتاوی ابوالفضل کرمانی سے نقل ہے اور متعدد کتابوں میں ہے۔ اور اس تقدیر پر غسل واجب کرنا ضروری ہے اس لئے کہ احتلام منی ہونے کی قوی تر دلیل ہے اور مذی کی صورت بر تقدیر مذکور احتمال منویت سے جدا نہ ہوگی اگرچہ اس کی آنکھ کے سامنے نکلی ہو اور اس میں بدن کی حرارت اور ہوا اثر انداز نہ ہوئی ہو اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ غذا کی وجہ سے اندر ہی متغیر ہوئی ہو۔

لکن نص الامام الجلیل مفتی الجن والانس نجم الدین النسفی قدس سرہ ان التغیر لایکون فی الباطن کما قدمنا عن جواھر الفتاوی عن ذلک الامام من التفرقة بین ھذا وبین من استیقظ فوجد بللا حیث یجب الغسل لاحتمال کونہ منیا رق بمرور الزمان اما ھھنا فقد عاین خروج المذی فوجب الوضوء دون الغسل والتفرقة بینہ وبین ما اذا مکث فخرج منی ان الغسل انما وجب بالمنی و

لیکن امام جلیل مفتی جن و انس نجم الدین نسفی قدس سرہ نے تصریح فرمائی ہے کہ تغیر باطن میں نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ان سے ہم نے بحوالۂ جواہر الفتاوی فرق نقل کیا اِس میں اور اُس میں جو بیدار ہو کر تری پائے کہ اس پر غسل واجب ہوتا ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے وہ منی رہی ہو جو وقت گزرنے سے رقیق ہو گئی۔ لیکن یہاں تو اس نے مذی نکلتے آنکھ سے دیکھی ہے تو وضو واجب ہوا غسل نہ ہوا۔ اور ان سے فرق نقل کیا۔ اِس میں اور اُس صورت میں جب وہ کچھ دیر ٹھہر چکا ہو پھر منی نکلی ہو کہ غسل منی ہی سے واجب ہوا اور یہاں اس کے سامنے مذی

وههنا نزل المذی وھو یراہ فلم یلزمہ لانہ مذی، وصریح النص مانقل عنہ الامام الزیلعی فی التبیین حیث ذکر جوابہ فی المسألۃ انہ لایلزمہ شیئ، قال فقیل لہ ذکر فی حیرۃ الفقہاء فیمن احتلم ولم یر بللا فتوضأ وصلی ثم نزل منی انہ یجب علیہ الغسل فقال یجب بالمنی بخلاف المذی اذا راہ یخرج لانہ مذی ولیس فیہ احتمال انہ کان منیا فتغیر لان التغیر لایکون فی الباطن[1] اھ ومثلہ فی الحلیۃ عن مجموع النوازل عن الامام نجم الدین وزاد اما فی الظاھر فقد یکون[2] اھ۔

اقول فعلی ھذا یجب ان یراد بکلام التجنیس ومن تبعہ ان الغذاء ونحوہ یعد المنی لسرعۃ التغیر فی الخارج بعمل حرارۃ تصلہ فیہ من بدن اوھواء وبھذا یخرج جواب عما اوردنا علی العلامۃ ابن کمال من وجود قصور فی

نکلی ہے تو غسل لازم نہ ہوا کیونکہ یہ مذی ہے — اور صریح نص وہ ہے جو ان سے امام زیلعی نے تبیین الحقائق میں نقل کیا ہے۔ اس طرح کہ صورت مسئولہ میں ان کا یہ جواب ذکر کیا کہ اس پر کچھ لازم نہیں۔ اس پر ان سے کہا گیا کہ حیرۃ الفقہاء میں مذکور ہے کہ جسے احتلام ہوا اور تری نہ پائی۔ وضو کرکے نماز ادا کرلی۔ اس کے بعد منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہے — تو فرمایا منی کی وجہ سے واجب ہے برخلاف مذی کے، جب کہ مذی کو نکلتے دیکھا ہو اس لئے کہ وہ مذی ہے اور اس میں یہ احتمال نہیں کہ منی رہی ہو پھر متغیر ہوگئی ہو اس لئے کہ تغیر باطن میں (اندر) نہیں ہوتا اھ۔ اسی کے مثل حلیہ میں مجموع النوازل کے حوالہ سے امام نجم الدین سے منقول ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے، لیکن ظاہر میں تغیر ہوتا ہے اھ۔

اقول تو اس بنیاد پر ضروری ہے کہ صاحب تجنیس اور ان کے متبعین کے کلام سے مراد یہ ہو کہ غذا اور اس جیسی چیز منی کو اس قابل بنا دیتی ہے کہ خارج میں وہ اس حرارت کے عمل سے جو بدن یا ہوا سے پہنچے جلد متغیر ہوجائے۔ اسی سے اس کا بھی جواب نکل آئے گا جو ہم نے علامہ ابن کمال پر اعتراض کیا کہ ان کی عبارت میں بھی

---

[1] تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۶۸
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

كلامه ايضا لكن وقع في الخلاصة ما نصه وعلى هذا لو اغتسل قبل ان يبول ثم خرج من ذكره مذي يغتسل ثانيا و عند ابي يوسف لا يغتسل[1] اھ قال في الحلية بعد نقله يريد خروج منه ما هو على صورة المذي كما صرح به هو وغيره وقد منا ذلك منه على ذكره[2] اھ۔

اقول ايش يفيد التاويل بعد ما تظافرت النقول عن اجلة الفحول منهم صاحب الخلاصة نفسه انه اذا احتلم فاستيقظ فلم يجد شيئا ثم نزل المذي لا يغتسل فان بالاغتسال قبل البول وان لم يعلم انقطاع مادة المني الزائل بشهوة لكن عاين خروج المذي والتغير في الباطن لا يكون فكيف يجب الغسل بالمذي بل لعل الامر ههنا اسهل لانه قد امنى مرة واغتسل وبقاء شيئ مما زال في داخل البدن غير لازم بل ولا غالب بل الغالب ان المني اذا اندفق فَ، تطفل على الحلية۔

قصور ذکی موجود ہے۔ لیکن خلاصہ میں یہ عبارت آئی ہے۔ اور اسی بنیاد پر اگر پیشاب کرنے سے پہلے غسل کرلیا پھر مذی نکلی تو دوبارہ غسل کرے گا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی کے نزدیک غسل نہ کرے گا اھ۔ حلیہ میں اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد لکھا: اس سے مراد وہ ہے جو مذی کی صورت پر نکلے جیسا کہ اس کی تصریح صاحب خلاصہ اور دوسرے حضرات نے کی ہے اور پہلے ہم اسے پیش کرچکے ہیں۔ تو وہ یاد رہے اھ۔

اقول تاویل کا کیا فائدہ جب کہ اجلّہ علماء سے بالاتفاق نقول وارد ہیں، ان میں خود صاحب خلاصہ بھی ہیں۔ وہ یہ کہ جب احتلام ہو پھر بیدار ہو کر کچھ نہ پائے پھر مذی نکلے تو غسل نہیں۔ اس لئے کہ پیشاب کرنے سے پہلے غسل کرنے سے شہوت کے ساتھ جدا ہونے والی منی کے مادہ کا ختم ہونا اگرچہ معلوم نہ تھا لیکن جب اس نے آنکھ سے دیکھ لیا کہ مذی نکلی ہے اور تغیر اندر نہیں ہوتا، تو مذی سے غسل کیسے واجب ہوگا۔ بلکہ معاملہ یہاں شاید زیادہ سہل ہے اس لئے کہ ایک بار اس سے منی نکلی اور اس نے غسل کرلیا اور جدا ہونے والی منی میں سے کچھ اندر رہ جانا لازم نہیں، بلکہ غالب بھی نہیں، بلکہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ منی جست کرتی ہے

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۲

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

انه بخلاف ما اذا احتلم ولم يخرج شئ ثم نزل ما يشبه مذيا فان كونه هو الذي نزل بالاحتلام اظهر من كون النازل مرة اخرى بقية المني النازل.

تو مندفع ہو جاتی ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ احتلام ہوا اور کچھ باہر نہ آیا پھر وہ چیز نکلی جو مذی کے مشابہ ہے تو اس کا احتلام ہی سے جدا ہونے والی ہونا زیادہ ظاہر ہے بہ نسبت اس کے کہ دوسری بار نکلنے والی چیز، پہلی بار جدا ہونے والی منی کا بقیہ ہو۔

فان قلت الاحتلام قد يكون من اضغاث احلام فان النائم ربما يرى ما لا حقيقة له، قلت نعم لا حقيقة لما رأى من الافعال لكن اثرها على الطبع كمثلها في الخارج ولذا لا يتخلف الانزال عن الاحتلام الا نادرا الا ترى ان ائمتنا جميعا اعتبروا مجرد احتمال المذي بدون احتمال مني اصلا موجبا للغسل عند تذكر الحلم فلولا انه من اقوى الادلة على الامناء لم يعتبروا المنوية الكائنة من جهة الرأي احتمالا على احتمال ومع ذلك تصريحهم جميعا بان لو احتلم فرأى في اليقظة نزال مذي لا غسل عليه ناطق بان ما ينزل بمرأى العين لا يكون الا ما يرى وقد وافقهم عليه صاحب

اگر یہ کہو کہ احتلام بعض اوقات بس ایک پراگندہ خواب ہوتا ہے اس لئے کہ سونے والا کبھی وہ دیکھتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی ـــ میں کہوں گا ہاں جو افعال اس نے دیکھے ان کی کوئی حقیقت نہیں لیکن طبیعت پر ان کا اثر ویسے ہی ہوتا ہے جیسے ان افعال کا خارج میں ہوتا ہے ـــ یہی وجہ ہے کہ عموماً احتلام کے بعد انزال ضرور ہوتا ہے، اس کے خلاف نادراً ہی ہوتا ہے۔ یہی دیکھئے کہ ہمارے تمام ائمہ نے خواب یاد ہونے کے وقت محض احتمال مذی کو موجب غسل مانا ہے بغیر اس کے کہ وہاں منی کا کوئی احتمال ہو۔ تو احتلام اگر منی نکلنے کی قوی تر دلیل نہ ہوتا تو اس منویت کا اعتبار نہ کرتے جو شکل مرئی کے لحاظ سے احتمال در احتمال ہے۔ اس کے باوجود تمام حضرات کی تصریح ہے کہ اگر احتلام کے بعد بیداری میں مذی نکلنے کا مشاہدہ کیا تو اس پر غسل نہیں، یہ تصریح ناطق ہے کہ آنکھ کے سامنے نکلنے والی تری وہی ہے جو دیکھنے میں آرہی ہے ـــ اس مسئلہ پر ان تمام حضرات

الخلاصۃ قائلا ولو رأی فی منامہ مباشرۃ امرأۃ ولم یر بللا علی فراشہ فمکث ساعۃ فخرج منہ مذی لایلزمہ الغسل[1] اھ۔

والعبد الفقیر راجع الخانیۃ والبزازیۃ والفتح والبحر وشرح النقایۃ للقہستانی والبرجندی والمنیۃ والغنیۃ والھندیۃ وشرح الوقایۃ والسراجیۃ والغیاثیۃ وتبیین الحقائق ومجمع الانھر وشرح مسکین وابا السعود ومراقی الفلاح ورد المحتار وغیرھا من الاسفار فوجدتھم جمیعا انما ذکروا فی المسألۃ خروج المنی وکذا رأیتہ منقولا عن الاجناس والمحیط والذخیرۃ والمصفی والمجتبی والنھر وغیرھا ولم ار احدا ذکر المذی الا ما فی خزانۃ المفتین فانہ ذکر اولا خروج بقیۃ المنی ثم قال ولو اغتسل قبل ان یبول ثم خرج منہ مذی یغتسل ثانیا[2] ثم ذکر مسائل ورمز فی اٰخرھا (طح) ای شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی

کی موافقت صاحبِ خلاصہ نے بھی کی ہے اور کہا ہے: "کہ اگر خواب میں اپنے کو کسی عورت سے مباشرت کرتے دیکھا اور بستر پر کوئی تری نہ پائی پھر تھوڑی دیر رُکنے کے بعد اس سے مذی نکلی تو اس پر غسل لازم نہیں اھ"۔

اور فقیر نے خانیہ[3]، بزازیہ[4]، فتح القدیر[5]، البحرالرائق[6]، شرح نقایہ از قہستانی[7] اور برجندی[8]، منیہ[9]، غنیہ[10]، ہندیہ[11]، شرح وقایہ[12]، سراجیہ[13]، غیاثیہ[14]، تبیین الحقائق[15]، مجمع الانہر[16]، شرح مسکین[17]، ابوالسعود[18]، مراقی الفلاح[19]، ردالمحتار[20] وغیرہا کتابوں کی مراجعت کی تو دیکھا کہ سب نے مذکورہ مسئلہ میں منی کا نکلنا ذکر کیا ہے (یعنی یہ کہ اگر پیشاب سے پہلے غسل کرلیا پھر منی نکلی تو دوبارہ غسل کرے گا بخلاف خلاصہ کے کہ اس میں یہاں مذی نکلنا مذکور ہے ۱۲ م) اسی طرح اسے اجناس[21]، محیط[22]، ذخیرہ[23]، مصفٰی[24]، مجتبٰی[25]، النہرالفائق[26] وغیرہا سے منقول پایا — اور کسی کو نہ دیکھا کہ یہاں مذی کا ذکر کیا ہو مگر وہ جو خزانۃ المفتین میں ہے کہ اس میں پہلے بقیہ منی کا نکلنا ذکر کیا، پھر کہا: "اور اگر پیشاب کرنے سے پہلے غسل کرلیا، پھر اس سے مذی نکلی تو دوبارہ غسل کرے گا"۔ اس کے بعد کچھ اور مسائل ذکر کئے اور ان کے آخر میں (طح) یعنی امام اسبیجابی کی شرح طحاوی کا

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۳
[2] خزانۃ المفتین فصل فی الغسل (قلمی فوٹو کاپی) ۱/۵

فهذا هو سلف الخلاصة في ما اعلم
ثم رأيت في جواهر الاخلاطي ما
نصه بال بعد الجماع فاغتسل وصلى
الوقتية ثم خرج بقية المني لاغسل
عليه بخلاف ما لو لم يبل قبل
الاغتسال عليه الغسل عندهما
وكذا بخروج المذي[1] اهـ.

وليس هو في الاعتماد كهؤلاء
الاربعة اعني الاسبيجابي والبخاري
والسمعاني والحلبي رحمهم الله
تعالى فلا يزيدون به قوة وهم
ناصون في مسألة المحتلم
الذي عاين خروج المذي
بعد الغسل وفاقا لسائر الكبراء
فقد نقل ما قدمنا عن
الخلاصة في الحلية وخزانة
المفتين واقراه ومعلوم قطعا
انه لاوجه له الا ان المذي
اذا خرج عيانا لا يجعل قط
الا مذيا كما نص عليه الامام
الاجل مفتي الثقلين والامام ابن
ابي المفاخر الكرماني والامام الفخر الزيلعي
وغيرهم رحمهم الله تعالى فقولهم في الوفاق

رمز دے دیا تو میرے علم میں صاحب خلاصہ کے پیش رو
یہی ہیں۔ پھر میں نے جواہر الاخلاطی میں یہ عبارت
دیکھی: جماع کے بعد پیشاب کیا پھر غسل کیا اور اس
وقت کی نماز ادا کرلی پھر بقیہ منی نکلی تو اس پر غسل نہیں،
اس کے برخلاف اگر غسل سے پہلے پیشاب نہیں
کیا تھا تو طرفین کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے۔
اور اسی طرح مذی نکلنے سے بھی۔ اھ۔

اور اعتماد میں ان کا وہ مقام نہیں جو ان چار
حضرات یعنی اسبیجابی صاحب شرح طحاوی، طاہر
بن احمد بخاری صاحب خلاصۃ الفتاوی، حسین
بن محمد سمعانی صاحب خزانۃ المفتین، اور محقق حلبی
صاحب حلیہ رحمہم اللہ تعالٰی کا ہے۔ تو اخلاطی کی
عبارت سے ان کی قوت میں کچھ اضافہ نہ ہوگا۔ اور
یہ حضرات بموافق دیگر اکابر، خروج مذی کا مشاہدہ
کرنے والے محتلم کے مسئلہ میں عدم غسل کی تصریح
کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم نے خلاصہ کی عبارت جو پہلے پیش
کی اسے صاحب حلیہ وصاحب خزانۃ المفتین نے
بھی نقل کیا ہے اور برقرار رکھا ہے اور قطعاً
معلوم ہے کہ اس کی سوا اس کے کوئی وجہ
نہیں کہ مذی جب سامنے نکلے تو مذی ہی قرار
دی جائے گی جیسا کہ امام اجل مفتی ثقلین، امام
ابن ابی المفاخر کرمانی، امام فخر الدین زیلعی وغیرہم
رحمہم اللہ تعالٰی نے اس کی تصریح فرمائی ہے تو میرے

---

[1] جواہر الاخلاطی کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل (قلمی فوٹو کاپی) ص ۰

احب الی من قولهم فی الخلاف وجادة واضحة سلکوها مع الجمیع احق بالقبول مما تفردوا به ولا یعرف له وجه الا القیاس علی المحتلم یستیقظ فیجد مذیا حیث یجب الغسل عند ائمتنا وقد علمت من کلام الامام محقق الجن والانس انه قیاس لا یروج هذا ما ظهر للعبد الضعیف ومع ذلک ان تنزه احد فهو خیر له عند ربه واللہ تعالٰی اعلم.

نزدیک موافقت میں اُن حضرات کا کلام ان کے مخالفت والے کلام سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ اور صاف واضح راہ جس پر وہ سب کے ساتھ چلے ہیں اس سے زیادہ قابل قبول ہے جس میں وہ متفرد ہیں۔ اور اس کی کوئی وجہ بھی معلوم نہیں ہوتی سوا اس کے کہ اس محتلم پر قیاس کیا ہو جو بیدار ہو کر مذی پائے کہ ہمارے ائمہ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہوتا ہے۔ اور امام محقق جن وانس کے کلام سے واضح ہو چکا ہے کہ یہ قیاس چلنے والا نہیں۔ یہ وہ ہے جو بندۂ ضعیف پر منکشف ہوا، اس کے بعد اگر کوئی نزاہت اختیار کرے تو یہ اس کے لئے اس کے رب کے یہاں بہتر ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

فائدہ: اقول

یترائی لی ان الحمل ما مر عن الحلیة عن المصفی عن المختلفات انه اذا تیقن بالاحتلام وتیقن انه مذی لا یجب الغسل عندهم جمیعا علی هذه المسألة التی تظافرت علیها کلمات العلماء من دون خلاف اعنی المحتلم یستیقظ فیخرج المذی بمرأی منه والدلیل علیه ما قدمنا تحقیقه ان التیقن لا سبیل الیه لمن خرجت البلة وهو نائم انما هو لمن یستیقظ فخرجت بمرأی عینه و

فائدہ: اقول

وہ مسئلہ جو حلیہ کے حوالے سے بواسطہ مصفی مختلفات سے نقل ہوا کہ جب احتلام کا یقین ہو اور تری کے مذی ہونے کا یقین ہو تو اس پر ان سبھی ائمہ کے نزدیک غسل واجب نہیں، اس سے متعلق مجھے خیال ہوتا ہے کہ اسے اسی مسئلہ پر محمول کروں جس پر کلماتِ علماء بغیر کسی اختلاف کے باہم متفق ہیں یعنی وہ محتلم جو بیدار ہو پھر اس کے سامنے مذی نکلے، اور اس پر دلیل ہماری سابقہ تحقیق ہے کہ سوتے میں جس سے تری نکلی اس کے لئے یقین کی کوئی راہ نہیں، یہ تو اس کے لئے ہے جو بیدار ہو پھر اس کی آنکھ کے سامنے تری نکلی ۔۔۔ اس صورت

حینئذ ھی مسألة صحیحة لاغبار علیھا وللّٰه الحمد۔

التاسع اجمعوا ان لو بال او نام او مشی کثیرا ثم خرج بقیة المنی بدون شھوة لایجب الغسل تظافرت الکتب علی نقل الاجماع فی ذلک کالتبیین والفتح والمصفّٰی والمجتبٰی والحلیة والغنیة والخانیة والخلاصة والبزازیة وغیرھا غیران منھم من یقتصر علی ذکر البول کالخانیة ومنھم من یزید النوم کالمحیط والاسبیجابی والذخیرة وخزانة المفتین ومنھم من زاد المشی ایضا کالتبیین والفتح والمنتقی والظھیریة ثم اطلق المشی کثیر وقیده الزاھدی بالکثیر وھو الاوجه کما ترجاہ فی الحلیة وجزم به فی البحران الخطوة والخطوتین لایکون منھما ذلک ونقل ش عن العلامة المقدسی قال فی خاطری انه عین له اربعون خطوة فلینظر[1] اھ۔

میں یہ مسئلہ صحیح بے غبار رہے۔ وللّٰہ الحمد۔

نویں تنبیہ: اس پر اجماع ہے کہ اگر پیشاب کیا، یا سوگیا، یا زیادہ چلا — پھر بقیہ منی بلاشہوت نکلی تو غسل واجب نہیں — اس بارے میں نقل اجماع پر کتابیں متفق ہیں — جیسے تبیین الحقائق، فتح القدیر، مصفّٰی، مجتبٰی، حلیہ، غنیہ، خانیہ، خلاصہ، بزازیہ وغیرہا — فرق یہ ہے کہ ان میں سے کسی نے صرف پیشاب کے ذکر پر اکتفا کی ہے جیسے خانیہ کسی نے اس پر سونے کا اضافہ کیا جیسے محیط، اسبیجابی، ذخیرہ، خلاصہ، وجیز اور خزانۃ المفتین — اور کسی نے چلنے کا بھی اضافہ کیا جیسے تبیین، فتح القدیر، منتقی اور ظہیریہ — پھر کثیر نے چلنے کو مطلق رکھا اور زاہدی نے اسے کثیر سے مقید کیا (زیادہ چلنا کہا) — اور یہی اوجہ ہے جیسا کہ حلیہ میں اسے بطور توقع کہا اور بحر میں اس پر جزم کیا اس لئے کہ وہ قدم دو قدم چلنے سے نہ ہوگا — اور علامہ شامی نے علامہ مقدسی سے نقل کیا کہ اُنھوں نے فرمایا، میرا خیال ہے کہ اس کے لئے چالیس قدم مقرر ہیں تو اس پر غور کرلیا جائے اھ۔

ف: مسئلہ جماع یا احتلام پر سونے چلنے پھرنے یا پیشاب کرنے کے بعد جو اورمنی بلاشہوت نکلے اُس سے غسل نہ ہوگا اور چلنے کی بعض نے چالیس قدم تعداد بتائی اور صحیح یہ ہونا چاہئے کہ جب اتنا چل لیا جس سے اطمینان ہوگیا کہ پہلی منی کا بقیہ ہوتا تو نکل چکتا اس کے بعد بلاشہوت نکلی تو غسل نہیں۔

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۸

اقول هذا ما عين[1] بعضهم في الاستبراء وقال بعضهم يزيد بعد الاربعين سنة بكل سنة خطوة وهو كما ترى ناش عن تنوع حسن لكن المني اثقل واسرع نزولا ويظهر لي ان يفوض[2] الى رأى المبتلى به كما هو داب امامنا رضي الله تعالى عنه في امثال المقام اي يعلم من نفسه ان انقطع مادة النازل بشهوة ولو كان له بقية لخرج كيف وان الطبائع تختلف وهذا ما صححوه في الاستبراء كما في الحلية وغيرها وقيد[3] مسألة الخروج بعد البول في عامة

اقول یہ وہ ہے جو بعض حضرات نے استبرا میں مقرر کیا ہے (استبرا پیشاب کے بعد بعض طریقوں سے اس بات کا اطمینان حاصل کرنا کہ اب قطرہ نہ آئے گا ۱۲م) اور بعض نے کہا چالیس سال کی عمر کے بعد ہر سال ایک قدم کا اضافہ کرے ــ یہ خیال جیسا کہ پیش نظر ہے ایک اچھی بنیاد سے پیدا ہوا ہے لیکن منی زیادہ ثقیل اور نزول ہونے میں زیادہ سریع ہوتی ہے ــ اور میرا خیال یہ ہے کہ اسے خود مبتلا کی رائے کے سپرد کیا جائے جیسا کہ اس طرح کے مقام میں ہمارے امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کا یہی دستور ہے یعنی اسے خود اطمینان ہو جائے کہ شہوت سے جدا ہونے والی منی کا مادہ ختم ہوگیا اور اگر کچھ بقیہ ہوتا تو نکل آتا ــ یہ کیوں نہ رکھا جائے جب کہ طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں اور استبرا میں بھی علماء نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ حلیہ وغیرہا میں ہے ــ پیشاب کے بعد منی نکلنے کے مسئلہ میں

ف۱: مسئلہ پیشاب کے بعد مرد پر استبرا واجب ہے یعنی وہ افعال کرنا جس سے اطمینان ہو جائے کہ قطرات نکل چکے اب نہ آئیں گے مثلاً کھنکارنا یا ٹہلنا یا ران پر ران رکھ کر عضو کو دبانا وغیرہ ذلک۔ اس میں ٹہلنے کی مقدار بعض نے چالیس قدم رکھی بعض نے یہ کہ چالیس برس کی عمر تک اسی قدر اور زیادہ پر فی برس ایک قدم اور صحیح یہ کہ جہاں تک میں اطمینان حاصل ہو خواہ چالیس سے کم یا زائد۔

ف۲: تطفل علی العلامۃ المقدسی والشامی۔

ف۳: مسئلہ وہ جو مسئلہ گزرا کہ پیشاب کے بعد منی اترے تو غسل نہیں اس میں یہ شرط ہے کہ اس وقت شہوت نہ ہو ورنہ یہ جدید انزال ہوگا۔

8 الکتب بان لایکون ذکرہ اذ ذاک منتشرا والاوجب الغسل قال المحقق فی الفتح بعد نقلہ عن الظھیریۃ ھذا بعد ماعرف من اشتراطہ وجود الشھوۃ فی الانزال فیہ نظر[1] اھ، وکتبت علیہ مانصہ فان مجرد الانتشار لایستلزم الشھوۃ الاترٰی ان الانتشار ربما یحصل باجتماع البول حتی للطفل وانہ یبقی مدۃ صالحۃ بعد الانزال مع عدم شھوۃ اقول والجواب ف ان المراد ھو الشھوۃ ووقع التعبیر باللازم مسامحۃ[2] اھ ماکتبت۔

قال المحقق بخلاف ماروی عن محمد فی مستیقظ وجد ماء ولم یتذکر احتلاما ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لایجب والا فیجب لانہ بناہ علی انہ منی عن شھوۃ لکن ذھب عن خاطرہ[3] اھ۔

عام کتب نے یہ شرط رکھی ہے کہ اس وقت ذکر منتشر نہ ہو ورنہ غسل واجب ہوگا۔ اسے محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں ظہیریہ سے نقل کرنے کے بعد لکھا: یہ محلِ نظر ہے اس لئے کہ معلوم ہوچکا کہ انزال میں شہوت کا موجود ہونا شرط ہے الخ ــــــ اس کے حاشیہ پر میں نے یہ لکھا کیوں کہ صرف انتشار، شہوت کو مستلزم نہیں۔ انتشار تو بارہا پیشاب اکٹھا ہونے سے بھی ہوجاتا ہے یہاں تک کہ بچے کو بھی ــــــ اور انزال کے بعد بھی خاصی دیر تک باقی رہ جاتا ہے باوجودیکہ شہوت ختم ہوچکی ــــــ میں کہتا ہوں جواب یہ ہے کہ مراد شہوت ہی ہے اور تسامحاً لازم سے تعبیر ہوئی ہے اھ میرا حاشیہ ختم۔

آگے حضرت محقق لکھتے ہیں: بخلاف اس کے جو امام محمد سے مروی ہے کہ بیدار ہونے والا پانی دیکھے اور اسے احتلام یاد نہیں، اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو غسل واجب نہیں، ورنہ واجب ہے ـــ اس لئے کہ انہوں نے اس حکم کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ اسے منی شہوت سے نکلی مگر اسے خیال نہ رہا۔ اھ۔

ف: تطفل علی الفتح۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

[2] حاشیہ امام احمد رضا علی فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل قلمی فوٹو ص ۳

[3] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

أقول لم يصل الى فهمه قاصر ذهني فات محل الاستشهاد قوله ان كان ذكره منتشرا قبل النوم لا يجب بناء على ان المذى المرئ بعد التيقظ يحال عليه كما في الخانية وعامة الكتب ولفظ الامام قاضي خان لانه اذا كان منتشرا قبل النوم فما وجد من البلة بعد الانتباه يكون من اثار ذلك الانتشار فلا يلزمه الغسل الا ان يكون اكبر رأيه انه مني الخ[1] ومعلوم ان المذى لا يكون من اثار انتشار بغير شهوة فكما اطلق محمد الانتشار واراد الشهوة وتبعه العامة على ذلك فكذا في قولهم هنا و جواب المحقق لا يمسه فليتامل، قال المحقق ومحمل الاول (ای ما مر عن الظهيرية) انه وجد الشهوة يدل عليه تعليله في التجنيس بقوله لان في الوجه الاول يعني حالة

اقول ان کے فہم تک میرے ذہن قاصر کی رسائی نہ ہو سکی، اس لئے کہ محل استشہاد یہ قول ہے کہ "اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو غسل واجب نہیں" اس بنیاد پر کہ بیدار ہونے کے بعد دیکھی جانے والی مذی اسی کے حوالہ کی جائے گی. جیسا کہ خانیہ اور عامہ کتب میں ہے. امام قاضی خاں کے الفاظ یہ ہیں: اس لئے کہ جب سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو بیدار ہونے کے بعد جو تری پائی گئی اسی انتشار کے اثر سے ہوگی تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ اس کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ منی ہے الخ[1] اور معلوم ہے کہ مذی بغیر شہوت انتشار کے اثر سے نہیں ہوتی تو جس طرح امام محمد نے انتشار کہا اور شہوت مراد لی اور اس میں عامہ مصنفین نے ان کا اتباع کیا ویسے ہی ان حضرات کے قول میں یہاں ہے اور حضرت محقق کے جواب کو اس سے کوئی تعلق نہیں — تو اس میں تامل کی ضرورت ہے — آگے حضرت محقق نے فرمایا: اول (وہ جو ظہیریہ کے حوالہ سے گزرا) کا مطلب یہ ہے کہ اس نے شہوت پائی، اس کی دلیل یہ ہے کہ تجنیس میں اس کی تعلیل ان الفاظ

ف: تطفل آخر علیہ۔

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الاغتسال نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۲

الانتشار وجب الخروج والانفصال على وجه الدفق والشهوة[۱] اھ وتبعه فی البحر، قال الشامی بعد عزوه للبحر عبارۃ المحیط کما فی الحلیۃ رجل بال فخرج من ذکرہ منی ان کان منتشرا فعلیہ الغسل لان ذلک دلالۃ خروجہ عن شھوۃ[۲] اھ۔

اقول وایاک ان تتوھم من تعقیبہ کلام البحر بہ انہ یرید بہ الاخذ علی البحر والفتح فی اشتراط وجدان الشھوۃ لان المحیط یعنی الرضوی او عنہ نقل فی الحلیۃ جعل نفس الانتشار دلیل الشھوۃ وذلک لان فیہ نظرا ظاھرا لمن احاط بما قدمنا من الکلام وانما ملحظ الامام رضی الدین السرخسی فی ھذا القول عندی واللہ تعالٰی اعلم الایماء الی جواب عن سؤال اختلج ببالی وھو ما **اقول** ان الجنابۃ قضاء الشھوۃ

میں پیش کی ہے۔ اس لئے کہ پہلی صورت ــــ یعنی حالتِ انتشار ــــ میں جست اور شہوت کے طور پر منی کا جُدا ہونا اور نکلنا پایا گیا اھ ــــ اور بحر میں اسی کا اتباع ہے ــــ علامہ شامی نے بحر کا حوالہ پیش کرنے کے بعد لکھا، محیط کی عبارت، جیسا کہ حلیہ میں ہے، اس طرح ہے: ایک مرد نے پیشاب کیا پھر اس سے منی نکلی اگر ذکر منتشر تھا تو اس پر غسل ہے اس لئے کہ یہ منی کے شہوت سے نکلنے کی دلیل ہے اھ۔

اقول ہرگز وہم نہ ہو کہ عبارتِ بحر کے بعد یہ عبارت لا کر علامہ شامی بحر و فتح پر شہوت پائے جانے کی شرط لگانے کے معاملہ میں گرفت کرنا چاہتے ہیں کہ محیط ــ یعنی محیط رضوی ــ کیونکہ حلیہ میں اسی سے نقل کیا ہے ــ نے تو خود انتشار ہی کو دلیلِ شہوت قرار دیا ہے ــــ وہ اس لئے کہ اس سے ان پر گرفت ماننے میں نظر ہے جو ہمارے کلامِ سابق سے آگاہی رکھنے والے پر ظاہر ہے ــــ میرے نزدیک اس کلام سے امام رضی الدین سرخسی کا مطمح نظر ــ واللہ تعالٰی اعلم ــــ ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ یہ سوال جو میرے دل میں آیا ہے اس طرح ہے، **اقول** جنابت انزال کے قضائے شہوت کا

---

[۱] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

[۲] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۰۸

بالانزال کما فی الفتح والحلیۃ و
البحر وشتان مابینہ وبین مجرد
مقارنۃ الشھوۃ لنزول منی فان
الانزال الذی تقضی بہ الشھوۃ یعقب
الفتور وزوال الشھوۃ ولا مانع لان
ینفصل منی من مقرہ بدون شھوۃ
بعد ما بال ثم ینتعش الرجل قلیلا
فینتشر فینزل ھذا المنفصل
بلا شھوۃ مع شھوۃ فلا یورث
فتورا ولا تکسرا فیکون قد خرج
حین الشھوۃ ولم تکن جنابۃ
لعدم قضاء الشھوۃ بہ فاومی
الی الجواب وتقریرہ علی
ما **اقول** انا لاننکر ان المنی
قد ینفصل بدون شھوۃ
ولا نقول ان الشھوۃ ھو
السبب المتعین لہ لکن
المسبب لعدۃ اسباب اذا وجد
ووجد معہ سبب لہ فانما
یحال علی ھذا الموجود ولا
یلتفت الی انہ لعلہ حصل بسبب
اٰخر کما قال الامام
رضی اللہ تعالٰی عنہ
فی حیوان وجد فی
البئر میتا ولا یدری متی

نام ہے ۔ جیسا کہ فتح، حلیہ اور بحر میں ہے ۔۔۔
انزال سے قضائے شہوت، اور نزولِ منی کے ساتھ
شہوت کی صرف مقارنت وصحبت دونوں میں بڑا
فرق ہے ۔۔ اس لئے کہ جس انزال سے قضائے
شہوت کا وقوع ہوتا ہے اس کے بعد فتور اور
زوالِ شہوت کا ظہور ہوتا ہے۔ اور یہ ہوسکتا ہے
کہ پیشاب کے بعد کوئی منی اپنے مستقر سے بلا شہوت
جدا ہو پھر آدمی میں کچھ نشاط پیدا ہو تو انتشار
ہوجائے پھر یہ بلا شہوت جدا ہونے والی منی شہوت
کے ساتھ اتر آئے اور اس سے نہ کوئی فتور
پیدا ہو نہ کوئی شکستگی آئے تو ہوگا یہ کہ منی حالتِ
شہوت میں باہر آئی ہے اور جنابت نہیں کیونکہ
اس سے قضائے شہوت واقع نہیں ۔۔۔ تو
صاحبِ محیط نے اس سوال کے جواب کی طرف
اشارہ فرمایا ۔ اور تقریرِ جواب اس طرح ہوگی،
اقول ہمیں اس سے انکار نہیں کہ منی کبھی بغیر شہوت
کے بھی جدا ہوتی ہے اور نہ ہی ہم اس کے قائل ہیں
کہ شہوت ہی اس کا سبب معین ہے۔ لیکن جو
امر کئی اسباب کا مسبَّب ہے جب اس کا وجود ہو
اور اس کے ساتھ اس کا کوئی ایک سبب بھی
موجود ہو تو اسے اسی سبب موجود کے حوالہ کیا جائیگا
اور اس طرف التفات نہ ہوگا کہ ہوسکتا ہے وہ
کسی اور سبب سے وجود میں آیا ہو ۔۔ جیسا کہ
حضرت امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کا اس حیوان سے
متعلق ارشاد ہے جو کنوئیں میں مردہ ملا اور پتہ نہیں

وقع بحال موته على السماء ولا يقال لعله مات بسبب اٰخر والقى فيه ميتا فاذا نزل عند الشهوة كان ذلك دلالة خروجه عن شهوة فاوجب الغسل اما حديث تعقيب الفتور فانما ذلك فى كمال الانزال الاترى كيف اوجب الشارع الغسل بمجرد ايلاج حشفة نظرا الى كونه مظنة الانزال مع انه لا يعقبه الفتور بل ربما يزيد الانتشار فكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام والله تعالٰى ولى الانعام۔

العاشر ف۱ تعريف الجنابة قد علمت ما افاده الفتح وتبعه الحلبى والبحر۔

اقول ف۲ وظهر لك مما قررنا ان ما يعطيه ظاهره غير مراد والاولى انها الانزال عن شهوة ثم الحق انه تعريف بالسبب

اس میں کب واقع ہوا تو اس کی موت کو آپ ہی کے حوالہ کیا جائے گا اور یہ نہ کہا جائے گا کہ ہوسکتا ہے وہ کسی اور سبب سے مرا ہو، اور مرا ہوا اس میں ڈال دیا گیا ہو۔ تو جب وقت شہوت انزال ہُوا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس منی کا نکلنا شہوت ہی سے ہے اس لئے غسل واجب ہوا۔ رہی اس کے بعد سستی اور فتور آنے کی بات تو وہ کمالِ انزال میں ہے شریعت نے محض ادخالِ حشفہ سے غسل کیسے واجب کیا؟ اسی پر نظر کرتے ہوئے کہ یہ مظنّہ انزال ہے باوجودے کہ اس کے بعد کسل و فتور نہیں ہوتا بلکہ بارہا انتشار میں اضافہ ہوجاتا ہے ـــ اسی طرح اس مقام کو سمجھنا چاہئے۔ اور خدائے برتر ہی مالکِ فضل و احسان ہے۔

دسویں تنبیہ ـــ تعریفِ جنابت سے متعلق ـــ اس بارے میں ابھی وہ معلوم ہوا جو صاحبِ فتح نے افادہ کیا اور حلبی و بحر نے جس میں ان کا اتباع کیا

اقول تم پر ہماری تقریر سے واضح ہوگیا ہوگا کہ ان کا ظاہر کلام جو معنی ادا کر رہا ہے وہ مراد نہیں ـــ اور بہتر یہ کہنا ہے کہ جنابت شہوت سے انزال کا نام ہے ـــ پھر حق یہ ہے کہ یہ

ف۱: بحث تعريف الجنابة۔
ف۳: تطفل اٰخر عليها۔

ف۲: تطفل على الفتح والحلية والبحر۔

ویستفاد من نہایۃ ابن الاثیر انہا وجوب الغسل بجماع او خروج منی۔

اقول واطلق عن قید الشہوۃ بناء علی مذہبہ الشافعی (ف۱) ثم ہذا تعریف بالحکم وحق الحد لہا ما **اقول** انہا وصف حکمی اعتبرہ الشرع قائما بالمکلف مانعا لہ عن تلاوۃ القراٰن اذا خرج منہ ولو حکما منی نزل عنہ بشہوۃ، فقولی ولو حکما لادخال ادخال الحشفۃ بشروطہ وقولی نزل عنہ بشہوۃ لاخراج (ف۲) المرأۃ منی زوجہا من فرجہا فانہا لا تجنب بہ وان اجنبت بالایلاج بل قد یخرج منیہ منہا ولا تجنب اصلا کما اذا اولج نصف حشفۃ فامنی فدخل المنی فرجہا فخرج ولم اقل الی غایۃ

سبب کے ذریعہ تعریف ہے (یعنی انزال سبب جنابت ہے خود جنابت نہیں ۱۲ م) اور نہایہ ابن اثیر سے یہ تعریف مستفاد ہوتی ہے، جنابت جماع یا خروجِ منی سے وجوبِ غسل کا نام ہے۔

اقول اس میں انہوں نے اپنے مذہب شافعی کی بناء پر شہوت کی قید نہ لگائی —— پھر یہ حکم کے ذریعہ تعریف ہے (یعنی وجوبِ غسل حکمِ جنابت ہے خود جنابت نہیں ۱۲ م) اور اس کی کماحقہ تعریف یہ ہے، **اقول** جنابت ایک حکمی وصف ہے جسے شریعت نے مکلف کے ساتھ قائم، اس کے لئے تلاوتِ قرآن سے مانع مانا ہے جب کہ اس سے اس منی کا خروج ہو جو اس سے شہوت کے ساتھ اُتری، اگرچہ یہ خروج حکماً ہی ہو۔ "اگرچہ حکماً" میں نے اس لئے کہا کہ ادخالِ حشفہ کی صورت بھی اس کی مقررہ شرطوں کے ساتھ، اس تعریف میں داخل ہوجائے —— اور میں نے کہا "اس سے شہوت کے ساتھ اتری" تاکہ وہ صورت اس تعریف سے خارج ہوجائے جب عورت کی شرمگاہ سے زوج کی منی باہر آئے کیوں کہ عورت کے لئے اس سے جنابت ثابت نہیں ہوتی، اگرچہ ادخال سے وہ جنابت والی ہوجاتی ہے —— بلکہ ایسا بھی ہوگا کہ زوج کی منی

ف۱: وتطفل علی ابن الاثیر۔

ف۲: مسئلہ زوج کی منی اگر عورت کی فرج سے نکلے تو اس پر وضو واجب ہوگا اس کے سبب غسل نہ ہوگا۔

استعمال المزیل کما قال الفتح والبحر وغیرهما فی حد الحدث اذ لاحاجة الیه فانّ زوال المنع بزوال المانع مما لاحاجة الی التنبیه علیه فضلا عن الاحتیاج الی اخذه فی الحد فافهم۔

عورت سے نکلے اور عورت جنابت زدہ بالکل نہ ہو مثلاً اس نے نصف حشفہ داخل کیا پھر باہر اس سے منی نکلی جو عورت کی شرمگاہ میں چلی گئی پھر باہر آئی۔ اور میں نے "الٰی غایة استعمال المزیل" نہ کہا جیسا کہ فتح و بحر وغیرہما میں حدث کی تعریف میں کہا ہے (یعنی یہ کہ شریعت نے اس وصف کو مانع قرار دیا ہے جب تک کہ مکلف اس وصف کو "زائل کرنے والی چیز استعمال نہ کرلے" مثلاً غسل یا تیمم جنابت نہ کرلے ۱۲م) اس لئے کہ یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ مانع ختم ہوجانے سے ممانعت کا ختم ہوجانا خود ہی ظاہر ہے اس پر تو تنبیہ کی حاجت نہیں، کسی تعریف میں اسے داخل کرنے کی حاجت کیا ہوگی ؟ ـ اسے سمجھ لو۔

واقتصرت مما یمنع بها علی التلاوة لعدم الحاجة الی استیعاب الممنوعات فی التعریف وانما ذلك عند تعریف الاحکام۔

جنابت کی وجہ سے شرعاً جو چیزیں ممنوع ہوجاتی ہیں ان میں صرف تلاوت کے ذکر پر میں نے اکتفا کی اس لئے کہ تعریف کے اندر ممنوعات کا احاطہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ ضرورت تو احکام بتانے کے وقت ہے (کہا جاسکتا ہے کہ مانع تلاوت ہونے کا ذکر کرنے کی بھی کیا حاجت ؟ اس کے جواب میں کہا ۱۲م)۔

اقول والحاجة الی ذکره اخراج نجاسة المنی الحقیقیة و حکم البلوغ باول انزال الصبی واخترت القراٰن

اقول اس کے ذکر کی حاجت یہ ہے کہ منی کی نجاستِ حقیقیہ تعریف سے خارج ہوجائے اور بچے کے پہلی بار انزال سے ہی اس کے لئے بلوغ کا حکم ہونا ثابت ہوجائے ــــ اور میں نے مانع نماز

ف: تطفل علی الفتح والبحر وغیرهما۔

على قربات الصلوة لان المنع منها لايختص بالحدث الاكبر ولم اقل قائما بظاهر بدن المكلف كي يصح الحمل على كل معنيي الحدث مايتجزى منه وهو النجاسة الحكمية القائمة بسطوح الاعضاء الظاهرة ومالا وهو تلبس المكلف بها كما بينته في الطرس المعدل في حد الماء المستعمل ولو قلته لاختص بالاول۔

ہونے کے بجائے مانع تلاوت ہونا اختیار کیا اس لئے کہ نماز سے ممانعت حدث اکبر کے ساتھ خاص نہیں۔ میں نے (قائم بمکلف کہا) "مکلف کے ظاہر بدن کے ساتھ قائم" نہ کہا تاکہ حدث کے دونوں معنوں پر محمول کرنا صحیح ہوسکے۔ حدث کا ایک معنی تو وہ ہے جس کی تجزی اور انقسام ہوسکتا ہے ۔ یہ وہ نجاست حکمیہ ہے جو ظاہری اعضا کی سطحوں سے لگی ہوئی ہے (اس کی تجزی مثلاً یوں ہوسکتی ہے کہ بعض اعضا دھولئے ان سے نجاست حکمیہ دُور ہوگئی اور بعض دیگر پر باقی رہ گئی۔ ۱۲م) اور ایک معنی وُہ ہے جس کی تجزی نہیں ہوسکتی ___ وہ ہے مکلف کا اس نجاست حکمیہ سے متلبس ہونا (بعض اعضا کے دُھلنے سے مکلف کی ناپاکی کا حکم ختم نہیں ہوتا جب تک کہ مکمل طور پر تطہیر نہ ہوجائے۔ سب دھونے کے بعد ہی وُہ پاک کہلائے گا اسی طرح تیمم کی صورت میں ۱۲م) جیسا کہ میں نے اپنے "الطرس المعدل فی حد الماء المستعمل" میں بیان کیا ہے۔ اگر میں "قائم بظاہر بدن مکلف" کہہ دیتا تو یہ تعریف صرف معنی اول کے ساتھ خاص ہوجاتی۔

اقول وبه ظهر ان في حد الحدث المذكور في الحلية انه الوصف الحكمي الذي اعتبر الشارع قيامه بالاعضاء سببا عن الجنابة والحيض والنفاس والبول والغائط وغيرهما

اقول اسی سے ظاہر ہوا کہ حدث کی درج ذیل تعریف جو صاحب حلیہ نے کی ہے اس میں کھلا ہوا تسامح ہے وہ لکھتے ہیں "حدث وہ وصف حکمی ہے شارع نے "اعضا کے ساتھ جس کے قائم" ہونے کو جنابت، حیض، نفاس، پیشاب، پاخانہ اور ان دونوں کے علاوہ نواقض وضو کا مسبّب

من نواقض الوضوء ومنع من قربان الصلوٰۃ وما فی معناھا معہ حال قیامہ بمن قام بہ الی غایۃ استعمال ما یجب بزوالہ[1] اھ۔

مانا ہے۔ اور اس وصف کے ساتھ نماز اور ان چیزوں کے قریب جانے سے روکا ہے جو نماز کے معنی میں ہیں اس حالت میں کہ یہ وصف جس کے ساتھ لگا ہے اس سے لگا ہوا ہو یہاں تک کہ وہ چیز استعمال کرے جس سے شارع اس وصف کو زائل مانے۔" اھ۔

تسامحا[ف1] ظاھرا فی جعل الحدث مسببا عن الجنابۃ بل ھی نفسھا احد الحدثین فان وجہ بان الحد للحدث بمعنی التلبّس والمراد بالجنابۃ تلک النجاسۃ الحکمیۃ و لا بعد ان یقال ان تلبسہ بھا مسبّب عن وجودھا۔

تسامح اس طرح کہ حدث کو جنابت کا مسبب قرار دیا ہے حالاں کہ خود جنابت ایک حدث ہے۔ حدث اکبر۔ اب اگر یہ توجیہ کی جائے کہ یہ تعریف حدث بمعنی تلبّس کی ہے اور جنابت سے مراد وہ نجاست حکمیہ ہے (جو اعضاء میں لگی ہوتی ہے ۱۲م) اور بعید نہیں کہ یہ کہا جائے کہ جنابت سے مکلف کا تلبّس اس نجاست حکمیہ کے موجود ہونے کا مسبّب ہے۔

قلت یدفعہ قولہ رحمہ اللّٰہ تعالٰی قیامہ بالاعضاء فالقائم بھا ھی النجاسۃ الحکمیۃ دون تلبّس المکلف بھا فلا محیص الا ان یرتکب المجاز فی الحد فیراد بھا المنی النازل عن شھوۃ۔

میں کہوں گا یہ توجیہ صاحب حلیہ کے الفاظ "اعضاء کے ساتھ قائم" سے رد ہو جاتی ہے کیوں کہ اعضاء کے ساتھ قائم تو وہی نجاست حکمیہ ہے، مکلف کا اس سے تلبّس اعضاء کے ساتھ قائم نہیں۔ تو اس سے مفر نہیں کہ تعریف میں مجاز کا ارتکاب مانا جائے اور جنابت سے مراد وہ منی لی جائے جو شہوت سے اُتری ہو۔

ثم اقول خلل[ف2] اٰخر مانعیتہ فان الواوات فی قولہ والحیض والنفاس الخ بمعنی او فیشمل

ثم اقول اس تعریف کے مانع ہونے میں ایک اور خلل ہے۔ وہ اس طرح کہ ان کی عبارت "والحیض والنفاس الخ" میں واو بمعنی

ف۱: تطفل علی الحلیۃ۔

ف۲: تطفل اٰخر علیھا۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

التعريف الوصف الحكمي الذي يقوم بالاعضاء عند تلوثها بنجاسات الحيض وما بعده الحقيقية فانها ايضا تمنع من قربان الصلوة الخ

وكونها نجاسات حقيقية لاينافي كون الوصف الذي يحصل للاعضاء بها حكميا كما حققه المحقق حيث اطلق اذ يقول في الفتح من بحث الماء المستعمل معنى الحقيقية ليس الاكون النجاسة موصوفا بها جسم محسوس مستقل بنفسه عن المكلف وليس المتحقق لنا من معناها سوى انها اعتبار شرعي منع الشارع من قربان الصلوة والسجود حال قيامه لمن قام به الى غاية استعمال الماء فيه فاذا استعمله قطع ذلك الاعتبار كل ذلك ابتلاء للطاعة فاما ان هناك وصفا حقيقيا عقليا او محسوسا فلا ومن ادعاه لايقدر في اثباته على غير الدعوى فلا يقبل ويدل على انه اعتبار اختلافه باختلاف الشرائع الا ترى ان الخمر محكوم بنجاسته في شريعتنا وبطهارته في غيرها

اَوْ (یا) ہے تو یہ تعریف اس وصف حکمی کو بھی شامل ہوگی جو حیض اور اس کے بعد ذکر شدہ چیزوں کی نجاست حقیقیہ سے اعضا کے آلودہ ہونے کے وقت اعضا کے ساتھ قائم ہو۔ اس لئے کہ یہ بھی نماز وغیرہ کے قریب جانے سے مانع ہے۔

اور ان کا نجاست حقیقیہ ہونا اس کے منافی نہیں کہ ان سے اعضا کو حاصل ہونے والا وصف حکمی ہو۔ جیسا کہ محقق علی الاطلاق نے اس کی تحقیق فرمائی ہے، وہ فتح القدیر بحث ماء مستعمل میں لکھتے ہیں: حقیقیہ کا معنی صرف اس قدر ہے کہ مکلف سے جُدا ایک مستقل محسوس جسم اس نجاست سے متصف ہے اور ہمارے لئے اس کا معنی بس اتنا ہی محقق ہے کہ یہ ایک اعتبار شرعی ہے کہ جس کے ساتھ وہ قائم ہے اس سے قائم ہوتے ہوئے شارع نے اسے نماز و سجدہ کے قریب جانے سے روکا ہے یہاں تک کہ اس میں پانی کا استعمال کرے، جب پانی استعمال کرلے گا تو وہ اعتبار ختم ہوجائے گا۔ یہ سب اطاعت کی آزمائش کے لئے ہے۔ لیکن یہ کہ وہاں کوئی عقلی یا محسوس وصف حقیقی ہے تو ایسا نہیں — جو اس کا مدعی ہو وہ اس کے ثبوت میں دعوٰی سے زیادہ کچھ پیش نہیں کرسکتا۔ اس لئے یہ قابل قبول نہیں۔

اور اعتبار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شریعتوں کے مختلف ہونے سے یہ مختلف ہوتا رہا ہے۔ دیکھئے ہماری شریعت میں شراب کی نجاست کا حکم ہے اور

فعلم انہا لیست سوی اعتبار شرعی التزم معہ کذا الی غایۃ کذا ابتلاء[1] اھ ولاعطر بعد عروس۔

دوسری شریعت میں اس کی طہارت کا حکم رہا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ نجاست صرف ایک اعتبار شرعی ہے جس کے ساتھ شریعت نے آزمائش کے لئے فلاں چیز فلاں حد تک لازم فرمائی ہے اھ ۔۔۔ ولاعطر بعد عروس ۔۔۔ (اس صاف تقریر کے بعد مزید توضیح واثبات کی حاجت ہی نہیں ۱۲م)۔

الحادی عشر عدم وجوب الغسل بمنی خرج بعد البول ونحوہ من دون شہوۃ وقع تعلیلہ فی مصفی الامام النسفی رحمہ اللہ تعالٰی بانہ مذی ولیس بمنی لان البول والنوم والمشی یقطع مادۃ الشہوۃ[2] اھ نقلہ فی البحر واقر۔

گیارھویں تنبیہ: پیشاب وغیرہ کے بعد بلاشہوت نکلنے والی منی سے غسل واجب نہ ہونے کی تعلیل امام نسفی رحمہ اللہ تعالٰی کی مصفٰی میں یہ واقع ہوئی کہ وہ مذی ہے، منی نہیں ہے۔ اس لئے کہ پیشاب، نیند اور چلنا مادہ شہوت قطع کر دیتا ہے اھ۔ اسے بحر میں نقل کرکے برقرار رکھا۔

اقول وفیہ[ف۱] نظر ظاہر فان صورۃ المنی لاتکون قط للمذی وفی قولہ رحمہ اللہ تعالٰی انہا تقطع مادۃ الشہوۃ تسامح[ف۲] واضح وانما تقطع مادۃ المنی المنفصل فیؤمن بہا ان یکون الخارج بعدہا بقیۃ منی کان نزل بشہوۃ وھذا ھو الصحیح فی تعلیل المسألۃ کما افادہ فی التبیین

اقول یہ واضح طور پر محل نظر ہے۔ اس لئے کہ منی کی صورت، مذی کے لئے کبھی نہیں ہوتی ۔۔۔ اور امام موصوف رحمہ اللہ تعالٰی کے کلام "یہ سب مادہ شہوت کو قطع کر دیتے ہیں" میں کھلا ہوا تسامح ہے ۔۔۔ یہ چیزیں صرف جدا ہونے والی منی کا مادہ منقطع کر دیتی ہیں تو ان کے باعث اس بات سے اطمینان ہو جاتا ہے کہ ان کے بعد نکلنے والی چیز اس منی کا بقیہ حصہ ہو جو شہوت کے ساتھ اُتری تھی۔ اور یہی مسئلہ کی صحیح تعلیل ہے جیسا کہ تبیین وغیرہ

ف۱: تطفل علی المصفی والبحر۔

ف۲: تطفل اٰخر علیہما۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۶

[2] البحر الرائق بحوالہ المصفی کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۵

وغيره فانه ليس خروج كل مني مجنبا بل مني نزل عن شهوة وقد انقطع مادته بها فالخارج الآن منيا مني قطعا لكن غير نازل عن شهوة فلا يوجب الغسل خلافا للامام الشافعي رضي الله تعالیٰ عنه۔

میں اس کا افادہ کیا ہے — اس لئے کہ ہر منی کا نکلنا جنابت لانے والا نہیں، بلکہ صرف وہ منی سبب جنابت ہوتی ہے جو شہوت سے اتری ہو اور مذکورہ چیزوں سے اس کا مادّہ منقطع ہوگیا، تو اس وقت منی کی صورت میں نکلنے والی چیز قطعًا منی ہی ہے لیکن وہ شہوت سے اُترنے والی نہیں اس لئے موجب غسل نہیں بخلاف امام شافعی رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے۔

فان قلت اليس افاد في الفتح ان ما نزل عن غير شهوة لا يكون منيا قال رحمه الله تعالیٰ كون المني عن غير شهوة ممنوع فان عائشة رضي الله تعالیٰ عنها اخذت في تفسيرها اياه الشهوة، قال ابن المنذر حدثنا محمد بن يحيى حدثنا ابو حنيفة حدثنا عكرمة عن عبد ربه بن موسى عن امه انها سألت عائشة رضي الله تعالیٰ عنها عن المذي فقالت ان كل فحل يمذي وانه المذي والودي والمني فاما المذي فالرجل يلاعب امرأته فيظهر على ذكره الشيء فيغسل ذكره وانثييه ويتوضأ ولا يغتسل واما الودي فانه يكون بعد البول يغسل ذكره وانثييه

اگر یہ سوال ہو کہ کیا فتح القدیر میں

افادہ نہیں فرمایا ہے کہ جو بلا شہوت نکلے وہ منی نہیں۔ وہ فرماتے ہیں، منی کا بغیر شہوت ہونا تسلیم نہیں — اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس کی جو تفسیر کی ہے اس میں شہوت کو لیا ہے — ابن المنذر نے کہا ہم سے محمد بن یحییٰ نے حدیث بیان کی، انھوں نے کہا ہم سے ابو حنیفہ نے حدیث بیان کی، انھوں نے کہا ہم سے عکرمہ نے حدیث بیان کی، انھوں نے عبد اللہ بن موسیٰ سے، انھوں نے اپنی ماں سے روایت کی، کہ انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مذی کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا ہر نر کو مذی آتی ہے۔ اور مذی، ودی، منی تین چیزیں ہیں۔ مذی یہ کہ مرد اپنی بیوی سے ملاعبت کرتا ہے تو اس کے ذکر پر کچھ ظاہر ہوجاتا ہے۔ وہ اپنے ذکر اور انثیین کو دھوئے اور وضو کرے، اسے غسل نہیں کرنا ہے۔ اور ودی پیشاب کے بعد آتی ہے۔ ذکر اور انثیین کو دھوئے گا

ویتوضأ ولا یغتسل واما المنی فانه الماء الاعظم الذی منه الشھوۃ وفیه الغسل وروی عبدالرزاق فی مصنفه عن قتادۃ وعکرمة نحوہ فلا یتصور منی الامن خروجه بشھوۃ والا فیفسد الضابط الذی وضعته لتمییز المیاہ لتعطی احکامھا اھ[1]۔

اور وضو کرے گا، غسل نہیں کرتا ہے۔ لیکن منی تو وہ آب اعظم ہے جس سے شہوت ہوتی ہے اور اسی میں غسل ہے۔ اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں حضرت قتادہ سے انھوں نے عکرمہ سے اسی کے ہم معنی روایت کی ہے۔ اور شہوت کے ساتھ نکلے بغیر منی ہونا متصور نہیں۔ ورنہ وہ ضابطہ ہی فاسد ہو جائے گا جو ام المومنین نے احکام بتانے کے لئے پانیوں کے باہمی امتیاز کے لئے وضع کیا اھ۔

قلت علی تسلیمه ایضا لا یصح جعله مذیا بل ان کان فلخروجه بعد البول ودیا۔

قلت (میں جواب دوں گا) اس کلام محقق کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو بھی اسے (پیشاب وغیرہ کے بعد نکلنے والی منی کو) مذی قرار دینا درست نہیں۔ بلکہ اگر وہ ہو سکتی ہے تو پیشاب کے بعد نکلنے کی وجہ سے ودی ہو سکتی ہے۔

علاوان ما افاد المحقق شیئ تفرد به لا اظن احدا سبقه الیه او تبعه علیه کقول التبیین قال صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم اذا حذفت الماء فاغتسل وان لم تکن حاذفا فلا تغتسل فاعتبر الحذف وھو لا یکون الا بالشھوۃ اھ[2]۔

علاوہ ازیں حضرت محقق نے جو افادہ کیا اس میں وہ متفرد ہیں۔ میرے خیال میں ان سے پہلے کسی نے یہ بات نہ کہی اور نہ ان کے بعد اس میں کسی نے ان کی پیروی کی ——— اور تبیین کی یہ عبارت کلام فتح کی طرح نہیں، تبیین میں ہے: حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا جب تو پانی پھینکے تو غسل کر، اور اگر پھینکنے والا نہ ہو تو غسل نہ کر۔ تو حضور نے پھینکنے کا اعتبار فرمایا اور یہ شہوت ہی کے ساتھ ہوتا ہے اھ۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳ و ۵۴

[2] تبیین الحقائق " دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/۶۵

ليس كمثله لمن تأمل فان الحدث الدفق ولايكون الا بشهوة بخلاف نفس خروج المني كيف[ف۱] وقد نطقت الكتب عن اٰخرها متونها وشروحها وفتاواها بتقييد المني الذي يوجب الغسل بكونه ذا شهوة وان هذا القيد احترازي وان[ف۲] المني اذا خرج من ضربة او سقطة او حمل ثقيل من دون شهوة لايوجب الغسل۔

اما احتجاجه بقول ام المؤمنين رضي الله تعالٰى عنها۔

فاقول فيه[ف۳] اولا ان امنا انما تريد تعريف المياه بخواص لها اغلبية والتعريف بالخاص سائغ شائع لاسيما في الصدر الاول۔

وثانيا ماذا[ف۴] يراد بالضابط الصدق الكلي من جانب المياه او الخواص او الجانبين والكل منقوض۔

اما الاول فمع عدم وفائه بالمقصود لان لزوم المنوية للشهوة

یہ عبارت ویسی اس لئے نہیں کہ حدث (چھینکنے) میں دفق (جست کرنا) ہوتا ہے اور وہ شہوت ہی سے ہوتا ہے، نفس خروج منی میں ایسا نہیں۔ اور یہ کیسے ہوسکتا ہے جب کہ متون، شروح، فتاوٰی تمام تر کتابوں میں غسل واجب کرنے والی منی کے ساتھ شہوت والی ہونے کی قید لگی ہوئی ہے اور یہ احترازی ہے اور یہ بھی ہے کہ جب ضرب سے یا گرنے سے یا وزنی چیز اٹھانے سے بلا شہوت منی نکل آئے تو اس سے غسل واجب نہیں ہوتا۔

رہا حضرت محقق کا کلام ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا سے استدلال اس پر چند کلام ہے۔

اقول، اول ہماری ماں رضی اللہ تعالٰی عنہا ان پانیوں کی تعریف ان کے اکثری خواص سے کرنا چاہتی ہیں اور خاص سے تعریف روا اور عام ہے خصوصاً زمانۂ اولٰی میں۔

ثانی ضابطے سے کیا مراد ہے؟ پانیوں کی جانب سے صدق کلی، یا خواص کی جانب سے، یا دونوں جانب سے؟ کوئی بھی درست نہیں۔

اول اس لئے کہ ایک تو اس سے مقصد حاصل نہیں کیوں کہ اگر شہوت کو منی ہونا لازم بھی ہو

ف۱: تطفل علی الفتح۔

ف۲: مسئلہ چوٹ لگنے یا گرنے یا بوجھ اٹھانے سے منی بے شہوت نکل جائے تو غسل نہ ہوگا صرف وضو آئے گا۔

ف۳: تطفل آخر علی الفتح۔

ف۴: تطفل ثالث علیہ۔

لا يستلزم لزوم الشهوة للمنوية وانما الكلام فيه لا يصح في نفسه لان الرجل قد يمني بالملاعبة فيكون هذا الانزال مذيا ولا يوجب الغسل وقد يمني بشهوة عقيب البول كما تقدم عن المحقق فيكون هذا الامناء وديا ولا غسل وكلاهما خلاف للاجماع۔

تو یہ اسے مستلزم نہیں کہ منی ہونے کو شہوت بھی لازم ہو اور کلام اسی میں ہے۔ دوسرے یہ کہ خود بھی صحیح نہیں (کہ جب بھی شہوت ہو تو منی بھی ہو) اس لئے کہ مرد کو کبھی ملاعبت سے منی آتی ہے تو یہ انزال مذی ہو جاتا ہے اور غسل واجب نہیں کرتا۔ اور کبھی اسے پیشاب کے بعد شہوت کے ساتھ منی آتی ہے۔ جیسا کہ حضرت محقق سے نقل ہوا۔ تو یہ امناء (منی آنا) ودی قرار پاتا ہے اور غسل نہیں ہوتا۔ اور دونوں ہی خلافِ اجماع ہیں (کیوں کہ شہوت کے ساتھ انزال اور امنا قطعاً موجبِ غسل ہے)

وأما الثاني فلان الانتشار بنظر او فكر من دون ملاعبة بما يورث الامذاء لا سيما اذا كان الرجل مذاء وهل لا يمذي الاعزب ابدا اذ لا امرأة يلاعبها مع انها قالت كل فحل يمذي فاذا لم ينفسد الضابط بالتخلف في المذي لا ينفسد ايضا في المني۔

دوم اس لئے کہ بغیر ملاعبت کے نظر یا فکر سے بھی انتشار آ کر بعض اوقات مذی آتی ہے خصوصاً جب مرد زیادہ مذی والا ہو۔ اور کیا بیوی نہ رکھنے والے کو کبھی مذی نہیں آتی اس لئے کہ کوئی عورت نہیں جس سے وہ ملاعبت کرے باوجودیکہ انھوں نے فرمایا ہر نر کو مذی آتی ہے۔ تو جب مذی کے بارے میں تخلف سے ضابطہ فاسد نہیں ہوتا تو منی میں تخلف سے بھی فاسد نہ ہوگا۔

وثالثاً [ف] وهو الطراز المعلم والحل المحكم ان ام المؤمنين رضي الله تعالى عنها لم تقل هو الماء الاعظم الذي من الشهوة ليلزم ان لا يخرج مني الا بشهوة وانما قالت منه

ثالثاً اور یہی نشان زدہ نقش و نگار اور محکم حل ہے۔ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ "یہ وہ آبِ اعظم ہے جو شہوت سے ہوتا ہے" کہ یہ لازم آسکے کہ کوئی منی بغیر شہوت کے نہیں نکلتی۔ انھوں نے تو فرمایا ہے "منہ"

ف: تطفل رابع عليه۔

الشهوة فانما يلزم ان لو كان
لكل منى دخل فى ايراث الشهوة وما
يورث الشهوة لا يلزم ان لا يخرج
الا بها فقد يعتريه عارض
يزيله عن مكانه بدون
شهوة ولا شك ان تخلق المنى
فى البدن هو الذى يولد الشهوة
لتوجه الطبع الى دفع تلك الفضلة
فالمنى وان خرج لعارض بغير شهوة
لا يخرج من انه الماء الذى
يولد الشهوة ولا يبعد ان يكون
لكل جزء منه دخل فيها
لان كله فضلة و من
المعلوم انه كلما ازداد المنى
تزداد الشهوة۔

فقول امير المؤمنين لا يمس
ما اراد المحقق ولكن لا غرو
فلكل جواد كبوة ولكل صارم
نبوة وابى الله الصحة كلية الا
لكلامه وكلام صاحب النبوة
صلوات الله تعالى و سلامه
عليه وعلى اله وصحبه اولى
الفتوة و نسأل المولى سبحانه و
تعالى عافيته وعفوه۔

الشہوۃ" اس سے شہوت ہوتی ہے۔ اس سے
اگر لازم آئے گا تو یہی لازم آئے گا کہ ہر منی کو شہوت
پیدا کرنے میں کچھ دخل ہوتا ہے۔ اور جو چیز شہوت کو
پیدا کرنے والی ہو ضروری نہیں کہ شہوت کے ساتھ
ہی نکلے۔ ایسا بھی عارض درپیش ہوگا جو اسے اس
کی جگہ سے بغیر شہوت کے ہٹا دے ۔۔۔ اور
اس میں شک نہیں کہ بدن میں منی کا پیدا ہونا
ہی شہوت کی تولید کرتا ہے کیوں کہ طبیعت اس
فضلہ کو دفع کرنے کی جانب متوجہ ہوتی ہے۔ تو
منی اگرچہ کسی عارض کے باعث بلا شہوت نکلی
ہو مگر اس سے باہر نہ ہوگی کہ یہ وہ پانی ہے جو
شہوت پیدا کرتا ہے ۔۔۔ اور بعید نہیں کہ اس کے
ہر جزء کو شہوت میں کچھ دخل ہو اس لئے کہ ہر
جزء فضلہ ہی ہے۔ اور معلوم ہے کہ جب منی زیادہ
ہوتی ہے شہوت بھی زیادہ ہوتی ہے۔

تو امیر المؤمنین کے ارشاد کو حضرت محقق کی
مراد سے کوئی مس نہیں۔ مگر تعجب کی بات نہیں
اس لئے کہ (عرب نے کہا ہے) ہر اسپ تیز رفتار
ٹھوکر بھی کھاتا ہے، اور ہر شمشیر براں ناموافق
بھی ہو جاتی ہے، اور خدا کو اپنے کلام اور اپنے
نبی کے کلام کے سوا کسی اور کلام کی بالکلیہ صحت
منظور نہیں ۔۔۔ خدائے برتر کا درود وسلام
ہو حضرت نبی اور ان کے جوانمرد آل و اصحاب
پر ۔۔۔ اور ہم مولائے پاک و برتر سے اس کی
عافیت وعفو کے طالب ہیں۔

9 الثانی عشر المرأة[ف] کالرجل فی الاحتلام نص علیہ محمد کما فی مختصر الامام الحاکم الشہید فان احتلمت ولم تر بللا لاغسل علیہا ہو المذہب کما فی البحر والدر وبہ یؤخذ قالہ شمس الائمۃ الحلوانی وہو الصحیح قالہ فی الخلاصۃ وعلیہ الفتوی قالہ فی معراج الدرایۃ والبحر والمجتبٰی والحلیۃ والہندیۃ وبہ افتی الفقیہ ابوجعفر واعتمدہ فقیہ النفس فی الخانیۃ فلا تعویل علی ماروی عن محمد انہا یجب علیہا الغسل احتیاطا وھذہ غیر روایۃ الاصول عنہ فان محمدا نص فی الاصل ان المرأۃ اذا احتلمت لایجب علیہا الغسل حتی ترٰی مثل مایری الرجل کما فی الحلیۃ[1] عن الذخیرۃ۔

بارھویں تنبیہ: احتلام کے معاملے میں عورت بھی مرد ہی کی طرح ہے۔ امام محمد نے اس کی تصریح فرمائی ہے، جیسا کہ امام حاکم شہید کی مختصر میں ہے۔ تو اگر عورت کو احتلام ہو اور تری نہ دیکھے تو اس پر غسل نہیں ــــ یہی مذہب ہے ــــ جیسا کہ البحرالرائق ودرمختار میں ہے ــــ اور اسی کو لیا جائے گا، یہ شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا ــــ یہی صحیح ہے ــــ یہ خلاصہ میں فرمایا۔ اسی پر فتوٰی ہے۔ یہ معراج الدرایہ، البحرالرائق، مجتبٰی، حلیہ اور ہندیہ میں کہا۔ اور اسی پر فقیہ ابوجعفر نے فتوٰی دیا ــــ اسی پر فقیہ النفس نے خانیہ میں اعتماد فرمایا ــــ تو اس پر اعتماد نہیں جو امام محمد سے ایک روایت ہے کہ اس عورت پر احتیاطاً غسل واجب ہے۔ یہ روایت امام محمد سے روایت اصول کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ امام محمد نے مبسوط میں نص فرمایا ہے کہ عورت کو جب احتلام ہو تو اس پر غسل واجب نہیں یہاں تک کہ اسی کے مثل دیکھے جو مرد دیکھتا ہے۔ جیسا کہ حلیہ میں ذخیرہ سے نقل ہے۔

ف: مسئلہ عورت کو اگر احتلام یاد ہو اور جاگ کر تری نہ پائے تو مرد کی طرح اس پر بھی غسل نہیں، یہی مذہب ہے، اور اسی پر فتوٰی، مگر بعض مشایخ کرام فرماتے ہیں کہ اگر خواب میں انزال ہونے کی لذت یاد ہو تو غسل واجب ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اس وقت چت لیٹی ہو تو غسل واجب ہے، لہٰذا ان صورتوں میں بہتر یہ ہے کہ نہالے۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اقول فقول المنیۃ قال محمد[ف۱] لیس کماینبغی وحمل الامام برھان الدین فی تجنیسہ ھذہ الروایۃ علی ما اذا وجدت لذۃ الانزال ثم اختارھا معللا بان ماءھا لایکون دافقا کماء الرجل و انما ینزل من صدرھا[۱] اھ واعتمدہ البزازی فی الوجیز فجزم بالوجوب قال وقیل لا یلزمھا کالرجل[۲]۔

اقول تو (روایت نوادر سے متعلق امام) ملیہ کا قول، قال محمد (امام محمد نے فرمایا) مناسب نہیں۔ اور امام برہان الدین نے اپنی کتاب تجنیس میں اس روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب عورت لذت انزال محسوس کرے۔ پھر انھوں نے اسی روایت کو اختیار کیا یہ علت بیان کرتے ہوئے کہ عورت کا پانی مرد کے پانی کی طرح دفق اور جست والا نہیں ہوتا وہ اس کے سینے سے اترتا ہے اھ۔ اور اس پر بزازی نے وجیز میں اعتماد کرکے وجوب غسل پر جزم کیا پھر لکھا کہ، اور کہا گیا اس پر غسل لازم نہیں جیسے مرد پر لازم نہیں اھ۔

اقول واغرب[ف۲] فی السراجیۃ فقال علیھا الغسل و بہ افتی ابوبکر بن الفضل البخاری وعن محمد انہ لایجب[۳] اھ فجعل الظاھر نادرا والنادر ظاھرا وحکی روایۃ محمد کقول الکل وجعل قول الکل روایۃ عن محمد ثم ان المحقق ایضا

اقول اور سراجیہ میں تو عجیب روش اختیار کی۔ اس میں لکھا، اس عورت پر غسل ہے۔ اسی پر ابوبکر بن الفضل بخاری نے فتوٰی دیا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں اھ۔ یوں لکھ کر ظاہر الروایہ کو نادر اور نادر کو ظاہر بنا دیا اور امام محمد کی روایت کی حکایت اس طرح کی جیسے یہ تینوں ائمہ کا قول ہو اور جو سب کا قول تھا اسے امام محمد سے ایک روایت

ف۱: تطفل علی المنیۃ۔

ف۲: تطفل علی السراجیۃ۔

---

[۱] التجنیس والمزید کتاب الطہارات مسئلہ ۱۰۲ ادارۃ القرآن کراچی ۱/ ۱۷۱

[۲] الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۱

[۳] الفتاوی السراجیۃ کتاب الطہارۃ باب الغسل نولکشور لکھنؤ ص ۳

استوجهه فی الفتح وللامام الزیلعی فی التبیین ایضا میل الی اختیارها حیث قدمها جازما بها و اخر دلیلها وعللها کالتجنیس بقوله لان ماءها ینزل من صدرها الی رحمها بخلاف الرجل حیث یشترط الظهور الی ظاهر الفرج فی حقه حقیقة[1] اھ فهذا ما وجدت الأن فی تشیید هذه الروایة اما التعلیل فاقول حاصله ان منی المرأة وان کان له دفق لشهادة قوله تعالٰی "ماء دافق یخرج من بین الصلب والترائب"[2] لکن لاکمنی الرجل وذلك لانه ینزل من صلبه الی انثییه الی ذکره وهو طریق ذوعوج فلولم یندفع بقوة شدیدة لبقی فی بعض الطریق بخلاف منها فانه ینزل من ترائبها الی رحمها وهو طریق مستقیم فکان یکفیه

قرار دے دیا ـــ پھر حضرت محقق نے بھی فتح القدیر میں اس کو با وجہ قرار دیا ہے۔ اور تبیین میں امام زیلعی کا بھی اسی کی ترجیح کی جانب میلان ہے اس طرح کہ جزم فرماتے ہوئے اسے پہلے ذکر کیا ہے اور اس کی دلیل بعد میں ذکر کی۔ اور تجنیس کی طرح ان الفاظ سے اس کی تعلیل فرمائی ہے، اس لئے کہ اس کا پانی سینے سے رحم کی جانب اترتا ہے، اور مرد کا یہ حال نہیں کیونکہ اس کے حق میں بیرون شرم گاہ حقیقۃً ظاہر ہونا شرط ہے اھ ـــ یہ وہ ہے جو میں نے اس وقت اس روایت کی تائید میں پایا ـــ لیکن تعلیل تو میں کہتا ہوں اس کا حاصل یہ ہے کہ عورت کی منی میں اگرچہ کچھ دفق (جست) ہوتا ہے جس کی شہادت ارشادِ باری تعالٰی: "اچھلتا پانی جو پشت اور سینے کی پسلیوں کے درمیان سے نکلتا ہے" ہے لیکن وہ مرد کی منی کی طرح نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی پشت سے انثیین پھر ذکر کی جانب اترتی ہے۔ یہ ایک پیچیدہ راستہ ہے۔ اس لئے وہ اگر شدید قوت کے ساتھ دفع نہ ہو تو راستے ہی میں رہ جائے بخلاف عورت کی منی کے۔ اس لئے کہ وہ اس کے سینے کی پسلیوں سے رحم کی جانب اترتی ہے، یہ سیدھا راستہ ہے، تو اس کے لئے

---

[1] تبیین الحقائق کتاب الطهارة دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۶۸

[2] القرآن الکریم ۸۶/۶

السیلان غیرات نزولہ بحرارۃ فلزمہ نوع دفق ولا وجہ لانکارہ فانہ مشہود معلوم۔

بہنا کافی ہے مگر یہ ہے کہ اس کا اترنا کچھ حرارت کے ساتھ ہوتا ہے تو ایک طرح کا دفق اسے بھی لازم ہے اور اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ یہ معلوم ومشاہد ہے۔

ولکن العجب من المدقق العلائی حیث قال لم یذکر الدفق لیشمل منی المرأۃ لان الدفق فیہ غیر ظاھر اما اسنادہ الیہ فی الاٰیۃ فیحتمل التغلیب فالمستدل بہا کالقہستانی تبعا لاخی چلپی غیر مصیب تأمل اھ۔

لیکن مدقق علائی پر تعجب ہے کہ وہ یوں لکھتے ہیں، دفق ذکر نہ کیا تاکہ عورت کی منی کو بھی شامل ہے اس لئے کہ اس میں دفق غیر ظاہر ہے ۔۔ رہا یہ کہ اس کی جانب بھی آیت میں دفق کی نسبت موجود ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ نسبت بطور تغلیب ہو (کہ دراصل صرف مرد کی منی میں دفق ہوتا ہے اسی کے لحاظ سے اس پانی کو مطلقاً دفق والا فرمادیا گیا ۱۲م) تو اثباتِ دفق میں اس آیت سے استدلال کرنے والا درستی پر نہیں۔ جیسے قہستانی نے اخی چلپی کی تبعیت میں اس سے استدلال کیا ہے ۔۔ تأمل کرو، اھ۔ (درمختار)

اقول النصوص تحمل علی ظواھرھا مالم یصرف عنہا دلیل فاحتمال التغلیب محتاج الی اثبات عدم الدفق فی منیہا واذ لا دلیل فلا سبیل الی الاحتمال فلا اخذ علی الاستدلال۔

اقول نصوص اپنے ظاہر ہی پر محمول ہوں گے جب تک کہ کوئی دلیل ظاہر سے پھیرنے والی موجود نہ ہو۔ تو تغلیب کا احتمال اس کا محتاج ہے کہ پہلے عورت کی منی میں عدمِ دفق ثابت کیا جائے۔ اور جب اس پر کوئی دلیل نہیں تو احتمال کی کوئی سبیل نہیں، لہٰذا استدلال پر کوئی گرفت نہیں ہو سکتی۔

ف: تطفل علی الدر۔

۱؎ الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۰

قال العلامۃ ط الدلیل اذا طرقہ الاحتمال سقط بہ الاستدلال اھ[1]

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں، دلیل میں جب احتمال کا گزر ہوجائے تو اس سے استدلال ساقط ہوجاتا ہے اھ۔

اقول الاحتمال[ف1] اذا لم یدل دلیل علیہ لم ینظر الیہ وکأن المدقق رحمہ اللہ تعالٰی الٰی ھذا اشار بقولہ تأمل۔

اقول جب احتمال پر کسی دلیل کی دلالت نہ ہو تو وہ نظر انداز ہوجائے گا ـــــ اور شاید حضرت مدقق صاحب درمختار رحمہ اللہ تعالٰی نے اپنے قول "تامل کرو" سے اسی جانب اشارہ کیا ہے۔

وقال العلامۃ ش لعلہ یشیر الی امکان الجواب لان کون المدقق منھا غیر ظاھر یشعر بان فیہ دقۃ وان لم یکن کالرجل افادہ ابن عبدالرزاق اھ[2]۔

اور علامہ شامی فرماتے ہیں: شاید وہ اس طرف اشارہ کررہے ہیں کہ اس کلام کا جواب دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ عورت کی منی میں دقت کا غیر ظاہر ہونا پتہ دیتا ہے کہ اس میں کچھ دقت ہوتا ہے اگرچہ مرد کی طرح نہ ہو۔ اس کا ابن عبدالرزاق نے افادہ کیا ہے اھ۔

اقول لوان[ف2] المدقق اراد ھذا لناقض اول کلامہ اٰخرہ بل لم[ف3] یستقم اولہ لانہ بنی شمول الکلام لمنیھا علی ترك ذکر الدفق ولوکان فیہ دفق ولو خفیا لشملہ وان ذکر بل مرادہ غیر ظاھر ای غیر ثابت و

اقول اگر حضرت مدقق کی مراد یہ ہو تو ان کے اول وآخر کلام میں تناقض ٹھہرے گا بلکہ اول کلام درست ہی نہ ہوسکے گا اس لئے کہ عورت کی منی شامل کلام ہونے کی بنیاد انہوں نے اس پر رکھی ہے کہ دفق کا ذکر ترک کردیا گیا ہے، اور اگر اس میں کچھ دفق ہوتا اگرچہ خفی ہی ہو تو دفق ذکر کرنے سے بھی اسے شامل رہتا ـــــ بلکہ لفظ

ف1: معروضۃ علی العلامۃ ط۔ ف2: معروضۃ علی العلامتین ش وابن عبدالرزاق۔
ف3: معروضۃ اخرٰی علیھما۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۹۱
[2] ردالمحتار 〃 داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۰۸

لامعلوم۔

ثم رجعنا الی تقریر دلیل التجنیس

اقول فاذا کان الامر کما وصفنا لو یجب فی انزالھا خروج المنی من الفرج الخارج الی الفخذ او الثوب غالبا کما فی الرجل فعسی ان یخرج من الفرج الداخل ویبقی فی الفرج الخارج ولضعف الدفق یکون قلیلا ولرقتہ یختلط برطوبۃ الفرج فلا یحس بہ فاذا کان الامر علی ھذا الحد من الخفاء اقمنا وجدان لذۃ الانزال مقام الخروج کما اقام الشرع ایلاج الحشفۃ مقامہ لعین ذلک الوجہ اعنی الخفاء کما بیّنہ فی الھدایۃ وشروحھا کیف ولیس الثمی ا د بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی حدیث الشیخین عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ لما سألتہ ام سلیم رضی اللہ تعالٰی عنہا یارسول اللہ ان اللہ لایستحیی من الحق فھل علی المرأۃ من غسل اذا احتلمت قال نعم اذا رأت الماء[1]

غیر ظاہر سے ان کی مراد غیر ثابت وغیر معلوم ہے۔

اب پھر دلیلِ تجنیس کی تقریر کی طرف لوٹئے۔

اقول جب حقیقت امر وہ ہے جو ہم نے بیان کی تو عورت کے انزال میں منی کا فرج خارج سے ران یا کپڑے کی جانب نکلنا عموماً ضروری نہیں جیسے مرد میں ہے۔ ہوسکتا ہے فرج داخل سے نکل کر فرج خارج میں رہ جائے اور ضعفِ دفق کی وجہ سے قلیل ہو اور رقیق ہونے کی وجہ سے رطوبت فرج سے مخلوط ہوجائے تو محسوس ہی نہ ہوسکے۔ جب اس حد تک خفا وپوشیدگی کا معاملہ ہے تو ہم نے لذتِ انزال محسوس کرنے کو خروجِ منی کے قائم مقام کردیا جیسے شریعت نے ادخالِ حشفہ کو بعینہٖ اسی وجہ (خفا کی وجہ) سے اس کے قائم مقام کیا ہے، جیسا کہ اسے ہدایہ اور اس کی شرحوں میں بیان کیا ہے۔ خصوصاً اس لئے بھی کہ درج ذیل حدیث میں رؤیت سے رؤیت عینی نہیں بلکہ رؤیت علمی مراد ہے۔ شیخین نے حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ جب حضرت ام سلیم رضی اللہ تعالٰی عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے سوال کیا یارسول اللہ! خدا حق سے حیا نہیں فرماتا' کیا عورت پر غسل ہے جب اسے احتلام ہو؟ تو سرکار نے جواب دیا، ہاں جب پانی دیکھے۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الغسل باب اذا احتلمت المرأۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۴۲
صحیح مسلم کتاب الحیض باب وجوب الغسل علی المرأۃ " " " ۱/ ۱۴۶

ورؤية البصر قطعا فقد تكون
عمياء بل الرؤية العلمية والظن
الغالب علم في الفقه والخروج هو
المظنون في الانزال وقد علم بما
قررناه ان عدم الاحساس به
بصرا ولمسا لا يعارض في المرأة
هذا الظن فادير الحكم عليه و
كان وجدانها لذة الانزال كرؤيتها
اياه خارجا فنحن لا نقول ان
الغسل يجب عليها وان لم ترماء
حتى يرد علينا الحديث بل نقول
اذا وجدت لذة الانزال فقد
رأت الماء على الوجه الذي
بينا ولا تحتاج الى ان تحس
المني خارج فرجها ببصر
اولمس، هذا تقرير الدليل بفيض
الملك الجليل وهذا معنى ما قاله
المحقق في الفتح والحق ان
الاتفاق على تعلق وجوب
الغسل بوجود المني في احتلامها
والقائل بوجوبه في هذه
الخلافية انما يوجبه بناء على
وجوده وان لم تره
يدل على ذلك تعليله
في التجنيس احتلمت و

یہاں دیکھنے سے آنکھ کا دیکھنا قطعی مراد نہیں
اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ عورت نابینا ہو، بلکہ یقین
علم مراد ہے ___ فقہ میں ظنِ غالب بھی علم و یقین ہے،
اور انزال میں ظن غالب خروج ہی کا ہے ___ اور
ہماری تقریرِ سابق سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دیکھنے اور
چھونے سے اس کا احساس نہ ہونا عورت کے
سلسلے میں اس ظن کے معارض نہیں ___ اس
لئے حکم کا مدار اسی پر رکھا گیا ___ اور عورت کا
لذتِ انزال محسوس کرنا ہی گویا منی کو نکلتے ہوئے
دیکھنا ہے ___ تو ہم اس کے قائل نہیں کہ عورت
پر غسل واجب ہے اگرچہ وہ پانی نہ دیکھے کہ حدیث
مذکور سے ہم پر اعتراض وارد ہو بلکہ ہم یہ کہتے ہیں
کہ جب اس نے لذتِ انزال محسوس کی تو اس کا
پانی دیکھنا متحقق ہو گیا ___ اسی طور پر جو ہم نے بیان کیا،
اور اس کی ضرورت نہیں کہ وہ فرج کے باہر دیکھ کر
یا چھو کر منی محسوس کرے ___ یہ بفیضِ ربِ جلیل
اس دلیل کی تقریر ہوئی ___ اور یہی فتح القدیر
میں حضرت محقق کے درج ذیل کلام کا مقصود ہے،
وہ فرماتے ہیں، حق یہ ہے کہ اس پر اتفاق ہے
کہ عورت کے احتلام میں وجوبِ غسل کا تعلق
منی کے پائے جانے ہی سے ہے ___ اور اس
اختلافی روایت میں جو لوگ وجوبِ غسل کے قائل
ہیں وہ اسی بنا پر غسل واجب کہتے ہیں کہ منی
پائی جا چکی ہے اگرچہ عورت نے اسے دیکھا
نہیں ___ اس کی دلیل تجنیس کی یہ تعلیل ہے،

لم يخرج منها الماء ان وجدت شهوة الانزال كان عليها الغسل والا لا لان ماءها لا يكون دافقا[1] الخ اھ مختصرا قال فهذا التعليل يفهمك ان المرام بعدم الخروج فی قوله ولم يخرج منها لم تر خروجه فعلى هذا الاوجه وجوب الغسل فی الخلافية و الاحتلام يصدق برؤيتها صورة الجماع فی نومها وهو يصدق بصورتی وجود لذة الانزال وعدمه فلذا لما اطلقت ام سليم السؤال عن احتلام المرأة قيد صلى الله تعالٰی عليه وسلم جوابها باحدی الصورتين فقال اذا رأت الماء ومعلوم ان المراد بالرؤية العلم مطلقا فانها لو تيقنت الانزال بان استيقظت فی فور الاحتلام فاحست بيدها البلل ثم نامت فما استيقظت حتی جف فلم تر بعينها شيئا لا يسع القول بان لا غسل عليها مع انه لا رؤية بصر بل رؤية علم ورأی يستعمل حقيقة فی معنی

"عورت کو احتلام ہوا اور اس سے پانی نہ نکلا، اگر اس نے شہوتِ انزال محسوس کی ہے تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ نہیں ___ اس لئے کہ اس کا پانی مرد کی طرح دفق والا نہیں ہوتا، وہ تو اس کے سینے سے اترتا ہے" ___ یہ تعلیل بتا رہی ہے کہ ان کے قول "اس سے پانی نہ نکلا" کا مطلب یہ ہے کہ اس نے "نکلتے دیکھا نہیں" ___ اس بنیاد پر اوجہ یہی ہے کہ اس اختلافی روایت میں غسل کا وجوب ہو ___ اور احتلام کا معنی اس سے صادق ہو جاتا ہے کہ عورت اپنے خواب میں جماع کی صورت دیکھے۔ اور یہ لذتِ انزال پانے، نہ پانے دونوں ہی صورتوں میں صادق ہے ___ اسی لئے حضرت ام سلیم نے احتلامِ زن سے متعلق جب سوال مطلق رکھا تو حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اپنے جواب کو ایک صورت سے مقید کر کے فرمایا، ہاں جب پانی دیکھے ___ اور معلوم ہے کہ دیکھنے سے مطلقًا علم مراد ہے ___ اس لئے کہ اگر اسے انزال کا یقین ہو گیا ___ مثلًا وہ احتلام کے فورًا بعد بیدار ہو گئی اور ہاتھ سے اس نے تری محسوس کر لی پھر سو گئی، بیدار اس وقت ہوئی جب تری خشک ہو چکی تھی، اس طرح اپنی آنکھ سے اس نے کچھ بھی نہ دیکھا ___ تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس پر غسل واجب نہیں ___ باوجودے کہ یہ آنکھ کا دیکھنا نہیں بلکہ صرف علم و یقین ہے ___ اور لفظ رأی باتفاق اہلِ لغت علم کے معنی میں حقیقۃً

[1] فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۵

علم باتفاق اللغة قال (رأيت الله اكبر كل شيء)[۱] اھ وبما قررنا الدليل بفيض فتح القدير عز جلاله ظهر ان الرادين على كلام المحقق هذا وهم العلماء الجلة تلميذه المحقق الحلبي في الحلية والمحقق ابرهيم الحلبي في الغنية والعلامة السيد الشامي في المنحة اكثرهم لم يمعنوا النظر في كلامه رحمه الله تعالٰى وایاهم ورحمنا بهم۔

اما الشامي فظن ان المحقق يريد بدعوى الاتفاق التوفيق بين الروايتين بان مراد الظاهرة عدم الوجوب اذا لم يوجد الانزال ومراد النادرة الوجوب اذا وجد ولم تره المرأة بعينها فاخذ عليه بما هو عنه برئ اذ يقول "يفهم من كلام الفتح ان مراده انهم اتفقوا على انه اذا وجد المني فقد وجب الغسل ومحمد قال بوجوبه بناء على وجود المني وان لم تره فلم

استعمال ہوتا ہے کسی نے کہا: رأیت اللہ اکبر کل شیء، میں نے خدا کو ہر شے سے بڑا دیکھا (یعنی جانا اور یقین کیا) اھ — ہم نے بفیض فتح القدیر عزجلالہ، جو تقریر دلیل رقم کی ہے اس سے واضح ہے کہ حضرت محقق کے اس کلام پر رَد کرنے والے اکثر حضرات نے ان کے کلام میں اچھی طرح غور نہ کیا — رَد کرنے والے یہ جلیل القدر علماء ہیں (۱) صاحب فتح کے تلمیذ محقق حلبی حلیہ میں (۲) محقق ابراہیم حلبی غنیہ میں (۳) علامہ سید شامی منحۃ الخالق میں — خدا کی رحمت ہو حضرت محقق پر اور ان حضرات پر اور ان کے طفیل ہم پر بھی رحمت ہو۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالٰی نے یہ سمجھا کہ حضرت محقق دعوائے اتفاق کرکے دونوں روایتوں میں تطبیق دینا چاہتے ہیں کہ ظاہر الروایہ سے مراد اس صورت میں عدم وجوب ہے جب انزال نہ پایا جائے، اور روایت نادرہ سے مراد اس صورت میں وجوب ہے جب انزال پایا جاچکا ہو اور عورت نے اپنی آنکھ سے اسے دیکھا نہ ہو — یہ سمجھ کر ان پر اس معنی کے تحت گرفت کی جس سے وہ بری ہیں۔ علامہ شامی لکھتے ہیں: کلام فتح سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ ان حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ جب منی پائی جائے تو غسل واجب ہے — اور امام محمد نے اس بنا پر

۱؎ فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۵

يخرج الماء على معنى لم تر خروجه لكن لا يخفى ان غير محمد لا يقول بعدم الوجوب والحالة هذه فكيف يجعلون عدم الوجوب ظاهر الرواية اللهم الا ان يكون مراده الاعتراض عليهم في نقل الخلاف وانهم لم يفهموا قول محمد وان مراده بعدم الخروج عدم الرؤية ولا يخفى بعد هذا فانهم قيدوا الوجوب عند غير محمد بما اذا خرج الى الفرج الخارج فان كان مراده (يعني محمدا) بعدم الرؤية البصرية فهو مما لا يسع احدا ان يخالف فيه وان كان العلمية فلم يحصل الاتفاق على تعلق الوجوب بوجود المنى فالظاهر وجود الخلاف وان ما في التجنيس مبني على قول محمد وحينئذ لا دلالة له على ما ادعاه فليتأمل[1] اھ۔

اقول لا هو ينكر الخلاف

غسل واجب کہا کہ منی پائی جاچکی ہے اگرچہ عورت نے اسے دیکھا نہیں تو "پانی نہ نکلا" کا معنی یہ ہے کہ اس نے نکلتے دیکھا نہیں" — لیکن مخفی نہ ہوگا کہ امام محمد کے علاوہ حضرات بھی اس حالت میں عدم وجوب کے قائل نہیں ہیں تو علماء عدم وجوب کو ظاہر الروایہ کیسے قرار دے سکتے ہیں؟ مگر یہ کہ حضرت محقق کا مقصد ان علماء پر نقل اختلاف کے بارے میں اعتراض کرنا ہو کہ انھوں نے امام محمد کا قول سمجھا نہیں، عدم خروج سے ان کی مراد عدم رؤیت ہے۔ اور اس مراد کا بعید ہونا پوشیدہ نہیں۔ اس لئے کہ ان علماء نے غیر امام محمد کے نزدیک وجوب کو اس صورت سے مقید کیا ہے جب منی فرج خارج کی جانب نکل آئے۔ تو عدم رؤیت میں رؤیت سے اگر امام محمد کی مراد آنکھ سے دیکھنا ہے تو کوئی بھی اس کے خلاف نہیں جا سکتا اور اگر اس سے ان کی مراد علم ویقین ہے تو وجود منی سے وجوب غسل متعلق ہونے پر اتفاق کہاں ہے؟ پس ظاہر یہی ہے کہ اختلاف باقی ہے اور تجنیس کا کلام امام محمد کے قول پر مبنی ہے۔ اس صورت میں حضرت محقق کے دعوے پر کلام تجنیس میں کوئی دلیل نہیں۔ تو اس میں تامل کیا جائے۔ اھ۔

اقول حضرت محقق کو تو اختلاف سے

ف: معروضة على العلامة ش۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

ولان ما فی التجنیس مبنی علی ماروی عن محمد ولا ھو یرید ببیان الاتفاق ابداء الوفاق وانما الامر انھم ظنوا ان محمدا فی ھذہ الروایۃ لایشترط فی احتلامھا وجود الماء لقول التجنیس وغیرہ المبنی علی تلک الروایۃ احتلمت ولم یخرج منھا الماء فردوا علیھا بقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نعم اذا رأت الماء علق ایجاب الغسل علیھا برؤیۃ الماء فکیف یجب ولم یخرج۔

انکار ہے نہ اس سے انکار ہے کہ کلامِ تجنیس اس پر مبنی ہے جو امام محمد سے ایک روایت ہے۔ نہ ہی بیانِ اتفاق سے ان کا مقصد اظہارِ مطابقت ہے۔ معاملہ صرف یہ ہے کہ لوگوں نے سمجھا کہ اس روایت میں امام محمد احتلامِ زن میں وجودِ منی کی شرط قرار نہیں دیتے کیونکہ اس روایت پر مبنی تجنیس وغیرہ کے کلام میں یہ آیا ہے کہ "عورت کو احتلام ہوا اور اس نے پانی نہ دیکھا" — یہ سمجھ کر ان حضرات نے اس روایت پر اس حدیث سے رد کیا کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "ہاں جب وہ پانی دیکھے"۔ سرکار نے وجوبِ غسل کو پانی دیکھنے سے مشروط فرمایا۔ تو اس صورت میں غسل کیسے واجب ہوسکتا ہے جب پانی نہ نکلا ہو۔

فاشار المحقق الی الجواب عنہ بان وجدان الماء شرط بالاجماع ولاتنکرہ ھذہ الروایۃ انما نشأ الخلاف من وادٍ اٰخر و ذلک ان العلم بالشیئ قد یحصل بنفسہ وقد یحصل بالعلم بسببہ فالروایۃ الظاھرۃ شرطت العلم بالوجہ الاول وقالت لاغسل علیھا وان وجدت لذۃ الانزال مالم تحس بمنی خرج من فرجھا الداخل سواء کان الاحساس بالبصر او باللمس کما ھو فی الرجل بالاتفاق وروایۃ محمد

حضرت محقق نے اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا کہ منی کا پایا جانا بالاجماع شرط ہے اور اس روایت میں بھی اس کا انکار نہیں ہے — اختلاف ایک دوسری جگہ سے رونما ہوا ہے وہ یہ کہ شَی کا علم کبھی خود شَی سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے سبب کے علم سے ہوتا ہے۔ روایت ظاہر میں بطریقِ اول علم کی شرط ہے اور اس میں یہ حکم ہے کہ عورت پر غسل نہیں اگرچہ اسے لذتِ انزال محسوس ہو جب تک کہ یہ محسوس نہ کرے کہ منی اس کی فرجِ داخل سے باہر آئی، یہ احساس خواہ دیکھنے سے ہو یا چھونے سے ہو — جیسا کہ مرد کے بارے میں باتفاق یہ شرط ہے — اور امام محمد کی

فرقت بینها وبین الرجل بما بینا فاجتزت فیها بالعلم بلذۃ الانزال وجعلتہ علما بخروج المنی وان لم تحس منیا خارج فی جھہا ھذا مراد الکلام فاین فیہ من رفع الخلاف اوانکار ابتناء کلام التجنیس علی الروایۃ النادرۃ۔

روایت میں عورت اور مرد کے درمیان فرق ہے اس طور پر جو ہم نے بیان کیا۔ یہ روایت عورت کے بارے میں لذتِ انزال کے علم کو کافی قرار دیتی ہے اور اسی کو خروجِ منی کا علم مانتی ہے اگرچہ عورت فرجِ خارج میں منی محسوس نہ کرے —— یہ ہے حضرت محقق کے کلام کی مراد —— اس میں اختلاف کو ختم کرنا یا کلام تجنیس کی روایت نادرہ پر مبنی ہونے کا انکار کہاں ہے؟

ولو رأیتم[۱] "فعلی ھذا الاوجہ وجوب الغسل فی الخلافیۃ" لعلمتم انہ یبقی الخلاف ویرید الترجیح لا رفع الخلاف وابداء التوفیق ولکن سبحٰن من لا یزل۔

اگر آپ ان کی یہ عبارت ملاحظہ کرتے "فعلی ھذا الاوجہ وجوب الغسل فی الخلافیۃ" (اسی بنیاد پر اوجہ یہی ہے کہ اس اختلافی روایت میں غسل کا وجوب ہو) تو آپ کو معلوم ہوتا کہ وہ یہ مانتے ہیں کہ اختلاف باقی ہے اور ترجیح دینا چاہتے ہیں یہ نہیں کہ وہ اختلاف اٹھانا اور تطبیق دینا چاہتے ہیں —— لیکن پاک ہے وہ ذات جسے لغزش نہیں۔

قولکم[۲] لایخفی ان غیر محمد لایقول الخ اقول بل ان غیر محمد بل ومحمد ایضا فی ظاھر الروایۃ یقول بعدم الوجوب اذا لم یحط علمھا بنفس خروج

علامہ شامی! مخفی نہ ہوگا کہ امام محمد کے علاوہ حضرات بھی اس حالت میں عدمِ وجوب کے قائل نہیں **اقول** کیوں نہیں امام محمد کے علاوہ حضرات اور خود امام محمد بھی ظاہر الروایہ میں عدم وجوب کے قائل ہیں جب عورت کو نفس خروج کا پورے طور پر

---

[۱]: معروضۃ اخری علیہ۔

[۲]: معروضۃ ثالثۃ علیہ۔

---

[۱] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

المنی اصالۃ وفی النادرۃ یقول بالوجوب اذا علمت وجود المنی علما فقھیا بوجدان لذۃ الانزال۔

قولکم الا ان یکون مرادہ الاعتراض[1] اقول لم یردہ[ف۱] ولم یرد الخلاف بل اراد الجواب اما اورد علی محمد من مخالفۃ الحدیث بان الرؤیۃ فی الحدیث علمیۃ اجماعا ولا یسع احدا ان یخالف فیہ وھو اذن یعم العلم الحاصل بسبب العلم بالسبب۔

قولکم وان کانت العلمیۃ الخ[2] اقول نعم[ف۲] ھو المراد عند محمد وغیرہ جمیعا انما الخلف فی اشتراط العلم بالشیئ اصالۃ و عدمہ فلاینافی الاتفاق علی تعلق الوجوب بالوجود۔

اما الغنیۃ فقال فیھا

اصالۃً علم نہ ہو۔ اور روایت نادرہ میں وجوب کے قائل ہیں جب لذّت انزال کے احساس کے ذریعہ اسے وجودِ منی کا علم فقہی حاصل ہو۔

علامہ شامی : مگر یہ کہ ان کا مقصد اعتراض ہو اقول یہ اُن کا مقصد نہیں، نہ ہی انہوں نے اختلاف کی تردید فرمائی ہے بلکہ امام محمد پر مخالفتِ حدیث کا جو اعتراض قائم کیا گیا وہ اس کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ حدیث میں دیکھنے سے مراد علم ہے بالاجماع ــــ اور کوئی بھی اس کے خلاف نہیں جا سکتا ــــ اور جب علم مراد ہے تو علم اس علم کو بھی شامل ہے جو علم بالسبب کے ذریعہ حاصل ہو۔

علامہ شامی : اور اگر اس سے مراد علم و یقین الخ اقول ہاں یہی مراد ہے امام محمد کے نزدیک بھی اور دوسرے حضرات کے نزدیک بھی۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ شَے کا علم اصالۃً اور براہِ راست شرط ہے یا نہیں (بلکہ بالواسطہ علم بھی کافی ہے) تو یہ وجودِ منی سے وجوبِ غسل متعلق ہونے پر اتفاق کے منافی نہیں۔

صاحب غنیہ حضرت محقق کا کلام نقل کرنے

ف۱: معروضۃ سابعۃ علیہ۔

ف۲: معروضۃ خامسۃ علیہ۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۵

[2] " " " " " " " "

بعد نقل كلام المحقق هذا لايفيد كون الاوجه وجوب الغسل في المسألة المختلف فيها لحديث ام سليم رضي الله تعالٰى عنها سواء كانت الرؤية بمعنى البصر او بمعنى العلم فانها لو ترالماء بعينها ولا علمت خروجه الهم الا ان ادعى ان المراد برأت رؤيا الحلم ولكن لا دليل له على ذلك فلا يقبل منه۱؎ اھ.

فاصاب في فهم ان مراد المحقق الترجيح لا التوفيق، والعجب (ف۱) ان العلامة ش نقل كلامه برمته بعد ما قدمنا عنه ولم يحم منه التفات الى ما اعطاه الغنية من مفاد كلام المحقق.

اقول (ف۲) وحاشا المحقق ان يريد بالرؤية رؤيا حلم بل اراد الرؤية العلمية كما قد افصح عنه، وقولكم ولا علمت۲؎ مبني على حصر العلم بالشئ في

کے بعد لکھتے ہیں: اس سے یہ مستفاد نہیں ہوتا کہ اس اختلافی مسئلہ میں حدیث ام سلیم رضی اللہ تعالٰی عنہا کے سبب اوجہ، وجوب غسل ہے خواہ رؤیت آنکھ سے دیکھنے کے معنی میں ہو یا علم ویقین کے معنی میں ہو، اس لئے کہ خروج منی عورت نے نہ اپنی آنکھ سے دیکھا نہ اسے اس کا علم ہوا ـــ مگر یہ کہ دعوٰی کیا جائے کہ دیکھنے سے مراد خواب میں دیکھنا ہے، لیکن اس پر کوئی دلیل نہیں لہذا یہ قابلِ قبول نہیں اھ۔

یہ انہوں نے صحیح سمجھا کہ حضرت محقق کا مقصد ترجیح ہے تطبیق نہیں ـــ اور تعجب ہے کہ علامہ شامی نے غنیہ کی پوری عبارت اپنی گزشتہ بحث کے بعد نقل کی ہے اور اس طرف ان کی توجہ نہ گئی کہ غنیہ کی عبارت سے حضرت محقق کے کلام کا مفاد متعین ہوتا ہے۔

اقول حضرت محقق اس سے بری ہیں کہ رؤیت سے خواب میں دیکھنا مراد لیں، انہوں نے رؤیتِ علمی مراد لی ہے جیسا کہ خود ہی اسے صاف لفظوں میں کہا ـــ اور آپ کا قول "ولا علمت ـــ نہ اسے اس کا علم ہوا"۔

ف۱: معروضة سادسة عليه.

ف۲: تطفل على الغنية.

۱؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

۲؎ " " " " " " " " " " "

العلم المتعلق بنفسه اصالة وهو باطل قطعًا الاترى ان الشرع اوجب الغسل بغيبة الحشفة واقامها مقام رؤية المنی مع عدم العلم المتعلق بنفسه قطعا۔

اس پر مبنی ہے کہ شئی کا علم صرف اس عالم میں منحصر ہے کہ جو اس سے براہِ راست متعلق ہو — اور یہ بنیاد قطعًا باطل ہے کیا آپ نے نہ دیکھا کہ شریعت نے حشفہ غائب ہونے سے غسل واجب کیا ہے اور غیبتِ حشفہ کو ہی رویتِ منی کے قائم مقام رکھا ہے باوجودیکہ یہ وہ علم قطعًا نہیں جو خود منی سے متعلق براہِ راست ہو۔

ثم اخذ المحقق الحلبی یوھن کلام التجنیس قائلًا لا اثر فی نزول مائھا من صدرھا غیر دافق فی وجوب الغسل فان وجوب الغسل فی الاحتلام متعلق بخروج المنی من الفرج الداخل کما تعلق فی حق الرجل بخروجه من رأس الذکر الی اٰخر ما اطال۔

اس کے بعد محقق حلبی نے ان الفاظ سے کلامِ تجنیس کی تضعیف شروع کی، عورت کا پانی اس کے سینے سے بغیر دفق کے اترتا ہے، اس کا وجوبِ غسل پر کوئی اثر نہیں پڑتا — احتلام میں وجوبِ غسل کا تعلق تو اس سے ہے کہ منی فرجِ داخل سے نکلے جیسے مرد کے حق میں اس کا تعلق اس سے ہے کہ سرِ ذکر سے نکلے — ان کے آخر کلام طویل تک۔

اقول لم یرد التجنیس ان مجرد نزول مائھا من صدرھا یوجب الغسل بدون خروج وانما اثر النزول من صدرھا الی رحمھا فی عدم الدفق فی منیھا مثل الرجل وعدم الدفق اثر فی ضعف دلالة عدم الاحساس خارج الفرج علی عدم الخروج کما قررناه بما یکفی و

اقول تجنیس کی مراد یہ نہیں کہ عورت کا پانی سینے سے اترنا بس اتنی ہی بات موجبِ غسل ہے اگرچہ خروجِ منی نہ ہو۔ سینے سے رحم کی طرف اترنے کا اثر صرف یہ ہے کہ اس کی منی میں مرد کی طرح دفق نہیں ہوتا، اور عدمِ دفق کا اثر یہ ہے کہ بیرونِ فرج منی محسوس نہ ہونے کی دلالت عدمِ خروجِ منی پر ضعیف ٹھہری جیسا کہ کافی وشافی

ف: تطفل اٰخر علیہا۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

ويشف وبه وبالرقة وباشتمال فرجها الخارج على المرطوبة فارقت الرجل كما تقدم۔

طور پر ہم اس کی تقریر کر چکے — اور عورت کا حکم اسی عدم دفق سے، اور منی کے رقیق ہونے سے، اور فرج خارج کی رطوبت پر مشتمل ہونے سے مرد کے برخلاف ہوا — جیسا کہ گزرا۔

ثم قال على ان في مسألتنا لم يعلم انفصال منيها عن صدرها وانما حصل ذلك في النوم واكثر ما يرى في النوم لا تحقق له فكيف يجب عليها الغسل[1] اھ

آگے فرماتے ہیں، علاوہ ازیں زیر بحث مسئلہ میں عورت کی منی کا سینے سے جدا ہونا معلوم نہ ہوا۔ یہ بات خواب میں حاصل ہوئی۔ اور خواب میں دیکھی جانے والی اکثر باتوں کا تحقق نہیں ہوتا تو اس پر غسل کیسے واجب ہوگا!

اقول قدمنا[ف] في التنبيه الثامن ان تلك الافعال المرئية حلما وان لم تكن لها حقيقة تؤثر على الطبع كمثل الواقع منها في الخارج او ازيد وقد جعل في الغنية نفس النوم مظنة الاحتلام قال "وكم من رؤيا لا يتذكرها الرائي فلا يبعد انه احتلم ونسيه فيجب الغسل[2] اھ" فيما اذا رأى بللا وتيقن انه مذي وليس منيا ولم يتذكر الحلم

اقول ہم آٹھویں تنبیہ میں بتا چکے ہیں کہ خواب میں دیکھے جانے والے ان افعال کی اگرچہ کوئی حقیقت نہیں ہوتی لیکن طبیعت پر یہ ویسے ہی اثر انداز ہوتے ہیں جیسے خارج میں ہونے والے یہ افعال یا ان سے بھی زیادہ — اور خود غنیہ میں نیند کو مظنۂ احتلام بتایا ہے اور لکھا ہے کہ: کتنے خواب ہیں جو دیکھنے والے کو یاد نہیں رہتے تو بعید نہیں کہ اس نے خواب دیکھا ہو اور بھول گیا ہو، تو اس پر غسل واجب ہے اھ یعنی اس صورت میں جب کہ اس نے تری دیکھی اور اسے یقین ہے کہ وہ مذی ہے، منی نہیں ہے اور خواب

ف: تطفل ثالث علیہا۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

[2] " " " " " " " " " ص ۴۲ و ۴۳

10 فاذا کان ھذا فی عدم التذکر فکیف وقد تذکرت الاحتلام و تذکرت شیئا اخر فوقه وھو وجدانھا لذۃ الانزال فلو اھمل ما یرٰی فی النوم لضاع الفرق بالتذکر و عدمه مع اجماع ائمتنا علیه وبقیۃ الکلام یظھر مما قدمت و یأتی۔

اسے یاد نہیں ــ جب یہ حکم خواب یاد نہ ہونے کی صورت میں ہے تو اس صورت میں کیا ہوگا جب عورت کو خواب دیکھنا بھی یاد ہے اور اس سے زیادہ بھی یاد ہے وہ ہے لذتِ انزال کا احساس، تو جو کچھ خواب میں نظر آتا ہے اگر سب مہمل ٹھہرایا جائے تو یاد ہونے نہ ہونے کا فرق بیکار ہو جائے حالاں کہ ہمارے ائمہ کا اس فرق پر اجماع ہے ــ اور باقی کلام اس سے ظاہر ہے جو گزر چکا اور جو آئندہ آئے گا۔

ثم قال نعم قال بعضھم لوکانت مستلقیۃ وقت الاحتلام یجب علیھا الغسل لاحتمال الخروج ثم العود فیجب الغسل احتیاطا وھو غیر بعید[1] الخ۔

آگے فرماتے ہیں، ہاں بعض نے کہا ہے کہ اگر وقتِ احتلام چت لیٹی ہوئی تھی تو اس پر غسل واجب ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے منی نکل ہو پھر لوٹ گئی ہو تو احتیاطاً غسل واجب ہوگا۔ اور وہ بعید نہیں الخ۔

اقول مثل الکلام من شان ھذا المحقق بعید فانه اذا جعل مایرٰی فی النوم لاحقیقۃ له وجعلھا مع تذکرھا الاحتلام و وجدانھا لذۃ الانزال غیر عالمۃ بالخروج وصرح انھا لم تر ولا علمت وان الحدیث

اقول اس طرح کی بات صاحبِ غنیہ جیسے محقق کی شان سے بعید ہے۔ اس لئے کہ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں کہ خواب میں جو کچھ نظر آئے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی ۔ اور عورت کو احتلام یاد ہونے اور لذّتِ انزال کا احساس کرنے کے باوجود خروجِ منی سے بے خبر قرار دیتے ہیں اور تصریح کرتے ہیں کہ اس نے نہ دیکھا نہ جانا اور حدیث

ف: تطفل رابع علیھا۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطھارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

ناطق بتعلیق الغسل علی رؤیتها الماء بصرا او علما فمع انتفائهما مطلقا کیف یجب علیها الغسل بمجرد کونها علی قفاها أبرؤیا حلم لاحقیقة لها وقد قلتم انه لادلیل علیه فلا یقبل والعود انما یکون بعد الخروج وههنا نفس الخروج غیر متحقق فما معنی احتمال العود فالحق ان استقرابه هذا الکلام عود منه الی قبول المرام اھ۔

ثم ان القائل بهذا الشرط اعنی الاستلقاء الامام ابو الفضل مجد الدین فی الاختیار شرح متنه المختار ولفظه کما فی الحلیة[1] المرأة اذا احتلمت ولم تربللا ان استیقظت وهی علی قفاها یجب الغسل لاحتمال خروجه ثم عوده لان الظاهر فی الاحتلام الخروج بخلاف الرجل فانه لایعود لضیق المحل وان استیقظت وهی علی جهة اخری لایجب اھ۔

نے نظر سے دیکھنے یا علم ویقین حاصل ہونے سے غسل کو مشروط رکھا ہے ـــ دوسری طرف ان ساری باتوں کے نہ ہونے کے باوجود عورت پر صرف اس وجہ سے غسل واجب مانتے ہیں کہ وہ چت لیٹی ہوئی تھی ـــ کیا یہ وجوب خواب کے مشاہدہ کی وجہ سے ہوا جس کی کوئی حقیقت نہیں اور جس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ اس پر کوئی دلیل نہیں اس لئے قابلِ قبول نہیں۔ اور لَوٹنا، عَود کرنا تو خروج کے بعد ہی ہوگا ـــ یہاں خروج ہی متحقق نہیں ـــ تو احتمالِ عَود کا کیا معنی؟ ـــ حق یہ ہے کہ محقق حلبی کا اس کلام کے قریب جانا، قبولِ مقصود کی طرف عَود فرمانا ہے۔

پھر اس شرط یعنی چت لیٹنے کی شرط کے قائل امام ابو الفضل مجد الدین ہیں جنھوں نے اپنے متن "مختار" کی شرح "اختیار" میں اسے لکھا ہے ـــ حلیہ کی نقل کے مطابق ان کے الفاظ یہ ہیں: عورت کو جب احتلام ہوا اور تری نہ دیکھے، اگر وہ اس حالت میں بیدار ہوئی کہ چت لیٹی ہوئی تھی تو غسل واجب ہے اس لئے کہ احتمال ہے کہ منی نکل کر پھر لوٹ گئی ہو کیوں کہ احتلام میں ظاہر یہی ہے کہ منی نکلی ہو۔ مرد کا حال ایسا نہیں کہ جگہ تنگ ہونے کی وجہ سے اس کی منی عَود نہ کرسکے گی۔ اور اگر عورت کسی دوسری جہت پر بیدار ہوئی تو غسل واجب نہیں اھ۔

[1] الاختیار لتعلیل المختار کتاب الطہارۃ فصل فرض الغسل الخ دار المعرفۃ بیروت ۱/۱۳

اقول فانظر کیف[ف۱] بنی الامر علی ان الظاهر فی الاحتلام الخروج فقد جعله معلوما بحسب الظاهر ولوکان الامر کما قال فی الغنیة ان لوتر ولا علمت لم یکن معنی لایجاب الغسل وافاد ان عدم الوجدان بعد التیقظ لایعارض هذا الظن اذا کانت مستلقیة لاحتمال العود۔

اقول تو دیکھئے انھوں نے کیسے بنائے کار اس پر رکھی کہ احتلام میں ظاہر یہی ہے کہ منی نکلی ہو۔ انھوں نے بطور ظاہر اسے معلوم قرار دیا ــــ اور اگر وہ بات نہ ہوتی جو غنیہ میں ہے کہ "اس نے نہ دیکھا نہ اسے علم ہوا" تو غسل واجب کرنے کا کوئی معنی ہی نہ تھا اور یہ افادہ کیا کہ بیدار ہونے کے بعد تری نہ پانا اس گمان خروج کے معارض نہیں جب کہ وہ چت لیٹی ہوئی ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے عود کرگئی ہو۔

ثم[ف۲] اقول بل هو بعید اولا لانه ذهب عنه ان نفس کون منیها غیر بین الدفق رقیقا قابلا للامتزاج برطوبة الفرج الخارج کاف فی دفع هذه المعارضة کما بینا بتوفیق الله تعالٰی۔

اقول بلکہ یہ بعید ہے ــ اولاً اس لئے کہ ــــ انھیں خیال نہ رہا کہ ــ تری نہ پانے کے معارضہ کو دفع کرنے کے لئے یہی کافی ہے کہ عورت کی منی میں دفق نمایاں نہیں ہوتا، ساتھ ہی وہ رقیق اور اس قابل ہوتی ہے کہ فرج خارج کی رطوبت سے مختلط ہوجائے جیسا کہ بتوفیقہ تعالٰی ہم نے بیان کیا۔

و[ف۳] ثانیا اذا لم ینظر الی ذلک فلقائل ان یقول احتمال العود بعد الخروج احتمال من غیر دلیل فلا یعتبر واستلقاؤها لیس علة العود ولا ظنا بل ان کان فرفع مانع وعدم المانع لیس من الدلیل

ثانیاً اگر یہ نظر انداز ہو تو کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ احتمالِ عود، بعد خروج ایک بے دلیل احتمال ہے اس لئے لائق اعتبار نہیں، اور چت لیٹنا عود کی علت نہیں ــــ ظناً بھی نہیں ــــ بلکہ اگر ہے تو صرف اتنا کہ رفع مانع ہے اور عدم مانع ہرگز کوئی دلیل نہیں جیسا کہ

ف۱: تطفل خامس علیها۔

ف۲: تطفل علی الاختیار شرح المختار۔

ف۳: تطفل اٰخر علیه۔

في شيء كما تقرر في الاصول.

وثالثا[ف۱] النائم وهو ضيق المحل انما يتحقق في الاضطجاع لالتقاء الاسكتين وانسداد المسلك اما الانبطاح فكالاستلقاء في اتساع المحل فلم خص الحكم بالاستلقاء فان اعتل بانها ان كانت منبطحة وخرج المني يسقط على الفراش فلا يعود **قلت** ان اريد الخروج من الفرج الخارج ففي الاستلقاء ايضا اذا خرج منه تنزل الى اليتيها فلا يعود وان اريد الخروج من الفرج الداخل مع البقاء في الفرج الخارج فالاستلقاء كالانبطاح في جواز العود.

ورابعا[ف۲] سنذكر انفا في تجويز العود ما لا يبقى للفرق مساغا.

وخامسا[ف۳] بل يجوز ان تكون مضطجعة وقد وضعت بين

اصول میں طے شدہ ہے۔

ثالثاً مانع — مقام کا تنگ ہونا۔ صرف اضطجاع میں متحقق ہوگا کیوں کہ دونوں کنارے مل جائیں گے اور گزرگاہ بند ہو جائے گی لیکن منہ کے بل لیٹنا کشادگیٔ مقام میں چت لیٹنے ہی کی طرح ہے تو استلقاء (چت لیٹنے) سے حکم کی تخصیص کیوں؟ اگر یہ علت بتائی جائے کہ منہ کے بل ہونے کی صورت ہو اور منی نکلے تو بستر پر گر جائے گی، عود نہ کر سکے گی۔ **قلت** (میں کہوں گا) اگر فرج خارج سے نکلنا مراد ہے تو استلقا کی صورت میں بھی جب اس سے باہر آئے گی تو سرینوں کی طرف ڈھلک آئے گی، عود نہ کر سکے گی — اور اگر فرج خارج میں باقی رہنے کے ساتھ فرج داخل سے نکلنا مراد ہے تو امکانِ عود میں صرف استلقا، منہ کے بل لیٹنے ہی کی طرح ہے۔

رابعاً امکانِ عود کے بارے میں ہم ابھی وہ ذکر کریں گے جس کے بعد فرق کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے گی۔

خامساً بلکہ ہو سکتا ہے کہ اضطجاع کی حالت ہو اور رانوں کے درمیان موٹا سا تکیہ

ف۱: تطفل ثالث علیہ۔
ف۲: تطفل رابع علیہ۔
ف۳: تطفل خامس علیہ۔

فخذيها وسادة ضخمة فيبقى الفرج متسعا كالاستلقاء او افرج.

وسادسا[ف۱] ان استلقت وقد التفت الساق بالساق لا يكون للاستلقاء فضل على الاضطجاع في باب الاتساع فالقصر عليه منقوض طردا وعكسا وله صور اخرى لا تخفى.

الا ان يقال ذكر الاستلقاء ونبه به على صور اتساع الفرج فيشمل الانبطاح والاضطجاع المذكور والمراد بجهة اخرى جهة التقاء الشفرين ولو في الاستلقاء على الوجه المزبور.

ثم الصواب[ف۲] ما عبر به في الاختيار من ان تجد نفسها مستلقية اذا تيقظت ولا حاجة الى ان تعلم استلقاءها حين احتلمت كما وقع في الغنية.

ثم اخذ المحقق الحلبي يرد ما اختار في الاختيار فقال "الا من حيث ان ماءها اذا لم ينزل دفقا بل

دیکھ لیا ہو تو شرمگاہ حالت استلقا کی طرح یا اس سے زیادہ کشادہ رہ جائے گی۔

سادساً اگر حالتِ استلقاء میں ران' ران سے لپٹی ہوئی ہو تو کشادگی کے معاملے میں استلقا کو اضطجاع پر کوئی زیادتی حاصل نہ ہوگی تو اس پر اقتصار جمعاً اور منعاً کسی طرح درست نہیں رہ جاتا — اس کی اور بھی صورتیں ہیں جو مخفی نہ ہوں گی۔

مگر جواباً یہ کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے استلقا کو ذکر کرکے اس سے کشادگی کی صورتوں پر تنبیہ کر دی ہے لہذا منہ کے بل لیٹنے اور مذکورہ صورت پر کروٹ لینے کو بھی شامل ہے — اور کسی دوسری جہت سے ان کی مراد یہ ہے کہ دونوں کنارے باہم ملے ہوئے ہوں اگرچہ یہ ملنا مذکورہ صورتِ استلقا ہی میں ہو۔

پھر صحیح تعبیر وہ ہے جو "اختیار" میں آئی کہ بیدار ہونے کے وقت اپنے کو چت لیٹی ہوئی پائے۔ اور اس کی ضرورت نہیں کہ اسے وقتِ احتلام اپنے چت ہونے کا علم ہو — جیسا کہ غنیہ میں تعبیر کی۔

اس کے بعد محقق حلبی نے اس کی تردید شروع کی جسے "اختیار" میں اختیار کیا۔ کہتے ہیں: مگر یہ ہے کہ جب اس کا پانی بطور دفق نہیں اترتا بلکہ

ف۱: تطفل سادس علیہ۔

ف۲: تطفل سادس علی الغنیۃ۔

سیلانا یلزم اما عدم الخروج ان لم یکن الفرج فی صبب او عدم العود ان کان فی صبب فلیتامل اھ[1]۔

اقول کلا اللازمین منتف[ف1] اما الاول فلما حققنا ان منیہا لا یخلو عن دفق وان لم یکن کدفق الرجل فلا نسلم اللزوم عدم الخروج اذا لم یکن الفرج فی صبب الا تری انہن ربما یوطأن بوضع وسادۃ تحت اعجازہن فیکون الفرج مرتفعا ومع ذلک یرمین بمائہن بل وبماء الرجل ایضا واما الثانی[ف2] فلان للرحم قوۃ جاذبۃ شدیدۃ الجذب فربما یجوز ان یخرج المنی من الفرج الداخل ویکون فی الفرج الخارج وتہیج جاذبۃ الرحم فتجذبہ من الفرج الخارج وان کان الفرج فی صبب بل یجوز ان یجوز المنی الفرج الخارج ایضا ثم یعود بجذب الرحم۔

بہاؤ کے طور پر اترتا ہے۔ تو دو باتوں میں سے ایک لازم ہے۔ اگر فرج بہاؤ کی جانب میں نہ ہو تو عدم خروج لازم ہے اور اگر بہاؤ کی جانب میں ہو تو عدم عَود لازم ہے۔ تو اس پر تامل کی ضرورت ہے اھ۔

اقول دو باتوں میں سے ایک بھی لازم نہیں — اوّل اس لئے کہ ہم تحقیق کر چکے کہ عورت کی منی دفق سے خالی نہیں ہوتی اگرچہ وہ مرد کے دفق کی طرح نہ ہو تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ جب شرمگاہ بہاؤ کی جانب میں نہ ہو تو عدم خروج لازم ہے — کیا معلوم نہیں کہ عورتوں سے وطی یُوں بھی ہوتی ہے کہ ان کے سرینوں کے نیچے تکیہ رکھ دیتے ہیں جس سے شرمگاہ اونچی ہو جاتی ہے اس کے باوجود اس سے پانی باہر آتا ہے بلکہ اس کے ساتھ اس سے مرد کا پانی بھی باہر آتا ہے — دوم اس لئے کہ رحم میں جذب کی شدید قوت ہوتی ہے۔ تو بعض اوقات ہوسکتا ہے کہ منی فرجِ داخل سے نکل کر فرج خارج میں ہو اور رحم کی قوت جاذبہ اُبھر کر اسے فرج خارج سے جذب کرلے اگرچہ فرج بہاؤ کی جانب میں ہو۔ بلکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ منی فرج خارج سے بھی تجاوز کر جائے پھر کشش رحم سے عَود کر آئے۔

ف۱: تطفل سابع علیہا۔

ف۲: تطفل ثامن علیہا۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۵

الا ترى الى ما نصوا عليه ان لوجومعت فيما دون الفرج فسبق الماء الى فرجها اوجومعت البكر لاغسل عليها لفقد السبب وهو الانزال او مواراة الحشفة حتى لو حبلت كان عليها الغسل لانها لا تحبل الا اذا انزلت والمسألة فى الخانية والخلاصة والوجيز والكبرى وخزانة المفتين والفتح والبحر والغنية وغيرها[1] فقد جوزوا حتى فى البكر ان يقع الماء خارج فرجها

دیکھئے فقہا تصریح فرماتے ہیں کہ اگر عورت سے قریب فرج جماع کیا پھر منی اس کی شرمگاہ میں چلی گئی، یا کنواری سے جماع کیا اور اس کی بکارت زائل نہ ہوئی، تو ان صورتوں میں عورت پر غسل نہیں اس لئے کہ غسل کا سبب۔ انزالِ زن یا دخولِ حشفہ۔ نہ پایا گیا۔ یہاں تک کہ اگر اسے حمل ٹھہر جائے تو اس پر غسل ہوگا اس لئے کہ یہ اس کا ثبوت ہے کہ عورت کو بھی انزال ہوا تھا کیوں کہ اس کے انزال کے بغیر استقرارِ حمل نہیں ہو سکتا۔ یہ مسئلہ خانیہ، خلاصہ، وجیز، کبری، خزانۃ المفتین، فتح القدیر، البحر الرائق، غنیہ وغیرہا میں مذکور ہے۔ تو انہوں نے اس کا جواز مانا ہے۔ یہاں تک کہ کنواری میں بھی کہ

ف: مسئلہ عورت کی ران پر جماع کیا اور منی اس کی فرج میں چلی گئی یا کنواری کی فرج میں جماع کیا اور اس کی بکارت زائل نہ ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں عورت پر غسل نہ ہوگا کہ نہ اس کا انزال ثابت ہوا نہ اس کی فرج داخل میں حشفہ غائب ہوا ورنہ بکارت جاتی رہتی۔ ہاں ان جماعوں سے اگر عورت کو حمل رہ گیا تو اب اس پر اسی وقت جماع سے غسل واجب ہونے کا حکم دیں گے اور آج تک جتنی نمازیں قبل غسل پڑھی ہیں سب پھیرے کہ حمل رہ جانے سے ثابت ہوا کہ عورت کو خود بھی انزال ہو گیا تھا ورنہ حمل نہ رہتا۔

---

[1] فتاوی قاضی خان کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الاغتسال نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۱
خلاصۃ الفتاوی الفصل الثانی فی الغسل مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۳
الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۱
فتح القدیر کتاب الطہارۃ فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۵۵
البحر الرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۷

الخارج ثم ينجذب فيدخل في الرحم۔

قال في الغنية بعد ذكر هذه المسئلة الاخيرة" لا شك انه مبني على وجوب الغسل منها بمجرد انفصال منيها الى رحمها وهو خلاف الاصح الذى هو ظاهر الرواية قال في التاترخانية وفي ظاهر الرواية يشترط الخروج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج وفي النصاب وهو الاصح اه[1] ـــ وقد تواردہ عليه العلامة الشامي في المنحة فقال" اقول لا يخفى ان الحبل يتوقف على انفصال الماء عن مقره لا على خروجه فالظاهر ان وجوب الغسل مبني على الرواية السابقة عن محمد تأمل اه[2]

ثم رأى الحلبي صرح به في الغنية فحمد الله تعالى عليه وقد تبعه ايضا في الدر اذ نقل عنه ما في شرحه الصغيرات" فيه نظر لان خروج

منی اس کی فرج خارج سے باہر واقع ہو پھر جذب وکشش پاکر رحم میں چلی جائے۔

غنیہ میں یہ آخری مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ: اس میں شک نہیں کہ یہ حکم اس پر مبنی ہے کہ عورت پر صرف اس سے کہ اس کی منی جدا ہوکر رحم میں چلی جائے غسل واجب ہے، اور یہ اصح، ظاہر الروایہ کے خلاف ہے ــ تاتارخانیہ میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں، فرج داخل سے نکل کر فرج خارج کی طرف آنا شرط ہے ـــ اور نصاب میں ہے کہ: یہی اصح ہے اھ ـــ اس بات پر صاحب غنیہ سے علامہ شامی کا بھی توارد ہوا ہے، وہ منحۃ الخالق میں لکھتے ہیں: میں کہتا ہوں، مخفی نہیں کہ استقرار حمل صرف اس پر موقوف ہے کہ منی اپنی جگہ سے جدا ہوجائے، وہ منی کے باہر آنے پر موقوف نہیں ــ تو ظاہر یہ ہے کہ اس صورت میں وجوبِ غسل کا حکم اس روایت پر مبنی ہے جو امام محمد سے ماسبق میں نقل ہوئی ــ تامل کرو اھ۔

یہ لکھنے کے بعد علامہ شامی نے غنیہ میں دیکھا کہ محقق حلبی نے اس کی تصریح کی ہے ــ تو اس پر خدا کا شکر ادا کیا ــ حلبی کا اتباع درمختار میں بھی ہے ـــ کیونکہ اس میں ان کی شرح صغیر کا کلام نقل کیا ہے کہ یہ محلِ نظر ہے اس لئے کہ عورت

---

[1] غنیۃ المستملی مطلب فی الطہارۃ الکبریٰ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۵۴ و ۴۹

[2] منحۃ الخالق علی البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۷

منیہا من فرجہا الداخل شرط لوجوب الغسل علی المفتی بہ ولم یوجد[1] اصلًا فبزیادۃ قولہ علی المفتی بہ اشار الی ابتنائہ علی روایۃ محمد۔

اقول وہذا[ف] ماشیہ علی بعض الانظار فزعمت ان الروایۃ النادرۃ لاتشترط الخروج وقد ازالہا المحقق وبیناہ بما یکفی ویشفی فلاوجہ لہذا الحمل، اما مایذکر عن المنصوریۃ انہ اعتبر فی منیہا الخروج الی فرجہا الخارج عند الفقیہ ابی جعفر والی فرجہا الداخل عند الامامین الحلوانی والسرخسی علی ما نقل عنہا البرجندی[2] **فاقول** متوغل فی الاغراب مثل ذلک الکتاب الاتری ان الامام الحلوانی ہو القائل لتلک الروایۃ عن محمد لایؤخذ بہذہ الروایۃ فان النساء یقلن ان منی

کی منی کا فرج داخل سے باہر آنا وجوبِ غسل کیلئے مفتٰی بہ قول پر شرط ہے، اور یہ شرط نہ پائی گئی اھ، تو "مفتی بہ قول پر" کا اضافہ کرکے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ امام محمد کی روایت پر مبنی ہے۔

اقول یہ ان بعض نظروں کا اشتباہ ہے جس کے سبب انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ روایت نادرہ میں خروج کی شرط نہیں اور محقق علی الاطلاق نے اس شبہہ کا ازالہ فرمایا ہے اور ہم اسے کافی وشافی طور پر بیان کر آئے ہیں — تو اس روایت پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں — لیکن وہ جو منصوریہ کے حوالے سے بیان کیا جاتا ہے کہ فقیہ ابو جعفر کے نزدیک عورت کی منی میں فرج خارج کی طرف نکلنے کا اعتبار ہے اور امام حلوانی و امام سرخسی کے نزدیک صرف فرج داخل کی طرف نکلنے کا اعتبار ہے — جیسا کہ برجندی میں منصوریہ سے نقل کیا ہے — **فاقول** اس کتاب کی طرح ان دونوں اماموں کی طرف یہ انتساب بھی انتہائی غریب ہے۔ آپ نے دیکھا نہیں کہ امام حلوانی ہی نے تو امام محمد کی اس روایت نادرہ سے متعلق فرمایا کہ یہ روایت نہ لی جائے گی، اس لئے کہ عورتیں

ف: تطفل علی الغنیۃ والدر والمنحۃ۔

---

[1] الدر المختار — کتاب الطہارۃ — مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۲

[2] شرح مختصر الوقایۃ للبرجندی — " — نولکشور لکھنؤ ۱/۳۰

المرأة يخرج من الداخل كمني الرجل فهو جواب ظاهر الرواية كما في الحلية عن الذخيرة عنه رحمه الله تعالٰى فكيف ينسب اليه هذا۔

فان قلت فقبح الحبل ما معناه

قلت معناه ظاهر ان شاء الله تعالٰى فان بالحبل ثبت انزالها والغالب في الانزال الخروج والغالب كالمحقق في الفقه فلا ينافيه نفي التوقف على الخروج بمعنى لولاه لم يكن۔

فان قلت بل الحبل دليل عدم الخروج لاجل الانعقاد الا ترى انهن حين يحبلن يمسكن ماء الرجل فلا يرمين منه الا شيئا قليلا **قلت** الانزال يقتضي الخروج والانعقاد يكون بجزء من الماء لا بكله الا ترى انهن حين يحبلن يرمين بشيئ من ماء الرجل ايضا ولا يمسكن منه الا جزء قدره الله

بتاتی ہیں کہ عورت کی منی مرد کی منی کی طرح فرج داخل سے باہر آتی ہے اور یہی ظاہر الروایہ کا حکم ہے، جیسا کہ حلیہ میں ذخیرہ سے، اس میں امام حلوانی رحمہ اللہ تعالٰی سے نقل ہے تو ان کی جانب یہ انتساب کیسے ہوسکتا ہے؟

اگر دریافت کرو کہ پھر استقرار حمل سے متعلق جو جزئیہ ہے اس کا مطلب کیا ہے؟ — **میں کہوں گا** اس کا مطلب واضح ہے۔ ان شاء اللہ تعالٰی — اس لئے کہ حمل سے عورت کا انزال ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور انزال میں غالب یہی ہے کہ منی باہر آتی ہے — اور غالب فقہ میں متحقق کا حکم رکھتا ہے — تو یہ بات اس کے منافی نہیں کہ حمل خروج منی پر موقوف نہیں بایں معنی کہ اگر خروج نہ ہو تو حمل ہی نہ ہو۔

اگر یہ کہو کہ نہیں بلکہ حمل تو عدم خروج کی دلیل ہے اس لئے کہ استقرار ہو چکا ہے۔ معلوم ہے کہ عورتوں کو جب حمل ٹھہرتا ہے تو وہ مرد کا پانی بھی روک لیتی ہیں، اس میں سے بہت قلیل باہر گرتا ہے — **میں کہوں گا** انزال کا تقاضا یہ ہے کہ خروج منی ہو۔ اور استقرار تو آب منی کے ایک جز سے ہوتا ہے کل سے نہیں، معلوم ہے کہ جب انھیں حمل ہوتا ہے تو مرد کا کچھ پانی ان سے باہر آگرتا ہے — اور اس میں سے صرف وہی جز

ف: تطفل اٰخر علیہم۔

تعالٰی ان یکون منہ الترشح بل قد لایرمیتہ بہ الاحین یتزلن تبعا لمائہن وبالجملۃ دلالۃ الانزال علی خروج البعض لایعارضہا دلالۃ الحبل علی امساک البعض ھذا ماظہرلی۔

ثم رأیت العلامۃ ط رحمہ اللہ تعالٰی جنح الٰی بعض ما ذکرتہ فقال قلت والنظر لایتم الا اذا کانت البکارۃ تمنع خروج المنی والامر بخلاف ذلک لخروج الحیض من ذلک المحل فلما کان الغالب فی تلک الحالۃ النزول خصوصا وقد ظہر الحبل وھو اکبر دلیل علیہ اعتبروہ واقاموا اللازم مقام الملزوم ومن یعرف مواقع الفقہ لایستبعد ذلک اھ[۱]۔

فقد افاد واجاد علیہ رحمۃ الجواد۔

اقول غیران ف فی قولہ خصوصا

رکھا ہے جس سے نسل کا وجود خدا تعالٰی نے مقدر فرمایا ہے ــ بلکہ ایسا بھی ہے کہ مرد کا پانی بھی اسی وقت گرتا ہے جب ان کے انزال کے ساتھ ان کا پانی بھی گرتا ہے ــ مختصر یہ کہ انزال بعض حصہ منی کے باہر آنے کی دلیل ہے دونوں میں کوئی تعارض نہیں ــ یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا۔

پھر میں نے دیکھا کہ میری مذکورہ کچھ باتوں کی طرف علامہ طحطاوی رحمہ اللہ تعالٰی کا بھی رجحان ہے وہ فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں یہ نظر (جو درمختار میں منقول ہے ۱۲م) اسی صورت میں تام ہوسکتی ہے جب بکارت خروج سے مانع ہو اور معاملہ اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ خون حیض بھی اسی جگہ سے باہر آتا ہے۔ تو اس حالت میں چونکہ غالب منی کا اترنا ہے ــ خصوصًا جب کہ حمل ظاہر ہوچکا اور یہ اس کی بڑی دلیل ہے، اس لئے اس کا اعتبار کرلیا گیا اور لازم کو ملزوم کے قائم مقام قرار دیا گیا ــ اور جو فقہ کے مقامات سے آشنا ہے وہ اسے بعید نہ جانے گا اھ۔

ان الفاظ سے انھوں نے افادہ کیا اور خوب افادہ فرمایا، رب جواد کی ان پر رحمت ہو ــ

اقول مگر یہ ہے کہ ان کا لفظ "خصوصًا" نمایاں

ف: معروضۃ علی العلامۃ ط۔

۱؎ حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۹۵

حزازة ظاهرة لان الكلام ههنا في اغلبية الخروج عند الانزال ولا مزية فيه لصورة الحبل بل المزية لصورة عدمه لما قدمت من وجوب الامساك في الحبل للانعقاد۔

ثم المستفاد من كلامه ان مراده اغلبية الانزال في حالة الجماع وعليه يستقيم قوله خصوصا فان دلالة الحبل على الانزال اظهر وان هي ولكن لو كانت الاغلب انزالها بالجماع لوجب الحكم عليها بالغسل وان لم يظهر الحبل لان الغالب كالمتحقق بل الاغلب في النساء عدم الانزال بكل جماع الا احيانا كما صرح به اهل المعرفة بهذا الشان حتى قالوا لو انها كلما جومعت انزلت لهلكت سريعا هذا الكلام مع الغنية۔

اما الحلية فنقل فيها كلام المحقق ثم نازعه بقوله دعوى وجود المني منها شرعا فيمن احتلمت ثم استيقظت و تذكرت

طور پر کھٹک رہا ہے اس لئے کہ یہاں وقت انزال خروج منی کے اکثر ہونے سے متعلق گفتگو ہے اور اس میں صورت حمل کو کوئی خصوصیت نہیں، بلکہ خصوصیت عدم حمل کو ہے کیوں کہ ابھی بیان ہوا کہ حمل میں بوجہ استقرار (کچھ پانی) روک لینا ضروری ہے۔

پھر ان کے کلام سے مستفاد یہ ہے کہ ان کی مراد حالت جماع میں اکثریت انزال ہے اسی مراد پر ان کا لفظ "خصوصًا" ٹھیک بیٹھ سکتا ہے کیونکہ انزال پر حمل کی دلالت بہت واضح وروشن ہے لیکن جماع سے اگر اسے انزال ہو جانا اکثر و غالب ہوتا تو حمل ظاہر نہ ہوتے ہوئے بھی (مسئلہ مذکورہ میں) اس پر غسل کا حکم کرنا لازم ہوتا۔ اس لئے کہ غالب و اکثر، متحقق کا حکم رکھتا ہے ـــ بلکہ عورتوں میں اکثر و غالب یہی ہے کہ ہر جماع سے انھیں انزال نہ ہو مگر بعض اوقات میں ـــ جیسا کہ اس امر کی معرفت رکھنے والوں کی تصریح موجود ہے بلکہ انھوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اگر ہر جماع کے ساتھ اسے انزال ہو تو جلد ہی ہلاک ہو جائے۔ یہ کلام غنیہ پر ہوا۔

لیکن حلیہ تو اس میں محقق علی الاطلاق کا کلام نقل کرنے کے بعد ان الفاظ میں اس سے نزاع کیا ہے، وہ عورت جسے احتلام ہوا، پھر بیدار ہوئی اور خواب میں

ف : مع ضمة اخرى عليه۔

لذة انزال مناما ولم تجد بللا لسالا رؤية ممنوعة لان ما يتذكر وقوعه فى نفس الامر فى النوم انما يكون محقق الوجود شرعا اذا وجد فى اليقظة ما يشهد بذلك وليس الشاهد لتحقق وجود المنى منها مناما الا علمها بوجوده فى الفرج الخارج يقظة بلمس او بصر فاذا افتقد فقد ظهر عدم وجوده وان المرئى لها فى المنام كان خيالا و هذه الصورة فيما يظهر هى محل الخلاف فظاهر الرواية لا يجب الغسل وعن محمد نعم ولا شك فى ضعفها كيف لا وهى مخالفة لظاهر النص وكذا القياس الصحيح على امثال ذلك من البول والحيض ونحوهما فان الشارع لم يعتبر هذه الاشياء موجودة الا اذا برزت من الفرج الداخل الى الفرج الخارج كذا هذا اهـ[1]

انزال کی لذت اسے یاد ہے مگر اسے چھونے یا دیکھنے سے کوئی تری نہ ملی اس صورت سے متعلق یہ دعوی کہ شرعاً اس کی منی پائی گئی، قابل تسلیم نہیں۔ اس لئے کہ خواب میں واقعی طور پر جس بات کا واقع ہونا یاد آتا ہے شرعاً اس کا وجود اسی وقت ثابت ہوگا جب بیداری میں اس کا کوئی شاہد مل جائے ـــ اور خواب میں اس سے منی پائے جانے کے تحقق پر شاہد یہی ہے کہ بیداری میں چھونے یا دیکھنے سے اس کو فرج خارج میں وجود منی کا علم ہو جب یہ شاہد موجود نہیں تو ظاہر ہوگیا کہ منی پائی نہ گئی اور جو کچھ اس نے خواب میں دیکھا وہ محض ایک خیال تھا۔ اور ظاہر یہی ہے کہ یہی صورت محل اختلاف ہے۔ اسی سے متعلق ظاہر الروایہ میں ہے کہ غسل واجب نہیں اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ واجب ہے، اور اس روایت کے ضعیف ہونے میں کوئی شک نہیں، اور ضعیف کیوں نہ ہو جب کہ وہ ظاہر نص کے مخالف ہے۔ اسی طرح اس کے مثل پیشاب حیض وغیرہ پر قیاس صحیح کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ شارع نے ان چیزوں کا وجود اسی وقت مانا ہے جب یہ فرج داخل سے نکل کر فرج خارج میں ظاہر ہوں۔ تو یہی حکم منی کا بھی ہوگا اھ۔

اقول والجواب[ف] ما اذ نالك

اقول اس کا جواب وہی ہے جو ہم

ف: تطفل على الحلية.

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

مراد ان تذکر الاحتلام دلیل اعتبرہ الشرع لاسیما مع تذکر لذۃ الانزال ومن ثم نشأ الفرق بین الاحکام فی التذکر وعدمہ فلو لم یکن دلیلا علی نزول المنی[1] کان احتمال المنی احتمالا علی احتمال فی من تذکر ورأی بللا یعلم انہ لیس منیا بل ولا یعلم ایضا انہا بلۃ ناشئۃ عن شہوۃ انما یسوغہ لتردد ہا بین مذی وودی ومعلوم ان الاحتمال علی الاحتمال لا یعبؤ بہ فکان کمن رأہا ولم یتذکر مع اجماعہم علی الفرق بینہما فما ہو الا ان التذکر دلیل خروج المنی فترقی بہ عن الاحتمال علی الاحتمال الی الاحتمال فوجب احتیاطا لان الاحتمال معتبر فی محل الاحتیاط۔

قولکم انما یکون محقق الوجود شرعا الخ اقول ما قام علیہ

نے بار بار بتایا کہ احتلام یاد ہونا ایک ایسی دلیل ہے جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے خصوصا جب کہ لذتِ انزال بھی یاد ہو ۔۔ یہیں سے تو یاد ہونے اور نہ ہونے میں احکام کا فرق رُونما ہوا۔ اگر یہ نزولِ منی کی دلیل نہ ہوتا تو منی کا احتمال احتمال دراحتمال ہوتا اس شخص کے بارے میں جسے احتلام یاد ہے اور بیداری میں اس نے ایسی تری دیکھی جسے وہ جانتا ہے کہ منی نہیں بلکہ وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ یہ کوئی ایسی تری ہے جو شہوت سے نکلی ہے۔ اس کا صرف امکان مانتا ہے اس لئے کہ اس میں مذی اور وَدی کے درمیان تردد ہے۔ اور معلوم ہے کہ احتمال دراحتمال کا کوئی اعتبار نہیں تو یہ شخص اسی کی طرح ہوا جس نے تری دیکھی اور اسے احتلام یاد نہیں، حالانکہ دونوں کے درمیان تفریق پر ہمارے ائمہ کا اجماع ہے اس کا سبب اس کے سوا کچھ نہیں کہ احتلام یاد ہونا خروجِ منی کی دلیل ہے اسی وجہ سے وہ احتمال دراحتمال سے ترقی کرکے احتمال کے درجہ تک آگیا ۔۔ تو احتیاط واجب ہوئی اس لئے کہ مقام احتیاط میں احتمال معتبر ہے۔

صاحبِ حلیہ: شرعا اس کا وجود اسی وقت ثابت ہوگا الخ اقول جس امر پر دلیل

ف: تطفل اُخر علیہا۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

دلیل شرعی فقد تحقق وجودہ شرعا ولا یحتاج الٰی شاھد من لمس او بصر الا تری ان المولج المکسل قام فیہ الدلیل الشرعی علی انزالہ فاعتبر موجودا شرعا مع عدم مشاھدۃ لمس ولا بصر نعم یحتاج الحکم بالدلیل الٰی عدم المعارض وعدم وجدان الرجل المحتلم معارض لدلالۃ التذکر بخلاف المرأۃ کما بینا نعم دلالۃ الایلاج بقطعۃ اعظم واقوی من دلالۃ الاحتلام فلم یقم لھا ھذا المعارض لاحتمالات بعیدۃ لم تکن تحمل لولا غایۃ ما فی ھذا الدلیل من عظم القوۃ بخلاف تذکر الحلم۔

شرعی قائم ہوگئی، شرعاً اس کا وجود ثابت ہوگیا اور چھُونے، دیکھنے جیسے شاہد کی حاجت نہ رہی۔ کیا معلوم نہیں کہ ادخال حشفہ والے شخص کے بارے میں انزال پر دلیلِ شرعی قائم ہوگئی تو انزال کو شرعاً موجود مان لیا گیا باوجودیکہ دیکھنے چھُونے کی کوئی شہادت نہیں ــــ ہاں دلیل پر حکم کرنے میں اس کی ضرورت ہے کہ اس کا کوئی معارض نہ ہو ــــ اور جس مرد نے خواب دیکھا اور احتلام اسے یاد ہے مگر اس نے کوئی تری نہ پائی تو اس کے یاد ہونے کا اعتبار نہ ہوا ــــ اس لئے کہ تری نہ پانا، دلیلِ تذکر (یاد ہونا) کے معارض ہے ــــ اور عورت کی یہ حالت نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ــــ ہاں بیداری میں ادخال کی دلالت، خواب یاد ہونے کی دلالت سے زیادہ عظیم اور قوی ہے اس لئے یہ معارض (تری نہ پانا) اس کے سامنے نہ ٹھہر سکا ایسے بعید احتمالات کی وجہ سے جو اس کا مقابلہ نہیں کرسکتے تھے اگر اس دلیل میں انتہائی قوت نہ ہوتی اور خواب یاد ہونے کی دلیل ایسی قوی نہیں۔

قولکم مخالفۃ لظاہر النص[1] اقول[ف] لو اوجبت من دون

صاحب حلیہ: یہ روایت ظاہر نص کے مخالف ہے۔ اقول اگر اس میں

ف: تطفل ثالث علیہا۔

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

دليل على الخروج لخالفت واذ قد
ثبت الامر على الدليل وقد اعترفتم
انه لا شك في الاتفاق على وجوب
الغسل بوجود المني في احلامها
وقد ان المراد بالرؤية
العلم بوجوده لا رؤية البصر[1]
ففيم الخلاف۔

قولكم والقياس الصحيح[2]
اقول ما ذا المناط في المقيس[ف۱]
عليها تعلق العلم بنفسها اصالة
ام اعم الثاني حاصل
ههنا كما علمت والاول غير مسلم
في المقيس عليها ففي الاشباه
ذكر عن محمد[ف۲] رحمه
الله تعالى انه اذا دخل
بيت الخلاء وجلس
للاستراحة وشك هل

خروج منی کی دلیل کے بغیر وجوب غسل کا حکم ہوتا
تو وہ نص کے مخالف ہوتی اور جب اس نے بنائے حکم
دلیل پر رکھی ہے (تو مخالفت کس بات میں رہی)
اور آپ کو بھی اعتراف ہے کہ عورت کے احتلام
میں منی پائے جانے سے وجوب غسل پر اتفاق ہے
میں کوئی شک نہیں اور اس میں بھی کوئی شک نہیں
کہ رؤیت سے مراد وجود منی کا علم ہے آنکھ سے دیکھنا
مراد نہیں ۱۲م — اب مخالفت کہاں ہوئی؟

صاحب حلیہ: قیاس صحیح کے بھی
خلاف ہے۔ **اقول** مقیس علیہ (پیشاب،
حیض وغیرہ ۱۲م) میں مدار کیا ہے؟ خود ان
چیزوں سے براہ راست علم ویقین کا تعلق،
یا اس سے اعم (وہ علم جو دلیل کے ذریعہ علم کو
بھی شامل ہو ۱۲م) ثانی تو یہاں حاصل ہے
جیسا کہ واضح ہوا۔ اور اول خود مقیس علیہ
میں تسلیم نہیں — کیونکہ اشباہ میں امام محمد
رحمہ اللہ تعالٰی سے یہ مسئلہ نقل کیا ہے، یہ
یاد ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہوا اور قضائے حاجت

ف۱: تطفل رابع علیہا۔

ف۲: مسئلہ: یہ یاد ہے کہ بیت الخلاء میں گیا اور قضائے حاجت کے لئے بیٹھا تھا مگر یہ یاد نہیں کہ پیشاب وغیرہ کچھ ہوا یا نہیں تو یہی ٹھہرائیں گے کہ ہوا تھا وضو لازم ہے۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " "

11 خرج منه اولا كان محدثا وان[ف۱] جلس للوضوء ومعه ماء ثم شك هل توضأ ام لا كان متوضيا عملا بالغالب فيهما اھ[1]۔

کے لئے بیٹھا تھا اور اس میں شک ہے کہ کچھ خارج ہوا تھا یا نہیں تو وہ بے وضو قرار پائے گا — اور اگر یہ یاد ہے کہ وضو کے لئے پانی لے کر بیٹھا تھا مگر اس میں شک ہے کہ وضو کیا تھا یا نہیں تو یہ مانیں گے کہ وضو کر لیا تھا — دونوں مسئلوں میں غالب پر عمل کی رُو سے یہ حکم ہے اھ۔

وقد جزم بالفرع في الفتح فقال شك في الوضوء او الحدث وتيقن سبق احدهما بنى على السابق الا ان تأيد اللاحق فعن محمد علم المتوضي دخوله الخلاء للحاجة وشك في قضائها قبل خروجه عليه الوضوء ثم ذكر مسألة الوضوء ثم قال وهذا يؤيد ما ذكرناه من الوجه في وجوب وضوء المفضاة[2] اھ۔

اس جزئیہ پر فتح القدیر میں جزم کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں، وضو یا حدث میں شک ہوا اور اس سے پہلے دونوں میں سے ایک کا یقین ہے تو سابق پر بناء رکھے مگر یہ کہ لاحق کو کسی چیز سے تقویت حاصل ہو — کیونکہ امام محمد سے منقول ہے کہ باوضو شخص کو حاجت کے لئے خلا میں جانے کا یقین ہے۔ اور اس میں شک ہے کہ نکلنے سے پہلے قضائے حاجت کیا یا نہیں تو اسے وضو کرنا ہے — اس کے بعد مسألہ وضو ذکر کیا پھر فرمایا: اس سے اُس وجہ کی تائید ہوتی ہے جو مفضاۃ پر وضو واجب ہونے کے بارے میں ہم نے ذکر کی اھ۔

ف۲ اى اذا خرج لها ريح

مفضاۃ وہ عورت جس کے دونوں راستے

ف۱: مسئلہ وضو کے لئے پانی لے کر بیٹھنا یاد ہے مگر وضو کرنا یاد نہیں تو یہی قرار دیں گے کہ وضو کر لیا۔

ف۲: مسئلہ جس عورت کے دونوں مسلک پردہ پھٹ کر ایک ہوگئے اُسے جو ریح آئے احتیاطاً وضو کرے اگرچہ احتمال ہے کہ یہ ریح فرج سے آتی ہو۔

۱؎ الاشباہ والنظائر الفن الاول القاعدۃ الثانیہ ادارۃ القرآن کراچی ۱/ ۸۴

۲؎ فتح القدیر کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۴۴

11/11

لا تعلم هل هي من القبل او الدبر تجعل من الدبر لانه الغالب فيجب عليها الوضوء في رواية هشام عن محمد وبه اخذ الامام ابو حفص الكبير ومال المحقق الى ترجيحه بما علمت خلافا لما في الهداية وغيرها انها انما يستحب لها الوضوء لعدم التيقن بكونها من الدبر فهذا بول مثلا اعتبر موجودا شرعا مع عدم احاطة العلم به عيانا وفي الدر المختار النفاس دم فلو لم تره[1] (بان خرج الولد جافا بلا دم ش[2]) هل تكون نفساء المعتمد نعم[3] اهـ.

پردہ پھٹ کر ایک ہوگئے۔ اس سے متعلق مسئلہ یہ ہے کہ جب اس سے ریح نکلی اور اسے علم نہیں کہ آگے کے مقام سے ہے یا پیچھے سے، تو پیچھے کے مقام سے قرار دی جائے گی' اس لئے کہ یہی غالب ہے، تو اس پر وضو واجب ہوگا۔ یہ امام محمد سے ہشام کی روایت میں ہے اور اسی کو امام ابو حفص کبیر نے اختیار کیا ہے۔ وجہ مذکور سے اسی کی ترجیح کی جانب حضرت محقق کا میلان ہے اس کے برخلاف جو ہدایہ وغیرہا میں ہے کہ اس پر وضو صرف مستحب ہے کیونکہ اس کے پیچھے کے مقام سے ہونے کا یقین نہیں۔ تو مذکورہ بالا جزئیہ میں یہ مثلاً پیشاب و پاخانہ ہے جسے شرعاً موجود مان لیا گیا باوجودیکہ بعینہٖ اس سے متعلق احاطہ علم نہیں ــــ اب دم سے متعلق دیکھئے۔ درمختار میں ہے: نفاس ایک خون ہے تو اگر اسے دیکھے (شامی میں ہے مثلاً یوں کہ بچہ خشک نکل آیا جس پر خون کا کوئی نشان نہیں) تو کیا وہ نفاس والی ہوگی یا نہیں؟ معتمد یہ ہے کہ ہوگی اھ۔

ف: مسئلہ بچہ بالکل صاف پیدا ہوا جس کے ساتھ خون کا اصلاً نشان نہیں، نہ بعد کو خون آیا، پھر بھی زچہ پر احتیاطاً غسل واجب ہے۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ باب الحیض مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۲
[2] ردالمحتار " " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۹۹
[3] الدرالمختار " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۲

وفی المراقی من الوضوء قال ابوحنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ علیہا الغسل احتیاطا لعدم خلوہ عن قلیل دم ظاھر اھ وصححہ فی الفتاوی وبہ افتی الصدر الشھید رحمہ اللہ تعالٰی اھ[1] وفی حاشیتہا للعلامۃ ط من النفاس اکثر المشایخ علی قول الامام رضی اللہ تعالٰی عنہ اھ[2] فہذا فی النفاس۔

مراقی الفلاح میں باب وضو کے تحت ہے: امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا احتیاطاً اس پر غسل ہے اس لئے کہ ظاہراً نفاس کم قلیل سے خالی نہیں ہوتا، اسی کو فتاوٰی میں صحیح قرار دیا، اور اسی پر صدر شہید رحمہ اللہ تعالٰی نے فتوٰی دیا۔ اور علامہ طحطاوی کے حاشیہ مراقی الفلاح میں نفاس کے بیان میں ہے: اکثر مشایخ حضرت امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کے قول پر ہیں اھ۔ یہ نفاس سے متعلق ہوگیا۔

ثم اقول فی قولہ رحمہ اللہ تعالٰی مشیرا الی البول والحیض ونحوھما انہا لا تعتبر الا اذا برزت من الفرج الداخل الی الفرج الخارج تسامح ظاھر بالنظر الی البول فانہ لایخرج من الفرج الداخل بل من ثقبۃ فی الفرج الخارج فوق مدخل الذکر فکان الاولی اسقاط قولہ من الفرج الداخل۔

ثم اقول حلبی رحمہ اللہ تعالٰی نے پیشاب، حیض اور ان جیسی چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ان کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جب یہ فرج داخل سے فرج خارج کی طرف نکلیں۔ اس عبارت میں پیشاب کی بہ نسبت کھلا ہوا تسامح ہے اس لئے کہ پیشاب فرج داخل سے نہیں نکلتا بلکہ اس سوراخ سے نکلتا ہے جو فرج خارج میں مدخل ذکر سے اوپر ہوتا ہے تو بہتر یہ تھا کہ لفظ "فرج داخل" عبارت میں نہ لاتے۔

ثم اورد فی الحلیۃ کلام

اس کے بعد حلیہ میں اختیار کی عبارت

ف: تطفل خامس علی الحلیۃ۔

---

[1] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی کتاب الطہارۃ فصل ینقض الوضوء دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۸۷

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح 〃 باب الحیض والنفاس الخ 〃 〃 〃 ص ۱۴۰

الاختيار كما قدمنا عنها قال "و يطرقه ان الاحتياط العمل باقوى الدليلين وهو هنا مفقود اھ[1]"

ذکر کی ہے جیسا کہ اس کے حوالے ہم پیش کر چکے۔ پھر لکھا ہے کہ اس پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ احتیاط دلیل اقوی پر عمل میں ہے اور وہ یہاں مفقود ہے اھ

اقول بل موجود کما علمت.

اقول بلکہ موجود ہے جیسا واضح ہو چکا۔

قال "وکون الظاهر فی الاحتلام الخروج ممنوع بل قد و قد اھ[2]"

آگے فرمایا: یہ کہ احتلام میں ظاہر خروج منی ہے' قابلِ تسلیم نہیں۔ بل قد و قد (یعنی بلا خروج منی بھی احتلام ہوتا ہے ۱۲م)۔

اقول ان[ف] اراد التساوی فغیر صحیح والا لبطل دلالة التذکر علی ان هذا المتردد بین المذی والودی منی، وان اراد ان الخروج قد یتخلف فنعم ولا یقدح فی الظهور.

اقول اگر یہ مراد ہے کہ خروج اور عدمِ خروج دونوں احوال برابری پر ہیں تو یہ صحیح نہیں ورنہ احتلام یاد ہونے کی دلالت اس امر پر باطل ہوگی کہ یہ شکل جس میں مذی و ودی کے درمیان تردد ہے، وہ منی ہی ہے ۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ احتلام ہو اور خروجِ منی نہ ہو تو بات صحیح ہے مگر اس سے اس میں کوئی خلل نہیں آتا کہ ظاہر خروج ہے۔

قال ثم لم یظهر من الشارع اعتبار هذا الاحتمال بل قید الشارع وجوب الغسل علیها بعلمها وجوده ولم یطلق لها فی الجواب کما اطلقت (ای ام سلیم

آگے فرماتے ہیں، پھر شارع کی جانب سے اس احتمال کا اعتبار ظاہر نہ ہوا بلکہ شارع نے عورت پر وجوبِ غسل اس سے مقید فرمایا کہ اسے وجودِ منی کا علم ہو جائے اور اس کے لئے جواب مطلق نہ رکھا جیسے کہ (حضرت ام سلیم رضی اللہ

ف: تطفل سادس علیہا۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " " "

رضی الله تعالیٰ عنہا) فی السؤال فانعم النظر تجده تحقیقا لاغبار علیه ان شاء الله تعالیٰ اھ[1]

تعالیٰ عنہا کا) سوال مطلق تھا۔ تو غور سے نظر ڈالو یہ ایسی تحقیق ثابت ہوگی جس پر کوئی غبار نہیں ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اھ۔

اقول اما الاحتمال الذی ابداه فی الاختیار وھو العود حین الاستلقاء فقد عرفت الکلام علیه وان لاحاجة الیه وان العلم بالوجود متحقق احتیاطا کما اسلفنا والحمد لله۔

اقول وہ احتمال جو اختیار میں ظاہر کیا کہ ہوسکتا ہے حالتِ استلقا میں منی نکل کر عود کرگئی ہو تو اس پر مکمل کلام گزر چکا اور وہاں واضح ہوا کہ اس کی کوئی حاجت نہیں وجودِ منی کا علم یوں ہی احتیاطاً ثابت ومتحقق ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا، والحمد للہ۔

فهذا منتهی الکلام فی مسألة المرأة ولا اقول ان الذی وجهتها به یوجب التعویل علی الروایة النادرة انما اقول ان الرد علی کلام المحقق غیر یسیر۔

مسئلہ زن سے متعلق یہ منتہائے کلام ہے اور میں یہ نہیں کہتا کہ میں نے جو توجیہ پیش کی ہے اس کے باعث روایت نادرہ پر اعتماد واجب ہے میں صرف یہ کہتا ہوں کہ حضرت محقق کے کلام کی تردید آسان نہیں۔

اما التعویل فعلی ماحکم به ائمتنا فی ظاهر الروایة ونص علی انه الاصح وانه الصحیح وبه یؤخذ وعلیه فتوی ائمة الدرایة فسقط معه للبحث مجال وانما علینا اتباع مارجحوه وما صححوه کما لو افتونا فی حیاتهم اعاد الله علینا من برکاتهم ومع

اعتماد تو اسی پر ہے جس پر ہمارے ائمہ نے ظاہر الروایہ میں حکم فرمایا اور ائمہ روایت نے جس کے بارے میں تصریح فرمائی کہ وہ اصح ہے — صحیح ہے — به یؤخذ (اسی کو اختیار کیا جائے گا) اور اسی پر ائمہ درایت کا فتویٰ ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے بحث کی جگہ ہی نہیں۔ ہمارے ذمہ تو اسی کا اتباع لازم ہے جسے ان حضرات نے راجح وصحیح قرار دیا ہے اگر وہ اپنی حیات میں ہمیں فتویٰ دیتے تو ہمارے

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

ذلك ان تنزہ احب فھو خیر له عند ربه و اللّٰه سبحٰنه وتعالٰی اعلم۔

ذمہ نہیں ہوتا، ہم پر اللہ تعالٰی ان کی برکتیں پھر الٹ لائے۔ اس کے باوجود اگر کوئی نزاہت اختیار کرے تو یہ اس کے لئے اس کے رب کے یہاں بہتر ہے، واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم (ت)

صورتِ استثناء پر کلام

اس کے بیان کو تین تنبیہیں اور اضافہ کریں:

تنبیہ ثالث عشر ۱۳: احتلام یاد ہونے کی حالت میں طرفین رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک احتمال منی پر وجوبِ غسل کا حکم ظاہر الروایۃ میں مطلق ہے اور تمام متون اسی پر ہیں مگر نوادرِ ہشام میں محرر مذہب سیدنا امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ سے وہ قید مروی ہوئی کہ اگر سونے سے پہلے شہوت تھی جاگ کر تری دیکھی جس کے منی یا مذی ہونے میں شک ہے تو غسل واجب نہ ہوگا، تبیین الحقائق میں ہے:

ذکر ھشام فی نوادرہ عن محمد اذا استیقظ فوجد بللا فی احلیله ولم یتذکر الحلم فان کان ذکرہ قبل النوم منتشرا فلا غسل علیه و ان کان غیر منتشر فعلیه الغسل[1]۔

امام ہشام نے اپنی نوادر میں امام محمد سے یہ روایت ذکر کی ہے کہ جب بیدار ہو کر احلیل (ذکر کی نالی) میں تری پائے اور خواب یاد نہ ہو تو اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو اس پر غسل نہیں، اور اگر منتشر نہ تھا تو اس پر غسل ہے۔ (ت)

فتح القدیر میں ہے:

روی عن محمد فی مستیقظ وجد ماء لم یتذکر احتلاما ان کان ذکرہ منتشرا قبل النوم لا یجب و الا یجب[2]۔

امام محمد سے روایت ہے بیدار ہونے والا تری پائے اور اسے احتلام یاد نہیں تو اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا غسل واجب نہیں ورنہ واجب ہے۔ (ت)

اور اس کی وجہ یہ افادہ فرماتے ہیں کہ شہوت خروجِ مذی کی باعث ہے تو پیش از خواب قیام

---

[1] تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ موجبات الغسل دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/۶۴

[2] فتح القدیر ” فصل فی الغسل مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۵۳

شہوت پایا جائے گا کہ یہ مشکوک تری مذی ہے اور مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا بخلاف اس کے کہ سونے سے پہلے شہوت نہ ہو تو اب سبب مذی بیداری میں تو تھا اور نیند مظنۂ احتلام ہے لہذا اسے منی ٹھہرائیں گے اور رقت وغیرہ سے مذی کا اشتباہ معتبر نہ رکھیں گے کہ منی بھی گرمی پہنچ کر رقیق ہو جاتی ہے۔ خیائیہ میں ہے :

ان کان منتشرا عند النوم فعلیہ الوضوء لاغیر لانہ وجد سبب خروج المذی فیعتقد کونہ مذیا ویحال بہ الیہ الا اذا کان اکبر رأیہ انہ منی رق فحینئذ یلزمہ الغسل اھ[1]

اگر سونے کے وقت ذکر منتشر تھا تو اس پر صرف وضو ہے۔ اس لئے کہ خروجِ مذی کا سبب موجود ہے تو اسے مذی ہی مانا جائے گا اور اسے اسی کے حوالے کیا جائے گا۔ لیکن جب اسے غالب گمان ہو کہ یہ منی ہے جو رقیق ہو گئی ہے تو ایسی صورت میں اس پر غسل لازم ہے اھ۔

واطال فی الحلیۃ فی بیانہ بما حاصلہ ان النوم مظنۃ للمنی والانتشار للمذی وقد سبق والسبق سبب الترجیح مع ان الاصل براءۃ الذمۃ وعدم التغیر فی المنی ثم قال ولا یدفعہ ماعن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا قالت سئل رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل ولا یذکر احتلاما قال یغتسل وعن الرجل یری انہ قد احتلم ولم یجد بللا قال لاغسل علیہ فان الظاھرات المراد

اور حلیہ کے اندر اس کے بیان میں طول کلام ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ نیند منی کا مظنّہ ہے اور انتشار آلہ مذی کا مظنّہ ہے اور انتشار سابق ہے اور سبقت سبب ترجیح ہے باوجودیکہ اصل یہ ہے اس کے ذمہ غسل نہیں اور منی میں تغیر نہیں۔ پھر فرمایا : اس کی تردید اس سے نہیں ہو سکتی جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے اس مرد کے بارے میں پوچھا گیا جو تری پائے اور احتلام یاد نہ ہو، فرمایا غسل کرے اور اس مرد کے بارے میں پوچھا گیا جو یہ خیال رکھتا ہے کہ اس نے خواب دیکھا ہے اور تری نہ پائے فرمایا اس پر غسل نہیں۔ اس لئے کہ ظاہر یہ ہے

---

[1] الفتاوی الخیائیہ نوع فی اسباب الجنابۃ واحکامہا مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۸ و ۱۹

بالبلل المذکور المنی بالاجماع علی ان فی سندہ عبد اللہ العمری ضعیف[1] اھ مختصرا۔

کہ مذکورہ تری سے مراد منی ہے بالاجماع ۔ علاوہ ازیں اس کی سند میں عبداللہ عمری راوی ضعیف ہے۔ اھ مختصراً

اقول الحدیث(ف۱) قد احتج بہ اصحابنا لامام المذھب ومحررہ فی ایجابھما الغسل بالمذی اذا لم یتذکر حلما کما تقدم وقدمنا عن البدائع انہ نص فی الباب[2] وان ابا یوسف یحملہ علی المنی وان للامامین اطلاق الحدیث۔

اقول اس حدیث سے ہمارے اصحاب نے امام مذہب اور محرر مذہب علیہما الرحمہ کی تائید میں اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ یہ دونوں حضرات احتلام یاد نہ ہونے کی صورت میں مذی سے غسل واجب قرار دیتے ہیں ۔ جیسا کہ گزرا ۔ اور ہم نے بدائع کے حوالے سے نقل کیا کہ یہ حدیث اس باب میں نص ہے، اور امام ابو یوسف اسے منی پر محمول کرتے ہیں اور طرفین کی تائید اطلاق حدیث سے ہوتی ہے۔

ثم العمری(ف۲) انما ضعفہ یحیی القطان من قبل حفظہ وقال النسائی وغیرہ لیس بالقوی۔

پھر عبداللہ عمری کو یحیی قطان نے کمی حفظ کی وجہ سے ضعیف کہا ہے اور امام نسائی وغیرہ نے لیس بالقوی (قوی نہیں) کہا ہے۔

اقول وبون بین بینہ وبین لیس بقوی، وقال ابن معین لیس بہ باس یکتب حدیثہ[3] قیل لہ کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقۃ[3]

اقول لیس بالقوی (قوی نہیں) اور لیس بقوی (ذرا بھی قوی نہیں) میں نمایاں فرق ہے۔ اور ابن معین نے کہا: ان میں کوئی حرج نہیں ان کی حدیث لکھی جائے گی ۔ پوچھا گیا: نافع سے روایت میں ان کا کیا حال ہے۔ فرمایا:

ف۱: تطفل علی الحلیۃ   ف۲: تنشیۃ عبد اللہ العمری المکبر۔

۱؎ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

۲؎ بدائع الصنائع کتاب الطہارۃ فصل فی احکام الغسل دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۲۷۸

۳؎ میزان الاعتدال ترجمہ عبداللہ بن عمر العمری ۴۴۷۲ دارالمعرفۃ بیروت ۲/ ۴۶۵

وقال احمد صالح لاباس به وقال ابن عدی فی نفسه صدوق وقال ایضا لاباس به وقال یعقوب بن شیبة صدوق ثقة فی حدیثه اضطراب وقال الذهبی صدوق فی حفظه شیئ،وهذا مسلم قد اخرج له فی صحیحه۔

صالح ثقہ ہیں۔ امام احمد نے فرمایا، صالح ہیں ان میں کوئی حرج نہیں ــــ ابن عدی نے کہا، راستباز ہیں، اور یہ بھی کہا، ان میں کوئی حرج نہیں ــــ اور یعقوب بن شیبہ نے کہا، صدوق، ثقہ ہیں ان کی حدیث میں کچھ اضطراب ہے۔ ذہبی نے کہا، صدوق ہیں ان کے حفظ میں کچھ خامی ہے۔ اور یہ امام مسلم ہیں جنھوں نے اپنی صحیح میں ان کی حدیث روایت کی ہے۔

وبالجملة لیس ممن یسقط حدیثه ولاعبرة بما تعود به ابن حبان من عبارة واحدة یذکرها فی کل من یرید بل لایبعد حدیثه عن درجة الحسن ان شاء الله تعالٰی لاجرم ان سکت ابوداؤد علیه۔

مختصر یہ کہ وہ ان میں سے نہیں جن کی حدیث ساقط ہوتی ہے اور اس کا اعتبار نہیں جس کے ابن حبان عادی ہیں ایک ہی عبارت ہے جس کے لئے چاہتے ہیں استعمال کر دیتے ہیں، بلکہ ان کی حدیث ان شاء اللہ تعالٰی درجۂ حسن سے دور نہیں، یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد نے ان پر سکوت اختیار کیا۔

اما الجواب عنه فاقول ظاهر ان السؤال عن بلل ینشؤ بسبب النوم ولذا قال ولم یذکر احتلاما ای یجد المسبب ولا یذکر السبب قال یغتسل ثم سأل یذکر السبب ولا یجد المسبب قال لاغسل علیه وحینئذ بمعزل عنه ما نحن فیه۔

لیکن اس کا جواب **فاقول** ظاہر ہے کہ سوال اس تری سے متعلق ہے جو نیند کے سبب پیدا ہوتی ہے اسی لئے سائل نے کہا " اسے احتلام یاد نہیں " ــــ یعنی مسبَّب موجود ہے اور سبب یاد نہیں، فرمایا، غسل کرے۔ پھر سوال ہے کہ سبب یاد ہے مسبب کا وجود نہیں، فرمایا، اس پر غسل نہیں۔ ایسی صورت میں یہ حدیث ہمارے بحث سے الگ ہے۔

ثم انه رحمه الله تعالٰی

آگے صاحب حلیہ رحمہ اللہ تعالٰی نے چند

ف: تطفل آخر علیہا۔

۱؎ ۳۷۲۶ میزان الاعتدال ترجمہ عبداللہ بن عمر العمری ۴۴۷۲ دار المعرفۃ بیروت ۲/۴۶۵

اعترض ،

اوّلاً علی عبارۃ المسألۃ حیث ارسل فیہا البلل قال "ولا شك ان المنی غیر مراد لاجرم ان ذکر المصنف انہ لوتیقن منی فعلیہ الغسل[1] اھ۔"

وقد قدمنا الجواب عنہ ان المراد بلل لایدری امنی ھو ام مذی قال فی الخانیۃ فی تصویر المسألۃ "استیقظ فوجد علی طرف احلیلہ بلۃ لایدری انہا منی او مذی[2] الخ" ولفظ الغیاثیۃ ذکر ھشام عن محمد فی نوادرہ انہ اذا وجد البلل فی طرف احلیلہ شبہ المذی ولم یذکر حلما[3] الخ۔

اقول ونص الھندیۃ عن المحیط والحلیۃ عن الذخیرۃ کلیہما عن القاضی الامام ابی علی النسفی عن ھشام عن محمد اذا استیقظ فوجد البلل فی احلیلہ[4] الخ۔

اعتراض کرتے ہیں:

اعتراض اول عبارتِ مسئلہ سے متعلق ہے کہ اس میں تری مطلق ذکر ہے فرماتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ منی مراد نہیں۔ اسی لئے مصنف نے ذکر کیا کہ اگر اسے منی ہونے کا یقین ہے تو اس پر غسل ہے اھ۔

اور اس کا جواب ہم پیش کر آئے ہیں کہ مراد ایسی تری ہے جس کے بارے میں اسے پتہ نہیں کہ منی ہے یا مذی، خانیہ میں صورتِ مسئلہ کے بیان میں کہا: بیدار ہوکر سرِ احلیل پر ایسی تری پائی جس کے بارے میں وہ نہیں جانتا کہ منی ہے یا مذی الخ۔ اور غیاثیہ کے الفاظ یہ ہیں: ہشام نے نوادر میں امام محمد سے نقل کیا ہے کہ جب کنارہ احلیل پر مذی کے مشابہ تری پائے اور اسے خواب یاد نہیں الخ۔

اقول ہندیہ میں محیط کے حوالہ سے اور حلیہ میں ذخیرہ کے حوالہ سے دونوں قاضی امام ابو علی نسفی سے ناقل ہیں وہ ہشام سے وہ امام محمد سے: جب بیدار ہوکر اپنے احلیل میں تری پائے الخ۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ فصل فیما یوجب الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۲۱

[3] الفتاوی الغیاثیہ نوع اسباب الجنابۃ واحکامہا مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۸

[4] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

فائدہ:

فاذا کان ھذا لفظ محمد فلامعنی للاعتراض علیہ وانما کان سبیلہ بیان المراد کما فعل فقیہ النفس وغیرہ من الامجاد۔

توجب یہ امام محمد کے الفاظ ہیں تو اس پر اعتراض کا کوئی معنی نہیں۔ اس کا طریقہ یہ تھا کہ مراد بیان کی جاتی جیسا کہ امام فقیہ النفس وغیرہ بزرگوں نے کیا۔

ثم اعترض علی ما استشھد بہ من عبارۃ المنیۃ لوتیقن انہ منی بانہ یفید بمفھومہ انہ لولم یتیقن لاغسل فیفید انہ لو کان اکبر رأیہ انہ منی لایجب لکنہ یجب کما صرح بہ قاضی خان فی فتاویہ[1] اھ۔

اس کے بعد منیہ کی جو عبارت بطور شاہد پیش کی اس پر اعتراض کیا کہ "اگر اسے یقین ہے کہ وہ منی ہے تو غسل ہے" اس عبارت کے مفہوم سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر یقین نہ ہو تو غسل نہیں۔ اب مفاد یہ ہوگا کہ اگر اسے منی ہونے کا غالب گمان ہو تو غسل واجب نہیں۔ حالاں کہ اس صورت میں بھی غسل واجب ہے جیسا کہ امام قاضی خان نے اپنے فتاوٰی میں اس کی تصریح فرمائی ہے اھ۔

فائدہ:

اقول اکبر الرأی فی الفقہیات ملتحق بالیقین بل ربما اطلقوا علیہ الیقین ھذا۔

اقول غالب گمان اور اکبر رائے فقہیات کے اندر یقین میں شامل ہے بلکہ بارہا اس پر یقین کا اطلاق کرتے ہیں۔ یہ ذہن نشین رہے۔

واعترض ثانیا علی دلیل المسألۃ بما حاصلہ منع ان الانتشار مظنۃ الامذاء الا اذا کان الرجل مذاء قال اما اذا لم یکن فینتفی دالنوم

اعتراض دوم دلیل مسئلہ پر ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ انتشار مذی نکلنے کا مظنہ ہے ہاں مگر جب کہ مرد کثیر المذی ہو۔ فرماتے ہیں: لیکن جب ایسا نہ ہو تو تنہا نیند

فائدہ: تطفل ثالث علیہا

فائدہ: تطفل رابع علیہا

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

مظنة[1] او مختصرا۔

اقول ان اراد[ف1] المظنة المصطلحة فقد منا ان النوم ایضا لیس مظنة الامناء فالمراد السبب مطلقا ولو لا مطلقا وبهذا المعنی لاشك ان الانتشار مظنة الامذاء، وان[ف2] بغیت التحقیق **فاقول** دونك مشرعا اعطیتك من قبل به یظهر تعلیل المسألة والجواب عن ایراد الحلیة معا فان النوم سبب ضعیف للامناء وانما کان یتقوی باحد شیئین تذکر الاحتلام او ان یحدث بلة لا تنبعث الا عن شهوة وقد انتفیا ههنا اما الحلم فلعدم التذکر واما البلة فلانعقاد سببها قبل النوم فلم تدل علی احداثه انتشارا شدیدا مدیدا یورث خروج بلة عن شهوة فلم یبق الا محض النوم وکان سببا ضعیفا فتقاعد ان ینتهض موجبا فجعلهما مظنتین وترجیح الانتشار بالسبق وعند عدمه افراد النوم بالمظنیة کله بمعزل عن التحقیق والله سبحنه ولی

مظنہ ہے او مختصراً۔

اقول اگر مظنۂ اصطلاحی مراد ہے تو ہم بیان کر آئے کہ نیند بھی منی نکلنے کا مظنہ نہیں —— تو مطلقاً سبب ہونا مراد ہے اگرچہ سبب مطلق مراد نہ ہو۔ اور اس میں بلا شبہہ انتشار مذی نکلنے کا مظنہ ہے اور اگر ناظر کو تحقیق کی طلب ہے تو **میں کہتا ہوں** وہ قاعدہ لے لو جو پہلے میں دے چکا ہوں اس سے مسئلہ کی تعلیل اور اعتراض حلیہ کا جواب دونوں واضح ہوجائیں گے —— اس لئے کہ نیند منی نکلنے کا سبب ضعیف ہے اگرچہ اسے دو باتوں میں کسی ایک سے قوت مل جاتی ہے۔ یا تو احتلام یاد ہو —— یا ایسی تری نمودار ہو جو بغیر شہوت کے اپنی جگہ سے نہیں اٹھتی۔ اور یہاں ایک بھی نہیں خواب یاد ہی نہیں، اور تری ہے تو اس کا سبب سونے سے پہلے ہی متحقق ہو چکا ہے اس لئے یہ تری اس کی دلیل نہیں کہ نیند سے انتشار شدید مدید پیدا ہوا جو شہوت سے تری نکلنے کا موجب ہے، تو اب صرف نیند رہ گئی، وہ سبب ضعیف ہے اس لئے موجب نہ بن سکی۔ تو صاحب حلیہ کا نیند اور انتشار کو دو مظنہ شمار کرنا اور انتشار کو بربنائے سبقت ترجیح دینا، اور یہ نہ ہونے کے وقت تنہا نیند کو مظنہ ٹھہرانا سب تحقیق سے بیگانہ ہے۔ اور خدائے پاک ہی

ف۱: تطفل خامس علیہا

ف۲: تطفل سادس علیہا

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

التوفیق۔

وثالثاً نکلکم عن قبولہا قائلا ان تم تقیید وجوب الغسل بالانتشار لاحدی الاحوال فکذا فی باقیہا والافلا لکل علی الاطلاق اھ[1]

اقول ان کان ھذا الباعث لہ من الایراد فقد علمت الجواب عنہ وان کان لان الروایات الظاھرۃ والمتون مطلقۃ فلاغروفی القول بقید ذکر عن احد ائمۃ المذھب الثلثۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم تلقاہ الجلۃ الفحول بالتسلیم والقبول حتی ان المحقق الشرنبلالی ادخلہ فی متنہ نور الایضاح ونعما فعل وقصد المدقق العلائی تکمیل متن التنویر بزیادۃ ھذا الاستثناء وجعلہا الشامی اصلاحا للمتن۔

اقول ومع ذلک جواب التنویر نیر مستنیر ان المتون لم توضع الالنقل ما فی الروایات الظاھرۃ

مالک توفیق ہے۔

اعتراض سوم اس روایت کو ماننے سے یہ کہتے ہوئے پس وپیش کی، اگر انتشار سے وجوبِ غسل کو مقید کرنا کسی ایک حالت میں درست ہے تو باقی حالتوں میں بھی ایسا ہی ہوگا، ورنہ کسی میں تقیید نہ ہوگی اھ۔

اقول یہ بات اگر اس اعتراض کی وجہ سے ہے جو ان کے ذہن میں آیا، تو اس کا جواب واضح ہوچکا۔ اور اگر اس وجہ سے ہے کہ روایات ظاہرہ اور متون میں تقیید نہیں ہے تو ایک ایسی قید کو ماننے میں کوئی عجب نہیں جو تینوں ائمہ مذہب میں کسی ایک سے نقل کی گئی ہے اور اجلّہ اکابر نے اسے تسلیم وقبول کے ساتھ لیا ہے یہاں تک کہ محقق شرنبلالی نے اسے اپنے متن نور الایضاح میں داخل کیا۔ اور بہت اچھا کیا۔ اور مدقق علائی نے اس استثناء کا اضافہ کرکے متن تنویر کی تکمیل کرنی چاہی اور علامہ شامی نے اسے متن کی اصلاح قرار دیا۔

اقول اس کے باوجود تنویر کا جواب روشن و واضح ہے کہ متون کی وضع اسی مذہب کی نقل کے لئے ہوئی ہے جو روایات ظاہرہ میں ہے

ف۱: تطفل سابع علیہا

ف۲: معروضۃ علی العلامۃ ش

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

من المذهب وههنا تم بيان ان لا قصور في عبارة المتن اصلا ولا حاجة لها الى شيء من الاستثناءات الثلثة هذا۔

وقد قال شمس الائمة الحلوانی ان هذه المسألة يكثر وقوعها والناس عنها غافلون فيجب ان تحفظ كما في المحيط والخانية والمنية و الغياثية والهندية وغيرها[1] وهكذا اوصى بحفظها في الذخيرة كما نقل عنها في الحلية وقد قال في الغنية في مسألة عفو بول انتضح كرؤس الابر اذ قيدته رواية مذكورة في الحلية وغيرها عن النهاية عن المحبوبي عن البقالي عن المعلى

اور یہاں اس بات کا بیان مکمل ہو جاتا ہے کہ عبارت متن میں بالکل کوئی کمی نہیں اور اس میں درمختار کے مذکورہ تینوں استثناء میں سے کسی کی حاجت نہیں۔ یہ ذہن نشین رہے۔

امام شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اسے حفظ رکھنا ضروری ہے، ان سے اسی طرح محیط، خانیہ، منیہ، غیاثیہ، ہندیہ وغیرہا میں منقول ہے ۔ اسی طرح ذخیرہ میں اسے حفظ رکھنے کی تاکید کی ہے جیسا کہ اس سے حلیہ میں منقول ہے ۔ سوئی کی نوک جیسی پیشاب کی باریک باریک بُندکیوں کے معاف ہونے کا مسئلہ ہے اس میں ایک قید کا اضافہ ہوا اس روایت کے باعث جو حلیہ وغیرہا میں نہایہ سے، اس میں محبوبی سے پھر بقالی سے معلی سے

ف: مسئلہ سوئی کی نوک کے برابر باریک باریک بُندکیاں نجس پانی یا پیشاب کی کپڑے یا بدن پر پڑ گئیں معاف رہیں گی اگرچہ جمع کرنے سے روپیہ بھر سے زائد جگہ میں ہو جائیں مگر پانی پہنچا اور نہ بہایا غیر جاری پانی میں وہ کپڑا گر گیا تو پانی نجس ہو جائے گا اور اب اس کی نجاست سے کپڑا بھی ناپاک ٹھہرے گا۔

---

[1] فتاوٰی غیاثیہ نوع فی اسباب الجنابۃ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۱۹
البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۵۸
الفتاوی الہندیۃ بحوالہ المحیط " الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۱۵
فتاوٰی قاضی خان " فصل فیما یوجب الغسل نولکشور لکھنؤ ۱/ ۲۲
غنیۃ المستملی موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۴۳

عن ابی یوسف بان یکون بحیث لا یری اثرہ فان کان یری فلابد من غسلہ ما نصہ التقیید بعد مراداک الطرف ذکرہ العمل فی النوادر عن ابی یوسف واذا صرح[1] بعض الائمۃ بقید لم یرو عن غیرہ منھم تصریح بخلافہ یجب ان یعتبر[1] الخ وبالجملۃ لاوجہ للعدول مع اتفاق الفحول علی تلقیہ بالقبول۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ پُھندکیاں ایسی چھوٹی کہ ان کا نشان واثر دکھائی نہ دیتا ہو اگر نشان دکھائی دیتا ہے تو دھونا ضروری ہے — اس مسئلہ اور قید کے تحت غنیہ میں ہے : نگاہ سے محسوس ہونے کی قید عمل نے نوادر میں امام ابو یوسف سے روایت کی ہے۔ اور جب ائمہ میں کسی ایک سے کسی ایسی قید کی تصریح آئی ہو جس کے خلاف کی تصریح دوسرے حضرات سے مروی نہ ہو تو واجب ہے کہ اس قید کا اعتبار کیا جائے الخ — مختصر یہ کہ جب اس روایت کے قبول پر اکابر کا اتفاق موجود ہے تو اس سے انحراف کی کوئی وجہ نہیں۔

تنبیہ رابع عشر[2] **اقول** جس طرح یہ استثناء احتلام ہونے کی کسی صورت سے متعلق تر یاد ہونے کی حالت میں صورت سوم یعنی علم منی سے اسے تعلق نہ شکل ششم یعنی علم عدم منی میں اس کی کچھ حاجت کہ اس صورت میں خود ہی غسل کی ضرورت نہیں، یونہی شکل چہارم کی صورت احتمال منی و ودی سے بھی اُسے کچھ علاقہ نہیں کہ نیند سے پہلے شہوت وانتشار تو دلیل مذی ہوتے جب معلوم ہے کہ یہ تری مذی نہیں تو ان کا ہونا نہ ہونا یکساں ہوا اور بوجہ احتمال منی مطلقاً غسل واجب رہا۔

ولقد احسن العلامۃ ط اذ قال "یجب الغسل عندھما لا عند ابی یوسف

اسے علامہ طحطاوی نے اچھے انداز میں بیان کیا : ان کے الفاظ یہ ہیں، طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے

---

[1] ف : فائدہ : اذا جاء قید فی مسئلۃ عن احد الائمۃ ولم یصرح غیرہ منھم بخلافہ وجب قبولہ۔

[2] ف : صورت استثنا صرف اُس حالت سے متعلق ہے کہ احتلام یاد نہ ہو اور تری خاص مذی ہو یا منی و مذی میں مشکوک۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی الشرط الثانی فی الطہارۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۹ ۱ و ۱۸۰

فیما اذا شك انه منی او مذی و لم یکن ذکرہ منتشرا او منی او ودی ولم یتذکر الاحتلام فیھما[1] اھ۔

فقصل ھذہ عن الثنیا وخصہ بالاولٰی اما ما فی البحر من بیانه اولاصورتی الخلاف بین الثانی والطرفین مطلقا ثم قوله بعد ذکر صورۃ الثنیا ھذہ تقیید الخلاف المتقدم بین ابی یوسف وصاحبیه بما اذا لم یکن ذکرہ منتشرا[2] اھ فرأیتنی کتبت علٰی ھامشه اقول ای الصورۃ الواحدۃ من صورتی الخلاف و ھی ما اذا شك فی المنی والمذی اما اذا شك فی المنی والودی فلا دخل فیه للانتشار قبل النوم اھ فاعرف ولا تزل۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں ــــ اس صورت میں جب کہ اسے شک ہو کہ منی ہے یا مذی، اور ذکر منتشر نہ رہا ہو یا شک ہو کہ منی ہے یا ودی اور ان دونوں صورتوں میں احتلام یاد نہ ہو۔ اھ (ت)

تو احتمالِ منی وودی کی صورت کو انھوں نے استثنا سے الگ رکھا اور استثنا کو صرف پہلی صورت سے خاص کیا مگر بحر میں امام ثانی اور طرفین کے درمیان اختلاف کی دونوں صورتیں پہلے مطلقاً بیان کی ہیں، پھر صورتِ استثنا ذکر کرکے لکھا ہے یہ صورتِ استثنا امام ابو یوسف اور طرفین کے درمیان ذکر شدہ سابقہ اختلاف کو اس حالت سے مقید کر دیتی ہے جب ذکر منتشر نہ رہا ہو اھ ــــ یہاں میں نے دیکھا کہ اس کے حاشیہ پر میں نے یہ لکھا ہے، اقول یعنی اختلاف کی دو صورتوں میں سے ایک صورت کو مقید کرتی ہے وہ منی یا مذی میں شک کی صورت ہے لیکن جب منی یا ودی میں شک ہو تو اس میں سونے سے پہلے انتشارِ آلہ کا کوئی دخل نہیں اھ ــــ تو تم اس سے آگاہ رہنا اور لغزش میں نہ پڑنا۔

اب رہی شکل چہارم کی وہ صورت جس میں منی و مذی مشکوک ہو اور شکل پنجم جس میں مذی کا علم ہو عامۂ کتب میں اسے صورتِ اولٰی یعنی حالتِ شک سے متعلق فرمایا ہے کما مر عن الخانیۃ وغیرھا (جیسا کہ خانیہ وغیرہا سے گزرا۔ ت)۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۹۲ و ۹۳

[2] البحر الرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۵۸

12 **اقول** مگر اس سے متعلق کرنا ہی صورت ثانیہ یعنی علم مذی سے بدرجہ اولٰی تعلق بتاتا ہے کہ احتلام یاد نہ ہونے کی حالت میں جبکہ سوتے وقت شہوت ہونے سے صرف احتمال مذی پر مذی ٹھہرایا اور احتمال منی کا لحاظ نہ فرمایا تو جہاں مذی کا علم ہے بروجہ اولٰی مذی ہی قرار پائے گی اور غسل واجب نہ ہوگا۔ کتب میں حالت اولٰی کے ساتھ اس کی تخصیص فریق اول کے طور پر تو ظاہر کہ ان کے نزدیک علم مذی کی صورت میں خود ہی غسل نہ تھا کسی استثنا کی کیا حاجت، اور فریق دوم نے صورت خفا پر تنصیص فرمائی کہ بحال احتمال منی بھی صرف احتمال مذی سے مذی ٹھہرنا معلوم ہوجائے، دوسری صورت کا حکم اس سے خود روشن ہوجائے گا۔ لاجرم حلیہ میں فرمایا:

یکون الغسل اذا وجد البلۃ التی مذی بطریق شك اوفی غالب الرأی او الیقین بشرط کونه غیر ذاکر للاحتلام ولا منتشر الذکر قبیل النوم۱؎۔

غسل ہوگا جب وہ تری پائے جس کے مذی ہونے کا شک یا ظن غالب یا یقین ہے بشرطیکہ احتلام یاد نہ ہو، نہ ہی سونے سے پہلے ذکر منتشر رہا ہو اھ (ت)

تنبیہ خامس عشر: عامہ کتب مثل فتاوٰی امام قاضی خاں و ذخیرہ و محیط برہانی و تبیین الحقائق و فتح القدیر و جوہرہ نیرہ و خزانۃ المفتین و مجتبٰی و غیاثیہ و بحرالرائق و جامع الرموز و شرح نقایہ برجندی و عالمگیریہ و رحمانیہ و نورالایضاح و مراقی الفلاح وغیرہا میں یہ استثنا یونہی مذکور ہے مگر غنیہ میں اس استثنا میں ایک استثنا بتایا اور اسے محیط و ذخیرہ اور درمختار و مجمع الانہر میں جواہر کی طرف نسبت فرمایا وہ یہ کہ اس استثنا کا حکم صرف اس صورت سے خاص ہے کہ آدمی کھڑا یا بیٹھا سویا ہو اور اگر لیٹ کر سویا تو مطلقاً صورت مذکورہ میں غسل واجب ہوگا اگرچہ سونے سے پہلے ذکر قائم اور شہوت حاصل ہو۔ غنیہ میں ہے:

ھذا اذا نام قائما اوقاعدا اما اذا نام مضطجعا او تیقن انه منی فعلیه الغسل وھذا مذکور فی المحیط و الذخیرۃ قال شمس الائمۃ الحلوانی ھذہ مسألۃ یکثر وقوعھا والناس عنھا

یہ اس صورت میں ہے جب کھڑا یا بیٹھا سویا ہو اور اگر لیٹ کر سویا ہو یا اسے منی ہونے کا یقین ہو تو اس پر غسل واجب ہے — اور یہ محیط و ذخیرہ میں مذکور ہے۔ شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا: یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے اور لوگ اس سے

۱؎ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

غافلون[1] اھ وتبعہ مسکین فی شرح الکنز فعزاہ لھما۔[ف۱]

غافل ہیں اھ۔ شرح کنز میں مسکین نے بھی صاحبِ غنیہ کا اتباع کرتے ہوئے دونوں کا حوالہ دیا ہے (ت)

مگر اوّلاً اس کا پتا نہ ذخیرہ میں ہے نہ محیط میں واللہ اعلم صاحبِ غنیہ رحمہ اللہ تعالٰی کو یہ اشتباہ کیونکر ہوا

قال الشامی ذکر فی الحلیۃ انہ راجع الذخیرۃ والمحیط البرھانی فلم یر تقیید عدم الغسل بما اذا نام قائما او قاعدا[2] اھ

علامہ شامی نے فرمایا: حلیہ میں ذکر ہے کہ انھوں نے ذخیرہ اور محیط برہانی کی مراجعت فرمائی تو اس میں کھڑے یا بیٹھے ہوئے سونے کی صورت سے عدم غسل کی تقیید نہ پائی اھ۔ (ت)

اقول رحم اللہ السید[ف۲] متی راجع العلامۃ الحلبی المحیط البرھانی وھو قد صرح فی عدۃ مواضع من الحلیۃ انہ لم یقف علیہ وھکذا صرح ھھنا ایضا حیث یقول اسلفت فی شرح خطبۃ الکتاب ان الظاھر ان مراد المصنف بالمحیط المحیط لصاحب الذخیرۃ وانی لم اقف علیہ نفسہ وراجعت محیط الامام رضی الدین السرخسی فلم ار لھذہ المسئلۃ فیہ ذکرا اما الذخیرۃ فراجعتھا فرأیتہ اشار الیھا بما لفظہ قال القاضی الامام ابوعلی نسفی ذکر ھشام فی نوادرہ

اقول علامہ شامی پر خدا کی رحمت ہو محقق حلبی نے محیط برہانی کی مراجعت کب فرمائی جب کہ انھوں نے حلیہ کے متعدد مقامات پر تصریح فرمائی ہے کہ انھیں محیط برہانی کی واقفیت بہم نہ ہوئی، اسی طرح اس مقام پر بھی انھوں نے تصریح فرمائی ہے: لکھتے ہیں کہ میں خطبۂ کتاب کی شرح میں بیان کرچکا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ محیط سے مصنف کی مراد صاحبِ ذخیرہ کی محیط ہے اور خود اس کی مجھے واقفیت نہ ہوئی، میں نے امام رضی الدین سرخسی کی محیط دیکھی تو اس میں اس مسئلہ کا ذکر نہ پایا۔ اور ذخیرہ کی مراجعت کی تو اس میں ان الفاظ میں اس مسئلہ کی جانب اشارہ پایا: قاضی امام ابو علی نسفی نے فرمایا کہ ہشام نے اپنی نوادر میں

ف۱: تطفل علی المنیۃ وشرح الکنز لمسکین۔

ف۲: معروضۃ علی العلامۃ الشامی۔

---

[1] غنیۃ المستملی موجبات الغسل مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۳۳

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۰

عن محمد اذا استیقظ فوجد البلل فی احلیلہ ولم یتذکر حلما اذا کان قبل النوم منتشرا لاغسل علیہ وان کان قبل النوم ساکنا کان علیہ الغسل قال وینبغی ان یحفظ ھذا فان البلوی کثیر فیہا والناس عنہا غافلون[1] انتہی اھ۔

نعم لیس ھو فی المحیط البرھانی ایضا فقد نقل عنہ فی الہندیۃ بعین لفظ الذخیرۃ غیرانہ زاد بعد قولہ لاغسل علیہ الا ان یتیقن انہ منی وقال شمس الائمۃ الحلوانی فی ھذہ المسألۃ یکثر وقوعہا والناس عنہا غافلون فیجب ان تحفظ اھ[2]۔

وھکذا نقل عن المحیط فی شرح النقایۃ للبرجندی والرحمانیۃ الا انہما ترکا ذکر الامام ابی علی النسفی والبرجندی قول شمس الائمۃ ایضا ومعلوم ان المحیط اذا اطلق فی المتداولات کان المراد ھو المحیط البرھانی۔

امام محمد سے روایت کی ہے کہ جب بیدار ہو کر اپنے احلیل میں تری پائے اور خواب یاد نہیں تو اگر سونے سے پہلے ذکر منتشر تھا تو اس پر غسل نہیں، اور اگر سونے سے پہلے ساکن تھا تو اس پر غسل ہے۔ فرمایا: اور اسے حفظ رکھنا چاہئے کیونکہ اس میں ابتلا بہت ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں انتہی اھ۔

ہاں یہ محیط برہانی میں بھی نہیں ہے کیونکہ اس سے ہندیہ میں بعینہٖ ان ہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے جو ذخیرہ میں ہیں سوا اس کے کہ "اس پر غسل نہیں" کے بعد یہ اضافہ ہے "مگر یہ کہ اسے منی ہونے کا یقین ہو" اور کہا کہ شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ بہت واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اسے حفظ کرنا ضروری ہے اھ۔

اسی طرح محیط سے برجندی کی شرح نقایہ اور رحمانیہ میں منقول ہے مگر دونوں نے امام ابو علی نسفی کا ذکر چھوڑ دیا ہے اور برجندی نے شمس الائمہ کا قول بھی ترک کر دیا ہے —— یہ بھی معلوم ہے کہ کتب متداولہ میں محیط جب مطلق بولی جاتی ہے تو محیط برہانی ہی مراد ہوتی ہے

ف: فائدہ: المحیط اذا اطلق فی الکتب المتداولۃ فالمراد بہ المحیط البرھانی لا محیط السرخسی۔ الرضوی۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

کما یعرفه من له عنایة بخدمة الفقه الحنفی، وقال الامام ابن امیر الحاج فی الحلیة المحیط البرهانی هو المراد من اطلاقه لغیر واحد کصاحب الخلاصة والنهایة لا محیط الامام رضی الدین السرخسی اھ[1] ثم الهندیة قد افصحت بمرادها فانها اذا اثرت عن البرهانی اطلقت واذا نقلت عن المحیط الرضوی قالت کذا فی محیط السرخسی۔

جیسا کہ فقہ حنفی کی خدمت سے اعتنا رکھنے والا اسے جانتا ہے ___ اور امام ابن امیر الحاج نے حلیہ میں لکھا ہے کہ متعدد حضرات جیسے صاحب خلاصہ و نہایہ کے مطلق بولنے سے محیط برہانی ہی مراد ہوتی ہے محیط امام رضی الدین سرخسی نہیں اھ ___ پھر ہندیہ نے تو اپنی مراد صاف بتا دی ہے کیونکہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ محیط برہانی سے نقل ہو تو مطلق محیط لکھا ہوتا ہے اور محیط رضوی سے نقل ہو تو "کذا فی محیط السرخسی" سے تعبیر ہوتی ہے اھ (ت)

ثانیاً اقول[ف1] بلکہ محیط میں ہے تو اس کا رَد ہے اس میں صریح تصریح ہے کہ کھڑے، بیٹھے، چلتے، لیٹے ہر طرح سونے کا تری دیکھنے میں ایک ہی حکم ہے۔

ففی الهندیة[ف2] اذا نام الرجل قاعدا او قائما او ماشیا ثم استیقظ ووجد بللا فهذا او مالو نام مضطجعا سواء کذا فی المحیط اھ[2]

ہندیہ میں ہے جب مرد کھڑے بیٹھے چلتے سو جائے پھر بیدار ہو اور تری پائے تو یہ اور لیٹ کر سو جائے تو سبھی صورتیں برابر ہیں، ایسا ہی محیط میں ہے۔ اھ۔ (ت)

ثالثاً اقول[ف3] خود مسئلہ امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ ان کے لفظ کریم ذخیرہ و محیط و تبیین و فتح القدیر وغیرہا سے سُن چکے اُن میں اس نئے استثنا کا کہیں نشان نہیں۔

رابعاً اقول[ف4] سونے کی طبعی و عادی وضع وہی لیٹ کر سونا ہے اور کھڑے بیٹھے چلتے سونا اتفاقی تو اگر لیٹ کر سونے میں بحال شہوت سابقہ علم یا احتمال مذی سے غسل نہ آتا اور دیگر اوضاع پر آتا اور علماء

ف1: تطفل آخر علی الغنیة و مسکین۔

ف2: مسئلہ جاگ کر تری دیکھنے کے جملہ مسائل میں برابر ہے کہ لیٹا سویا ہو خواہ کھڑا بیٹھا چلتا۔

ف3: تطفل ثالث علیهما وعلی الدر و مجمع الانہر۔ ف4: تطفل رابع علیهم۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی۔

[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الثانی الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۱۵

مطلق بیان فرماتے کہ سونے سے پہلے شہوت ہونے میں غسل نہیں تو بعید نہ تھا کہ نادر صورتوں کا لحاظ نہ فرمایا ذکر خود لیٹ کر سونا ہی کہ اصل وضع خواب ومعروف ومعتاد ومتبادر الی الفہم ہے اس حکم سے مستثنیٰ ہو پھر ائمہ کرام اور خود محرر مذہب رحمہم اللہ تعالٰی نے اس کا استثنا چھوڑ جائیں یہ کس درجہ بعید و دُور از کار ہے۔

خامسًا اقول امام شمس الائمہ حلوانی کا ارشاد[ف۱] وکتب کثیرہ اور خود غنیہ میں اس تازہ استثنا کے ساتھ مذکور کہ یہ مسئلہ بکثرت واقع ہوتا ہے اور لوگ اس سے غافل ہیں تو اس کا حفظ کر رکھنا واجب ہے صاف بتا رہا ہے کہ اس کا تعلق صرف اس صورت خواب سے ہرگز نہیں جو نادر الوقوع ہے۔

سادسًا اس تفرقہ پر کوئی دلیل بھی نہیں۔

اما ما ابداہ فی الغنیۃ اذ قال[۱] عدم وجوب الغسل فیما اذا کان منتشرا انما ھو اذا نام قائما او قاعدا لعدم الاستغراق فی النوم عادۃ فلم یعارض سببیۃ الانتشار سبب اٰخر فحمل علی انہ ھو السبب وانما یسبب عنہ المذی لا المنی والاضطجاع سبب الاسترخاء والاستغراق فی النوم الذی ھو سبب الاحتلام فعارض الانتشار فی السببیۃ فیحکم بسببیتہ للاحتلام وان البلل منی رق احتیاطا اھ

مگر غنیہ میں یہ آفا بری ہے، ذکر منتشر ہونے کی صورت میں عدم وجوب غسل اسی وقت ہے جب کھڑے یا بیٹھے سویا ہو کیونکہ ایسی حالت میں عادۃً گہری نیند نہیں آتی تو سبب انتشار کے معارض کوئی اور سبب (اس حالت میں) نہیں پس یہ اس پر محمول ہوگا کہ انتشار ہی سبب ہے اور اس کی وجہ سے مذی ہی آتی ہے منی نہیں آتی ۔۔۔ اور کروٹ لینا اعضا کے ڈھیلے پڑجانے اور سببِ احتلام نیند میں استغراق کا سبب ہوتا ہے تو یہ سبب ہونے کے معاملہ میں انتشار کے معارض ہوگا اس لئے احتیاطًا اس کے سببِ احتلام ہونے کا حکم ہوگا اور اس کا کہ تری منی ہے جو رقیق ہوگئی اھ۔

وتبعہ السید ان ط وش[ف۲] فاقول لامتضح ولا متجہ

اس رائے میں سید طحطاوی وسید شامی نے بھی غنیہ کا اتباع کیا ہے۔ **اقول** یہ رائے

ف۱: تطفل خامس علیھم

ف۲: تطفل علی الغنیۃ وط وش۔

---

[۱] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی مطلب فی الطہارۃ الکبرٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۳

فان النوم كيفما كان ليس سببا قويا للاحتلام كما بيناه و انما ينتهض موجبا اذا اعتضد بسبب وسيط او قريب والاضطجاع لا يسلب انعقاد سبب المذى قبل النوم بل يؤكد خروج ما هيأه هو للخروج لتمام الاسترخاء فلم يثبت ان النوم احدث تلك البلة التى لا تنبعث الا عن شهوة فلو بقى الا مجرد المنام وهو ولو مضطجعا ليس سببا قويا للاحتلام هذا على طريقتنا واما على طريقة الحلية فلان الانتشار قد استولى على المسبب بالسبق فلا وجه لقطع النسبة عنه الا بتذكر حلم او علم منى ولو لم يعهد الشرع ههنا فارقا بين نوم ونوم حتى يسقط الترجيح بالسبق لبعض الاوضاع دون بعض۔

تو واضح ہے زیادہ جو، اس لئے کہ نیند جس حالت میں بھی ہو وہ احتلام کا سبب قوی نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ وہ صرف اس حالت میں موجب بنتی ہے جب سبب وسیط یا قریب سے قوت پا جائے اور سونے سے پہلے جو سبب مذی متحقق ہو چکا اضطجاع اسے سلب نہیں کرتا بلکہ اُس سبب نے جس تری کو آمادۂ خروج کر دیا تھا اضطجاع اس کے خروج کو اور مؤکد کر دیتا ہے کیونکہ اس میں استرخا کامل ہو جاتا ہے تو یہ ثابت نہ ہوا کہ نیند ہی نے وہ تری پیدا کی تھی جو شہوت ہی سے برانگیختہ ہوتی ہے۔ اب صرف نیند رہ گئی اور نیند خواہ لیٹ ہی کر ہو احتلام کا سبب قوی نہیں۔ یہ ہمارے طریقہ پر ہے اور حلیہ کے طریقہ پر یوں کہا جائے گا کہ انتشار سبقت کے باعث مسبّب پر حاوی ہو گیا تو اس سے اس مذی کی نسبت منقطع کرنے کی کوئی وجہ نہیں، مگر یہ کہ خواب یاد ہو یا منی ہونے کا یقین ہو اور شریعت سے یہاں ایک نیند اور دوسری نیند میں کوئی تفریق ثابت نہیں کہ انتشار کو سبقت کے باعث جو ترجیح ملی تھی وہ نیند کی بعض صورتوں میں ساقط ہو جائے اور بعض میں ساقط نہ ہو۔

لاجرم امام محقق ابن امیر الحاج نے حلیہ میں اس تفرقہ سے صاف انکار فرمایا،

حيث قال التفرقة غير ظاهر الوجه فلا جرم ان قال فى الخانية اذا نام الرجل قائما او قاعدا او ماشيا فوجد مذيا

اس کے الفاظ یہ ہیں: تفریق کی وجہ ظاہر نہیں۔ اسی حقیقت کے پیشِ نظر خانیہ میں فرمایا: جب مرد کھڑے بیٹھے یا چلتے ہوئے سو جائے پھر مذی

كان عليه الغسل في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالٰى بمنزلة ما لو نام مضطجعا[1] اھ فاطلق في الكل فان لم تقييد وجوب الغسل بالانتشار لاحدى الاحوال المذكورة فكذا في باقيها والا فالكل على الاطلاق اذ لا يظهر بينها في ذلك افتراق[2] اھ ورجع العلامتان ط وش فاثرا انكار الحلية هذا في حواشي المراقي والدر واقراه۔

اقول ف غيران في نقل ط وقع ههنا اخلال يوهم من لم يطالع الحلية انه كما انكر التفرقة انكر نفس الثنيا وحكم بوجوب الغسل على الاطلاق حيث قال تحت قول الشرنبلالي "اذا لم يكن ذكره منتشرا قبل النوم" مانصه لم يفصل بين النوم مضطجعا وغيره كغيره وقال ابن امير حاج التفرقة غير ظاهرة

پاسے تو امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ تعالٰی کے قول پر غسل واجب ہوگا جیسے کروٹ لیٹ کر سو جائے تو واجب ہوگا اھ۔ تو صاحبِ خانیہ نے حکم سب میں مطلق رکھا۔ تو انتشار سے وجوبِ غسل کو مقید کرنا مذکورہ حالتوں میں سے کسی ایک میں اگر تام اور درست ہے تو باقی حالتوں میں بھی ایسا ہی ہوگا ورنہ سب ہی حالتیں مطلق رہیں گی۔ اس لئے کہ اس بارے میں ان کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں اھ۔ اور علامہ طحطاوی وشامی نے رجوع کرلیا اس طرح کہ مراقی الفلاح اور درمختار کے حواشی میں صاحبِ حلیہ کا یہ انکار نقل کرکے برقرار رکھا۔

اقول مگر یہ ہے کہ یہاں سید طحطاوی کی نقل میں ایک خلل ہے جس سے حلیہ نہ دیکھے ہوئے شخص کو یہ وہم ہوگا کہ صاحبِ حلیہ نے جیسے تفرقہ کا انکار کیا ہے ویسے ہی استثنار کا انکار کیا ہے اور مطلقاً وجوبِ غسل کا حکم کیا ہے یہ اس طرح کہ علامہ شرنبلالی کے قول "جب کہ سونے سے پہلے اس کا ذکر منتشر نہ رہا ہو" کے تحت سید طحطاوی لکھتے ہیں، دوسرے حضرات کی طرح انھوں نے بھی کروٹ لیٹنے اور دوسرے طور پر لیٹنے میں فرق

ف: معروضة على العلامة ط۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] " " "

الوجه فالكل على الاطلاق اذ لا يظهر بينهما افتراق[1] اھ۔

فان المراد بالكل اوضاع النوم المذكورة وبالاطلاق فی کلام الحلیة وجوب الغسل سواء کان منتشرا قبله اولا وھو لم یجزم بھذا الاطلاق بل بناه علی انه لا یتم تقیید المسألة بما مر والا فالکل علی التقیید کما لایخفی، وما قدم من الایراد لم یجزم به ایضا انما قال لو قال قائل کذا لاحتاج الی الجواب اھ[2] فلیتنبه لذلك وبالله التوفیق۔

ثم ان المحقق الحلبی فی الغنیة بعد ذکر مسألة الثنیا قال وھو تؤید قولهما فی وجوب الغسل اذا تیقن انه مذی ولم یتذکر الاحتلام[3] اھ۔

اقول انما ھو ف عن محمد

ذکر کیا اور ابن امیر الحاج نے فرمایا: تفریق کی وجہ ظاہر نہیں تو سبھی حالتوں میں حکم مطلق ہے کیونکہ ان کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں اھ۔

اس لئے کہ سبھی حالتوں سے مراد نیند کی مذکورہ حالتیں ہیں اور کلام حلیہ میں "مطلق ہونے" سے مراد یہ ہے کہ غسل واجب ہے خواہ سونے سے پہلے ذکر منتشر رہا ہو یا نہ رہا ہو اور صاحب حلیہ نے اس اطلاق پر جزم نہیں فرمایا ہے بلکہ اسے اس بات پر مبنی رکھا ہے کہ مسئلہ کی تقیید مذکورہ اگر تام نہ ہو، ورنہ سبھی میں تقیید ہوگی۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ـــ اور جو اعتراض انھوں نے پہلے ذکر کیا ہے اس پر بھی جزم نہیں کیا ہے بلکہ یوں کہا ہے کہ اگر کوئی کہنے والا یہ کہے تو جواب کی ضرورت ہوگی اھ۔ تو اس پر متنبہ رہنا چاہئے اور توفیق خدا ہی سے ہے۔

پھر محقق حلبی نے غنیہ میں مسائل استثنا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: اس روایت سے طرفین کے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ جب مذی ہونے کا یقین ہو اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل واجب ہے اھ۔

اقول یہ روایت امام محمد ہی سے ہے

ف: تطفل علی الغنیة۔

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارۃ فصل یوجب الاغتسال دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۹۹
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[3] غنیۃ المستملی " " مطلب فی الطہارۃ الکبریٰ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۴۴

وانما تبتنی علی قولهما فکیف یؤیـد الشیئ نفسه هذا۔

واذا قد خرجت العجالة فی صورة رسالة فلنسمها "الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل" حامدین ﷲ علی ما علم ومصلین علی هذا الحبیب الاکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلٰی اٰلہ وصحبہ وبارك وسلم۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

اور ان ہی کے اور امام صاحب کے قول پر اس کی بنیاد بھی ہے تو شیئ کی تائید خود اپنی ہی ذات سے کیسے ہوگی؟ ـــ یہ بحث تمام ہوئی۔

اور یہ عجالہ جب ایک رسالہ کی صورت اختیار کرگیا تو ہم اسے الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل (۱۳۲۰ھ) (احتلام اور تری کی صورتوں سے متعلق احکام واسباب) سے موسوم کریں خدا کی حمد کرتے ہوئے اس پر جو اس نے سکھایا اور درود بھیجتے ہوئے اس حبیب اکرم پر۔ ان پر اور ان کی آل واصحاب پر خدائے برتر کی رحمت وبرکت اور سلام ہو۔ اور خدائے پاک وبرتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

رسالہ

الاحکام والعلل فی اشکال الاحتلام والبلل

ختم ہوا

صوتا او یجد بللا[1] ولعبد الرزاق وابن ابی شیبة فی مصنفیهما وابن ابی داود فی کتاب الوسوسة عن ابراهیم النخعی قال کان یقال ان الشیطان یجری فی الاحلیل وفی[عـه] الدبر فیری الرجل انه قد احدث فلا ینصرف احدکم حتی یسمع صوتا او یجد ریحا او یری بللا[2] قلت ذکر هذین الاثرین الامام الجلیل الجلال السیوطی فی لقط المرجان مقتصرا علیهما هو وصاحبه الذی فی اصله آکام المرجان مع ثبوته فی السنن مرفوع کما علمت وقال عامر الشعبی من اجلاء علماء التابعین ان للشیطان نزغة یعنی بلة طرف الاحلیل[3] ذکره العارف فی الحدیقة الندیة۔

تاکہ اس کی نماز خراب کرے جب تھک جاتا ہے تو اس کی دُبر میں پھونک مارتا ہے تاکہ اس کو بے وضو ہونے کا وہم ہو جائے تو تم میں سے کوئی شخص اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑے جب تک کہ آواز نہ سُنے یا بُو نہ پائے۔ اور اُنہی سے ایک روایت یہ ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جب نماز پڑھتا ہے تو شیطان اُس کی دُبر میں آکر پھونک مارتا ہے اور اس کے ذکر کے سوراخ کو تر کرتا ہے اور اُس سے کہتا ہے تُو بے وضو ہو گیا تو تم اپنی نماز اس وقت تک نہ توڑو جب تک آواز نہ سُن لو یا بُو نہ سونگھ لو یا تری نہ پاؤ۔ عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اور ابن ابی داؤد نے کتاب الوسوسہ میں اس روایت کو ابراہیم النخعی سے ذکر کیا اور کہا کہ یہ مشہور تھا کہ شیطان دُبر اور ذکر کے سوراخ میں چلتا ہے، تو انسان سمجھتا ہے کہ وہ بے وضو ہو گیا، تو تم نماز اس وقت تک نہ توڑو جب تک آواز نہ سُن لو یا بُو نہ پاؤ یا تری نہ دیکھ لو۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں روایتوں کو جلال الدین سیوطی نے "لقط المرجان" میں ذکر کیا ہے، نیز جلال الدین سیوطی اور ان کے صاحب پیش رَو نے اس کو "آکام المرجان" میں ذکر کیا ہے، اور جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ یہ حدیث مرفوع میں بھی ہے، اور عامر الشعبی کہ اجلّہ علماء تابعین میں ہیں فرماتے ہیں کہ شیطان انسان کے ذکر کے سوراخ میں حرکت کرتا ہے، اس کو عارف نے "الحدیقۃ الندیۃ" میں ذکر کیا ہے۔ ت

ان حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ شیطان نماز میں دھوکا دینے کے لیے کبھی انسان کی شرمگاہ پر آگے سے تری دیتا ہے کہ قطرہ آنے کا گمان ہوتا ہے، کبھی پیچھے پھونکتا یا بال کھینچتا ہے کہ ریح خارج ہونے کا خیال گزرتا ہے، اس پر حکم ہوا کہ نماز سے نہ پھرو جب تک تری یا آواز یا بُو نہ پاؤ، جب تک وقوعِ حدث پر یقین نہ ہو لے۔ ہمارے امام اعظم کے شاگرد جلیل سیدنا عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں:

---

[1] مصنف عبدالرزاق مضموناً المکتبۃ الاسلامی بیروت ۱/۱۴۱ [2] ایضاً

[3] حدیقۃ الندیۃ شرح طریقۃ محمدیۃ ذم الوسوسۃ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۹۰۰

عـه فی نسختی لقط المرجان بین الواو وفی لفظة لم یتبینها الکاتب وهو ینفخ فی الدبر او نحوه ۱۲ منه (م)

لقط المرجان کا جو نسخہ میرے پاس ہے اس میں واو اور فی کے درمیان ایک لفظ ہے جس کو کاتب نے نہیں لکھا اور وہ ینفخ فی الدبر یا اس کی مثل ہے۔ (ت)

رسالہ

بارق النور فی مقادیر ماء الطہور

۲۷ ھ ۱۳

ف (نور کی تابش، آبِ وضو وغسل کی مقدار میں)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

مسئلہ ۲۲ رمضان المبارک ۱۳۲۷ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ وضو وغسل میں پانی کی کیا مقدار شرعًا معین ہے؟ بَیِّنُوْا تُؤْجَرُوْا (بیان فرمائیے اجر پائیے۔ ت)

الجواب

ہم قبل بیانِ ف احادیث صاع و مُد و رطل کی مقادیر بیان کریں کہ فہمِ معنی آسان ہو۔ صاع ایک پیمانہ ہے چار مُد کا، اور مُد کو آسی کو مَنّ بھی کہتے ہیں، ہمارے نزدیک دو رطل ہے، اور ایک رطل شرعی یہاں کے روپے سے چھتیس (۳۶) روپے بھر کہ رطل بیس (۲۰) استار ہے، اور استار ساڑھے چار مثقال، اور مثقال ساڑھے چار ماشے

ف: مثقال واستار و رطل و مُد و صاع کا بیان۔

اور یہ انگریزی روپیہ سوا گیارہ ماشے یعنی ڈھائی مثقال، تو رطل شرعی کہ نوے[90] مثقال ہوا، ڈھائی پر تقسیم کئے سے چھتیس آئے، تو صاع کہ ہمارے نزدیک آٹھ رطل ہے ایک سو اٹھاسی[288] روپے بھر ہوا یعنی رامپور کے سیر سے کہ چھیانوے[96] روپے بھر کا ہے پورا تین سیر، اور مُد تین پاؤ۔ اور امام ابویوسف وائمہ ثلٰثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے نزدیک صاع پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہے۔ اور اس پر اجماع ہے کہ چار مُد کا ایک صاع ہے تو اُن کے نزدیک مُد ایک رطل اور ایک ثلث رطل ہُوا یعنی رامپوری سیر سے آدھ سیر اور صاع دو سیر۔ اس بحث کی زیادہ تحقیق فتاوائے فقیر سے کتاب العلوم وغیرہ میں ہے۔

اب حدیثیں سُنیے: صحیحین میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بالصاع الی خمسۃ امداد ویتوضأ بالمد[1]

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ مُد تک پانی سے نہاتے اور ایک مُد پانی سے وضو فرماتے۔

صحیح مسلم ومسند احمد وجامع ترمذی وسنن ابن ماجہ وشرح معانی الآثار امام طحاوی میں حضرت سفینہ اور مسند احمد وسنن ابی داؤد وابن ماجہ وطحاوی میں بسند صحیح حضرت جابر بن عبداللہ نیز انھیں کتب میں بطرق کثیرہ ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع[2]

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے وضو اور ایک صاع سے غسل فرماتے۔

اکثر احادیث اسی طرف ہیں، اور انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث امام طحاوی کے یہاں یوں ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء بالمد قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۳
صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ " " ۱/۱۴۹
[2] " " " " " " " " " " ۱/۱۴۹
سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب ما یجزئ من الماء فی الوضوء آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۳
مسند احمد بن حنبل عن جابر ۳/۳۰۳ وعن عائشہ رضی اللہ عنہا ۶/۲۴۹ المکتب الاسلامی بیروت
شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۴۶
سنن الترمذی باب فی الوضوء بالمد حدیث ۵۶ دار الفکر بیروت ۱/۱۲۲

يتوضأ من مد فيسبغ الوضوء وعسى ان يفضل منه الحديث۔

تمام وکمال وضو وسعت وفراغت کے ساتھ فرمالیتے اور قریب تھا کہ کچھ پانی بچ بھی رہتا۔

اور ابویعلیٰ وطبرانی وبیہقی نے ابوامامہ باہلی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسندِ ضعیف روایت کیا:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ بنصف مد[۲]

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے نصف مُد سے وضو فرمایا۔

سنن ابی داؤد ونسائی میں ام عمارہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فاتی بماء فی اناء قدر ثلثی المد[۳]

رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو فرمانا چاہا تو ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں دو تہائی مُد کے قدر پانی تھا۔

نسائی کے لفظ یہ ہیں:

فاتی بماء فی اناء قدر ثلثی المد[۴]

ایک برتن میں کہ دو ثلث مُد کے قدر تھا پانی حاضر کیا گیا۔

ابن خزیمہ وابن حبان وحاکم کی صحاح میں عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

انہ رای النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ بثلث مد[۵]

انھوں نے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ ایک تہائی مُد سے وضو فرمایا۔

ع ھکذا اعزاھم الزرقانی فی شرح المواھب وقد

ع اسی طرح ان کے حوالے سے علامہ زرقانی نے شرح مواہب میں ذکر کیا اور (باقی برصفحہ آئندہ)

---

[۱] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۶

[۲] مجمع الزوائد بحوالہ الطبرانی فی الکبیر کتاب الطہارۃ باب ما یکفی من الماء الخ دار الکتاب بیروت ۱/۲۱۹

[۳] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب ما یجزئ من الماء فی الوضوء آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۳

[۴] سنن النسائی 〃 باب القدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء للوضوء نور محمد کارخانہ کراچی ۱/۲۴

[۵] المستدرک للحاکم 〃 باب ما یجزئ من الماء للوضوء دار الفکر بیروت ۱/۱۶۱

صحیح ابن خزیمہ 〃 باب الرخصۃ فی الوضوء الخ حدیث ۱۱۸ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۶۲

موارد الظمآن باب ما جاء فی الوضوء حدیث ۱۵۵ المطبعۃ السلفیۃ ص ۷۶

اقول احادیث سے ثابت ہے کہ وضو میں عادت کریمہ تثلیث تھی یعنی ہر عضو تین بار دھونا اور کبھی دو دو بار بھی اعضاء دھوئے۔

رواہ البخاری عن عبد اللّٰہ بن زید وابوداؤد والترمذی وصححہ وابن حبان عن ابی ہریرۃ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہما ان النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین۔[1]

اسے امام بخاری نے عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا۔ اور ابوداؤد نے اور ترمذی نے بافادۂ تصحیح، اور ابن حبان نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کی کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو میں دو دو بار اعضاء دھوئے۔ (ت)

اور کبھی ایک ہی ایک بار دھونے پر قناعت فرمائی۔

رواہ البخاری والدارمی وابوداؤد والنسائی

اسے بخاری، دارمی، ابوداؤد، نسائی، طحاوی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

احتاط فنص علی الضبط قائلا ثلث بالافراد[2] اھ ونقل البعض عن ابن خزیمۃ وحبان بنحو ثلثی مد بالتثنیۃ وان الحافظ ابن حجر قال فی الثلث لم اجدہ کذا قال واللّٰہ تعالٰی اعلم اھ ۱۲ منہ۔

براہ احتیاط رکھتے ہوئے ضبطِ لفظ کی صراحت کردی کہ ثُلُث بصیغۂ واحد ہے اھ۔ اور بعض نے ابن خزیمہ و ابن حبان سے بصیغۂ تثنیہ "بنحو ثلثی مد" (تقریباً دو تہائی مد) نقل کیا۔ اور یہ کہ حافظ ابن حجر نے لفظ "ثُلُث" سے متعلق کہا کہ میں نے اسے نہ پایا — انھوں نے ایسا ہی لکھا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (ت)

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء مرتین قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۷
سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ ″ ″ ″ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۱۸
سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین حدیث ۴۳ دارالفکر بیروت ۱/ ۱۱۳
موارد الظمآن کتاب الطہارۃ ″ ″ ″ ″ حدیث ۱۵۷ المطبعۃ السلفیہ ص ۶۷

[2] شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ المقصد التاسع الفصل الاول دارالمعرفۃ بیروت ۷/ ۲۵۱

والطحاوی وابن خزیمة عن ابن عباس رضی الله تعالٰی عنهما قال توضّأ رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم مرة مرة[1] وبمثله رواه الطحاوی عن عبد الله بن عمر رضی الله تعالٰی عنهما وروی ایضا عن امیر المؤمنین عمر رضی الله تعالٰی عنه قال رأیت رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم توضأ مرة مرة[2] وعن ابی رافع رضی الله تعالٰی عنه قال رأیت رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم توضأ ثلثا ثلثا ورأیته غسل مرة مرة[3]

اور ابن خزیمہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کیا انھوں نے فرمایا رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو میں ایک ایک بار اعضاء دھوئے۔ اور اسی کے مثل امام طحاوی نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے بھی روایت کی۔ اور امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بھی روایت کی کہ انھوں نے فرمایا میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک ایک بار اعضا دھوئے۔ اور حضرت ابو رافع رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی کہ انھوں نے فرمایا میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے تین تین بار اعضائے وضو دھوئے اور یہ بھی دیکھا کہ سرکار نے ایک ایک بار دھویا۔ (ت)

غالبًا جب ایک ایک بار اعضائے کریمہ دھوئے تہائی مُد پانی خرچ ہوا، اور دو دو بار میں دو تہائی، اور تین تین بار دھونے میں پُورا مُد خرچ ہوتا تھا۔

فان قلت لیس فی حدیث ام عمارة رضی الله

اگر یہ سوال ہو کہ حضرت اُمّ عمارہ رضی اللہ تعالٰی عنہا

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء مرة مرة قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۷
سنن ابی داؤد کتاب الطہارة " " " آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۱۸
سنن النسائی " " " " نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۲۵
سنن الدارمی " " " " حدیث ۷۰۴ دار المحاسن للطباعة القاہرة ۱/ ۱۴۳
شرح معانی الآثار " باب الوضوء للصلوٰة مرة مرة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۸
صحیح ابن خزیمہ کتاب الوضوء باب اباحة الوضوء مرة مرة حدیث ۱۷۱ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۸۸
[2] معانی الآثار کتاب الطہارة باب الوضوء للصلوٰة مرة مرة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۸
[3] " " " " " " " " " " "

تعالیٰ عنہا انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضأ بثلثی مد اما فیہ اُتی بماء فی اناء قدر ثلثی مد قلت لیس غرضہا منہ الا بیان قدر ما توضأ بہ والا کان ذکر قدر الماء او الاناء فضلا لاطائل تحتہ علی انہا لم تذکر طلبہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زیادۃ فافاد فحواہ انہ اجتزأ بہ ولعل ہذا ہو الباعث للعلامۃ الزرقانی اذ یقول فی شرح المواہب لابی داؤد عن ام عمارۃ انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم توضأ بثلثی مد[۱] اھ والا فلفظ ابی داؤد ما قد سقتہ لک۔

کی حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حضور صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے دو تہائی مد سے وضو کیا اس میں صرف اتنا ہے کہ حضور کے پاس ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں دو تہائی مُد کی مقدار میں پانی تھا قلتُ (تو میں جواب دوں گا) اس سے ان صحابیہ کا مقصود یہی بتانا ہے کہ جتنے پانی سے حضور نے وضو فرمایا اس کی مقدار کیا تھی، اگر یہ نہ ہو تو پانی کی مقدار یا برتن کا تذکرہ بے فائدہ و فضول ٹھہرے گا۔ علاوہ ازیں انھوں نے یہ ذکر نہ کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے مزید طلب فرمایا تو مضمون حدیث سے مستفاد ہوا کہ اتنی ہی مقدار پر سرکار نے اکتفا کی۔ شاید یہی وجہ ہے کہ علامہ زرقانی نے شرح مواہب میں فرمایا کہ اُم عمارہ سے ابوداؤد کی روایت میں یہ ہے کہ حضور صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے دو تہائی مُد سے وضو فرمایا اھ ۔ کیونکہ ابوداؤد کے الفاظ تو وہی ہیں جو میں نے پیش کیے (کہ سرکار نے وضو فرمانا چاہا تو ایک برتن حاضر لایا گیا جس میں دو تہائی مُد کے قدر پانی تھا)۔

بالجملہ وضو میں کم سے کم تہائی مد اور زیادہ سے زیادہ ایک مُد کی حدیثیں آئی ہیں عہ اور حدیث ربیع بنت معوذ بن عفراء رضی اللہ تعالےٰ عنہا:

وضأت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ — انھوں نے ایک برتن کی طرف جس میں ایک مُد

عہ ایک حدیث موقوف میں چہارم مُد بھی آیا ہے کما سیأتی ۱۲ منہ۔

[۱] شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ المقصد التاسع الفصل الاول دارالمعرفۃ بیروت ۷/ ۲۵۱

13 وسلم فی اناء نحو من هذا الاناء وهی تشیر الی مکوك تاخذ مدا او ثلثا، رواه سعید بن منصور فی سننه وفی لفظ لبعضهم یکون من المد او ربعا واصل الحدیث عنها فی السنن الاربعة۔[1]

یا ایک مُد اور تہائی مد پانی آتا، اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو اسی طرح کے ایک برتن سے وضو کرایا۔ یہ حدیث سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی ـــــ اور بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ اس میں ایک مُد یا سوا مُد پانی ہوگا ـــ اور حضرت ربیع سے اصل حدیث سُنن اربعہ میں مروی ہے۔ (ت)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اُس برتن سے وضو فرمایا جس میں ایک مُد یا سوا مُد، اور دوسری روایت میں ایک ثلث یا ایک مُد اور تہائی مُد پانی تھا، تو یہ مشکوک ہے۔ اور شک سے زیادت ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں صحیحین وسنن ابی داؤد ونسائی وطحاوی میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کی ایک حدیث یوں ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بمکوك ویغتسل بخمسة مکاکی۔[2]

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مکوک سے وضو اور پانچ سے غسل فرماتے۔ (ت)

مکوک ف تین کیلہ ہے اور کیلہ نصف صاع تو مکوک ڈیڑھ صاع ہوا کما فی الصحاح والقاموس وغیرھما فی اقاویل اخر، اور ایک صاع کو بھی کہتے ہیں بعض علماء نے حدیث میں یہی مراد لی تو وضو کے لئے چار مُد ہوجائیں گے مگر راجح یہ ہے کہ یہاں مکوک سے مُد مراد ہے جیسا کہ خود انھیں کی دیگر روایات میں تصریح ہے والروایات تفسر بعضها بعضا (اور روایات میں ایک کی تفسیر دوسری سے ہوتی ہے۔ت)

ف: فائدہ مکوک اور کیلہ کا بیان

---

[1] کنز العمال بحوالہ ص حدیث ۲۶۸۳۷ و ۲۶۸۳۸ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۳۲ و ۳۳۳

[2] صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۴۹

سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب مایجزئ من الماء آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۱۳

سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب القدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء للوضوء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۲۴

شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۴۰

امام طحاوی نے فرمایا:

احتمل ان یکون اراد بالمکوك المد لانھم کانوا یسمون المد مکوکا۔[1]

یہ احتمال ہے کہ انھوں نے مکوک سے مُد مراد لیا ہو اس لئے کہ وہ حضرات مُد کو مکوک کہا کرتے تھے(ت)

نہایہ ابن اثیر جزری میں ہے:

اراد بالمکوك المد وقیل الصاع والاول اشبہ لانہ جاء فی حدیث اٰخر مفسرا بالمد والمکوك اسم للمکیال و یختلف مقدارہ باختلاف اصطلاح الناس علیہ فی البلاد۔[2]

انھوں نے مکوک سے مُد مراد لیا ــــ اور کہا گیا کہ صاع مراد لیا ــــ اور اوّل مناسب ہے اس لئے کہ دُوسری حدیث میں اس کی تفسیر "مُد" سے آئی ہے ــــ اور مکوک ایک پیمانے کا نام ہے۔ اس کی مقدار مختلف بلاد میں لوگوں کے عرف کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔(ت)

رہا غسل، اس میں کمی کی جانب یہ حدیث ہے کہ صحیح مسلم میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

انھا کانت تغتسل ھی والنبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی اناء واحد یسع ثلثۃ امداد او قریبا من ذٰلک۔[3]

وہ اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن میں کہ تین مُد یا اس کے قریب کی گنجائش رکھتا نہالیتے۔

اس کے ایک معنی یہ ہوتے ہیں کہ دونوں کا غسل اُسی تین مُد پانی سے ہوجاتا تو ایک غسل کو ڈیڑھ ہی مُد رہا، مگر علماء نے اسے بعید جان کر تین توجیہیں فرمائیں،

اوّل یہ کہ یہ ہر ایک کے جُداگانہ غسل کا بیان ہے کہ حضور اُسی ایک برتن سے جو تین مُد کی قدر تھا غسل فرمالیتے اور اسی طرح میں بھی۔ ذکرہ الامام القاضی عیاض (یہ توجیہ امام قاضی عیاض نے ذکر فرمائی۔ت)

فانقلت فعل ھذا یضیع قولھا **اگر یہ سوال ہو کہ پھر تو ان کا "ایک برتن میں"**

---

[1] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۷۷

[2] النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر باب المیم مع الکاف تحت اللفظ مکك دارالکتب العلمیہ بیروت ۴/۲۹۸

[3] صحیح مسلم کتاب الزکوٰۃ باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

فی اناء واحد فانما قصدھا بہ افادۃ اجتماعھا معہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی الغسل من اناء واحد کما افصحت بہ فی الروایۃ الاخرٰی کنت اغتسل انا و رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد تختلف ایدینا فیہ من الجنابۃ رواہ الشیخان[1]، وفی اخرٰی لمسلم من اناء بینی وبینہ واحد فیبادرنی حتی اقول دع لی[2]، وللنسائی من اناء واحد یبادرنی وابادرہ حتی یقول دعی لی وانا اقول دع لی[3]۔

کہنا بیکار ہو جاتا ہے کہ اس لفظ سے ان کا مقصد یہی بتانا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ساتھ ایک برتن سے غسل کرتی تھیں، جیسا کہ دوسری روایت میں اسے صاف طور پر بیان کیا ہے، میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک ہی برتن سے غسلِ جنابت کیا کرتے اس میں ہمارے ہاتھ باری باری آتے جاتے —— اسے بخاری ومسلم نے روایت کیا —— اور مسلم کی ایک دوسری روایت میں ہے، ایک ہی برتن سے جو میرے اور ان کے درمیان ہوتا تو وہ مجھ پہ سبقت فرماتے یہاں تک کہ میں عرض کرتی میرے لئے بھی رہنے دیجئے —— اور نسائی کی روایت میں یہ ہے، ایک ہی برتن سے، وہ مجھ سے سبقت فرماتے اور میں ان سے سبقت کرتی، یہاں تک کہ حضور فرماتے، میرے لئے بھی رہنے دو۔ اور میں عرض کرتی، میرے لئے بھی رہنے دیجئے۔ (ت)

ف: مسئلہ جائز ہے کہ زن وشوہر دونوں ایک برتن سے ایک ساتھ غسلِ جنابت کریں اگرچہ باہم ستر نہ ہو اور اُس وقت متعلق ضرورتِ غسل بات بھی کرسکتے ہیں مثلاً ایک سبقت کرے تو دوسرا کہے میرے لئے پانی رہنے دو۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الغسل باب ھل یدخل یدہ فی الاناء الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۰
صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸
[2] صحیح مسلم " " " " " " " " " " " " "
[3] سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب الرخصۃ فی ذٰلک نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/۴۷

قلت لایلزم ان لاترید بهذا اللفظ کلما تکلمت به الا هذه الافادة فقد ترید ههنا ان ذلک الاناء الواحد کان یکفیه اذا اغتسل ولایطلب زیادة ماء وکذلک انا اذا اغتسلت۔

میں جواب دوں گا ضروری نہیں کہ جب بھی وہ یہ لفظ بولیں تو انھیں یہی بتانا مقصود ہو، یہاں اُن کا مقصد یہ بتانا ہے کہ وہی ایک برتن جب حضور غسل فرماتے تو ان کے لئے کافی ہوجاتا اور مزید پانی طلب نہ فرماتے اور یہی حال میرا ہوتا جب میں نہاتی۔

دوم یہاں مُد سے صاع مراد ہے۔

قاله ایضا ع فاٰله الی وفاق حدیث الفرق الاٰتی فانه ثلثة اصع واقره النووی۔

یہ توجیہ بھی امام قاضی عیاض ہی نے پیش کی تاکہ اس میں اور اگلی حدیثِ فرق میں مطابقت ہوجائے کیوں کہ فَرَق تین صاع کا ہوتا ہے۔ امام نووی نے بھی اس توجیہ کو برقرار رکھا۔

اقول یہ اس ف کا محتاج ہے کہ مُد بمعنی صاع زبانِ عرب میں آتا ہو اور اس میں سخت تأمل ہے، صحاح و صراح و مختار و قاموس و تاج العروس لغاتِ عرب و مجمع البحار و نہایہ و مختصر سیوطی لغاتِ حدیث و طلبۃ الطلبہ و مصباح المنیر لغاتِ فقہ میں فقیر نے اس کا پتا نہ پایا، اور بالفرض کہیں شاذ و نادر ورود ہو بھی تو اس پر حمل تجوز بے قرینہ سے کچھ بہتر نہیں۔

اما جعل امیر المؤمنین عمر بن عبدالعزیز المد بثلثة امداد فحادث لایحمل علیه کلام ام المؤمنین رضی الله تعالٰی عنهما۔

لیکن یہ کہ امیر المؤمنین حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ تعالٰی عنہ نے ایک مُد تین مُد کے برابر بنایا تو یہ بعد کی بات ہے، اس پر حضرت ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا کا کلام محمول نہیں ہوسکتا۔ (ت)

سوم یہ کہ حدیث میں زیادہ کا انکار نہیں، حضور و ام المؤمنین معًا تین مُد سے نہاتے ہوں اور جب پانی ختم ہوچکا اور زیادہ فرمالیا ہو۔

ابداه الامام النووی حیث قال یجوز ان یکون هذا وقع

یہ توجیہ امام نووی نے پیش کی ان کے الفاظ یہ ہیں: ہوسکتا ہے یہ ایک وقت (مثلاً غسل شروع کرتے

ف: تطفل علی الامام القاضی عیاض والامام النووی۔

فی بعض الاحوال و زاد اولیما فرغ[1] — وقت) ہُوا ہو اور جب پانی ختم ہو گیا تو دونوں حضرات نے اور لے لیا ہو۔(ت)

اقول یہ بھی بعید ہے کہ اس تقدیر پر ذکر مقدار عبث و بیکار ہوا جاتا ہے تو قریب تر وہی توجیہ اول ہے۔

واناأقول لوحمل علی الاشتراك لم یمتنع فقد قدمنا روایة انه صلی الله تعالٰی علیه وسلم توضأ بنصف مد وروی عن الامام محمد رحمه الله تعالٰی انه قال ان المغتسل لایمکن ان یعم جسده باقل من مد ذکره العینی فی العمدة[2] فافاد امکان تعمیم الجسد بمد فکان المجموع مدا ونصفا، والله تعالٰی اعلم۔

اور میں کہتا ہوں اگر شرکت پر محمول کر لیا جائے تو بھی (اتنی مقدار سے دونوں حضرات کا غسل) محال نہیں، کیوں کہ یہ روایت ہم پیش کر چکے ہیں کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے آدھے مُد سے وضو فرمایا — اور امام محمد رحمہ اللہ تعالٰی سے مروی ہے کہ ایک مُد سے کم پانی ہو تو غسل کرنے والا پورے بدن پر نہیں پہنچا سکتا — اسے علّامہ عینی نے عمدۃ القاری میں ذکر کیا — اس کلام سے مستفاد ہوا کہ ایک مُد ہو تو پورے بدن پر پہنچایا جاسکتا ہے تو کل ڈیڑھ مُد ہوا (آدھے سے وضو باقی سے اور تمام بدن — اس طرح تین مُد سے دو کا غسل ممکن ہوا ۱۲م) واللہ تعالٰی اعلم (ت)

اور جانب زیادت میں اُس قول کی تضعیف تو اوپر گزری کہ مکّوک سے صاع مراد ہے جس سے غسل کے لئے پانچ صاع ہو جائیں، ہاں موطائے مالک و صحیح مسلم و سنن ابی داؤد میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے:

ان رسول الله صلی الله تعالٰی علیه — رسول اللہ صلّے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن سے

ف: تطفل اخر علی الامام النووی۔

---

[1] شرح صحیح مسلم للنووی مع صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۴۸

[2] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء بالمد تحت الحدیث ۲۰۱ دارالکتب العلمیہ بیروت ۳/ ۱۴۱

كان يغتسل من اناء واحد هو الفرق من الجنابة[1]

غسلِ جنابت فرماتے تھے اور وہ فَرَق تھا۔

فَرَق[ف۱] میں اختلاف ہے، اکثر تین[۳] صاع کہتے ہیں اور بعض دو صاع،

ففى الحديث عند مسلم قال سفيٰن والفَرَق ثلثة اصع[2] وكذلك هو نص الامام الطحاوى وقال النووى كذا قاله الجماهير[3] اھ قال العينى وقيل صاعان[4] اھ وقال الامام نجم الدين النسفى فى طلبة الطلبة هو اناء ياخذ ستة عشر رطلا[5] اھ وهكذا فى نهاية ابن الاثير وصحاح الجوهرى وكذا نقله فى الطلبة عن القتبى ونقل عن شرح الغريبين انه اثنا عشر مدا[6] اھ وقال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل يقول الفرق ستة عشر رطلا[7] ونقل الحافظ فى الفتح عن ابى عبد الله الاتفاق عليه وعلى انه

اس حدیث کے تحت امام مسلم کی روایت میں ہے کہ سفیان نے فرمایا فَرَق تین صاع ہوتا ہے ــــ یہی تصریح امام طحاوی نے فرمائی ــــ اور امام نووی نے فرمایا یہی جمہور کا قول ہے اھ ــــ علامہ عینی نے لکھا اور کہا گیا کہ دو صاع اھ ــــ امام نجم الدین نسفی نے طلبۃ الطلبہ میں لکھا: یہ ایک برتن ہے جس میں سولہ[۱۶] رطل آتے ہیں اھ ــــ ایسے ہی نہایۂ ابن اثیر اور صحاح جوہری میں ہے، اور اسی طرح اس کو طلبۃ الطلبہ میں قتبی سے نقل کیا ہے، اور شرح غریبین سے نقل کیا ہے کہ یہ بارہ[۱۲] مد ہوتا ہے اھ ــــ اور ابو داؤد نے کہا: میں نے امام احمد بن حنبل سے سنا کہ فَرَق سولہ[۱۶] رطل کا ہوتا ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابو عبد اللہ سے اس پر اور اس پر کہ وہ تین صاع

ف۱: تطفل على الامام القاضى عياض

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب مقدار الماء الذی یجزئ بہ الغسل آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۳۱

[2] صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۴۸

[3] شرح مسلم للنووی مع صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء الخ " " " ۱/ ۱۴۸

[4] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الغسل باب غسل الرجل مع امرأتہ تحت الحدیث ۲۵۰ ۳/ ۲۹۰

[5] طلبۃ الطلبۃ کتاب الزکوٰۃ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ مکران بلوچستان ص ۱۹

[6] " " " " " " " " " " "

[7] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب مقدار الماء الذی یجزئ بہ الغسل آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۳۱

ثلثة اصع قال لعله یرید اتفاق اهل اللغة[1] اھ اقول ویتراءی لی ان لاخلف فان ستة عشر رطلا صاعان بالعراق وثلثة اصوع بالحجاز۔

ہوتا ہے اتفاق نقل کیا اور کہا شاید ان کی مراد یہ ہے کہ اہل لغت کا اتفاق ہے اھ۔ **اقول** اور میرا خیال ہے کہ ان اقوال میں کوئی اختلاف نہیں اس لئے کہ سولہ رطل دو صاع عراقی اور تین صاع حجازی کے برابر ہوتا ہے۔(ت)

امام نووی اس حدیث سے یہ جواب دیتے ہیں کہ پورے فرق سے تنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا غسل فرمانا مراد نہیں کہ یہی حدیث صحیح بخاری میں یوں ہے:

کنت اغتسل انا والنبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد من قدح یقال له الفرق[2]۔

میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن سے نہاتے وہ ایک قدح تھا جسے فرق کہتے۔

اقول یہ لفظ اجتماع میں نص نہیں،

کما قدمنا فلا ینبغی الجزم بان الافراد غیر مراد بل لقائل ان یقول مخرج الحدیث الزھری عن عروۃ عن عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا فروی عن الزھری مالک ومن طریقہ مسلم[3] وابوداؤد باللفظ الاول وابن

جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا۔ تو اس پر جزم نہیں کرنا چاہئے کہ تنہا غسل فرمانا مراد نہیں۔ بلکہ کہنے والا یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ اس حدیث کے راوی امام زہری ہیں جنھوں نے حضرت عروہ سے انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کی۔ پھر امام زہری سے امام مالک نے اور ان ہی کی سند سے امام مسلم اور ابوداؤد

ف: **تطفل** ثالث علی الامام النووی۔

---

[1] فتح الباری شرح صحیح البخاری کتاب الغسل تحت الحدیث ۲۵۰ دارالکتب العلمیہ ۲/۳۲۶
[2] صحیح البخاری " " " قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹
[3] موطا امام مالک کتاب الطہارۃ العمل فی غسل الجنابۃ میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۳۲
صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸
سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب مقدار الماء الذی یجزئ بہ الغسل آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۱

ابي ذئب عند البخاري والطحاوي باللفظ الثاني[1] تابعه معمر وابن جريج عند النسائي[2] وجعفر بن برقان عند الطحاوي[3] وروى عنه الليث عند النسائي وسفين بن عيينة عنده وعند مسلم بلفظ كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يغتسل في القدح وهو الفرق وكنت اغتسل انا وهو في الاناء الواحد ولفظ سفين من اناء واحد[4] فيشبه ان تكون ام المؤمنين رضي الله تعالى عنها اتت بحديثين اغتساله صلى الله تعالى عليه وسلم من الفرق واغتسالهما من اناء واحد فاقتصر منهما مالك على الحديث الاول وجمع بينهما ابن ابي ذئب

نے پہلے الفاظ میں روایت کی (کان یغتسل من اناء واحد ھو الفرق)، اور امام بخاری وامام طحاوی کی روایت میں امام زہری سے ابن ابی ذئب نے بلفظ دوم روایت کی (کنت اغتسل انا والنبی الخ) ابن ابی ذئب کی متابعت امام نسائی کی روایت میں معمر اور ابن جریج نے اور امام طحاوی کی ایک روایت میں جعفر بن برقان نے کی — اور نسائی کی تخریج پر امام زہری سے امام لیث نے اور نسائی و مسلم کی تخریج میں ان سے امام سفین بن عیینہ نے ان الفاظ سے روایت کی: رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک قدح میں غسل فرماتے اور وہ فرق ہے — اور میں اور حضور ایک برتن میں غسل کرتے — امام سفین کے الفاظ ہیں: "ایک برتن سے" غسل کرتے۔ تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا نے دو حدیثیں روایت کیں ایک حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے فرق سے غسل فرمانے سے متعلق اور ایک دونوں حضرات کے ایک برتن سے غسل فرمانے سے متعلق — تو امام مالک نے دونوں حدیثوں میں سے صرف پہلی حدیث ذکر کی۔

---

[1] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۴۹
[2] سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب ذکر الدلالۃ علی انہ لاوقت فی ذلک نور محمد کارخانہ کراچی ۱/۴۷
[3] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۴۶
[4] صحیح مسلم کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۸

وتابعوه واتی بهما سفیان والليث مفصلين، والله تعالٰی اعلم۔

اور ابن ذئب اور ان کی متابعت کرنے والے حضرات (معمر، ابن جریج) نے دونوں حدیثوں کو ملا دیا۔ اور سفیان ولیث نے دونوں کو الگ الگ بیان کیا ۔ اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔ (ت)

امام طحاوی فرماتے ہیں: حدیث میں صرف برتن کا ذکر ہے کہ اس ظرف سے بہاتے، بھرا ہونا نہ ہونا مذکور نہیں۔

اقول صرف[ف] برتن کا ذکر قلیل الجدوی ہے اس سے ظاہر مفاد وہی مقدار آب کا ارشاد ہے خصوصا حدیث لیث و سفیٰن میں لفظ فی سے تعبیر کہ ایک قدح میں غسل فرماتے اذ من المعلوم ان لیس المراد الظرفیۃ (اس لئے کہ معلوم ہے کہ ظرفیت (قدح کے اندر غسل کرنا) مراد نہیں۔ ت) اور حدیث مالک میں لفظ واحد کی زیادت اذ من المعلوم ان لیس المراد نفی الغسل من غیرہ قط (کیونکہ معلوم ہے کہ یہ مراد نہیں کہ اس کے علاوہ کسی برتن سے کبھی غسل نہ کیا۔ ت) بہرحال اس قدر ضرور ہے کہ حدیث اس معنی میں نص صریح نہیں زیادت کا صریح نص اُسی قدر ہے جو حدیث انس رضی اللہ تعالٰی عنہ میں گزرا کہ پانچ مُد سے غسل فرماتے، اور پھر بھی اکثر و اشہر وہی وضو میں ایک مُد اور غسل میں ایک صاع ہے، اور احادیث کے ارشادات قولیہ تو خاص اسی طرف ہیں، امام احمد و ابوبکر بن ابی شیبہ و

ف: تطفل ما علی الامام السید الاجل الطحاوی۔

عہ: تو عم شیخ الوھابیۃ الشوکانی ان الحدیث اخرجہ ایضا ابوداؤد وابن ماجۃ بنحوہ اقول[ف۱] کذب علی ابی داؤد واخطأ[ف۲] علی ابن ماجۃ فان ابا داؤد لم یخرجہ اصلا انما یعنی عن جابر کان النبی

عہ: پیشوائے وہابیہ شوکانی کا زعم ہے کہ اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی روایت کیا اور اسی کے ہم معنی ابن ماجہ نے بھی۔ **اقول** اس نے ابوداؤد کی طرف تو جھوٹا انتساب کیا اور ابن ماجہ کی طرف نسبت میں خطا کی ۔ اس لئے کہ ابوداؤد نے سرے سے اسے روایت ہی نہ کیا۔ ان کی روایت

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ف۱: رد علی الشوکانی

ف۲: رد اخر علیہ

عبد بن حمید و اثرم و حاکم و بیہقی جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کرتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الغسل الصاع ومن الوضوء المد[1] — غسل میں ایک صاع اور وضوء میں ایک مد کفایت کرتا ہے۔

ابن ماجہ سنن میں حضرت عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یجزئ من الوضوء مد ومن الغسل صاع[2] — وضو میں ایک مُد، غسل میں ایک صاع کافی ہے۔

طبرانی معجم اوسط میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بالصاع ویتوضأ بالمد وابن ماجۃ لم یخرجہ عن جابر بن عبداللہ بل عن عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب رضی اللہ عنہم اھ منہ۔

حضرت جابر سے یہ ہے کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک صاع سے غسل فرماتے اور ایک مد سے وضو فرماتے ___ اور ابن ماجہ نے یہ حدیث حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت نہ کی بلکہ عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابوطالب سے روایت کی۔ رضی اللہ تعالٰی عنہم۔ (ت)

---

[1] المستدرک للحاکم کتاب الطہارۃ مایجزئ من الماء للوضوء الخ دارالفکر بیروت ۱/۱۶۱
السنن الکبرٰی " باب استحباب ان لاینقص فی الوضوء الخ دار صادر بیروت ۱/۱۹۵
مسند احمد بن حنبل عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۳/۳۷۰
المصنف لابن ابی شیبہ کتاب الطہارات باب فی الجنب کم یکفیہ الخ حدیث ۷۰۰ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/۶۶
[2] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارات باب ماجاء فی مقدار الماء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۴
[3] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب مایجزئ من الماء فی الوضوء آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۳

فذکر مثل حدیث عقیل غیر انہ قال فی مکان من فی الموضعین[1]

اس کے بعد حدیث عقیل ہی کے مثل ذکر کیا فرق یہ ہے کہ دونوں جگہ "من" کے بجائے "فی" کہا۔ (ت)

امام احمد[2] انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یکفی احدکم مد من الوضوء۔[3]

تم میں سے ایک شخص کے وضو کو ایک مُد بہت ہے۔

ابو نعیم معرفۃ الصحابہ میں اُم سعد بنت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء مد و الغسل صاع۔[4]

وضو ایک مُد اور غسل ایک صاع ہے۔

اقول اب یہاں چند امر تنقیح طلب ہیں:

امر اوّل صاع اور مُد باعتبار وزن مراد ہیں یعنی دو اور آٹھ رطل وزن کا پانی ہو کہ رامپور کے سیر سے وضو میں تین پاؤ اور غسل میں تین سیر پانی ہوا، اور امام ابو یوسف و ائمہ ثلثہ کے طور پر وضو میں آدھ سیر اور غسل میں دو سیر اور جانب کمی وضو میں پونے تین چھٹانک سے بھی کم اور غسل میں ڈیڑھ ہی سیر، یا باعتبار کیل و پیمانہ یعنی اتنا پانی کہ ناج کے پیمانہ مُد یا صاع کو بھر دے، ظاہر ہے کہ پانی ناج سے

عہ وعزاہ الامام الجلیل فی الجامع الصغیر لجامع الترمذی بلفظ یجزئ فی الوضوء رطلان من ماء، قال المناوی واسنادہ ضعیف[5] اھ لکن العبد الضعیف لم یرہ فی ابواب الطہارۃ من الجامع فاللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ۔

عہ یہ حدیث امام جلال الدین سیوطی نے جامع ترمذی کے حوالے سے ان الفاظ سے جامع صغیر میں ذکر کی ہے، وضو میں دو رطل پانی کافی ہے۔ علامہ مناوی نے کہا اس کی سند ضعیف ہے اھ لیکن میں نے جامع ترمذی کے ابواب الطہارۃ میں یہ حدیث نہ پائی، فاللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (ت)

---

[1] المعجم الاوسط حدیث ۱۵۵۷ مکتبۃ المعارف ریاض ۲/ ۲۷۳

[2] مسند احمد بن حنبل عن انس رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۳/ ۲۶۴

[3] تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر کتاب الطہارۃ حدیث ۱۹۳ باب الغسل دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۳۸۹

[4] الجامع الصغیر بحوالہ ت حدیث ۹۹۹۷ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۵۸۹

[5] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث یجزئ فی الوضوء الخ مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۲/ ۵۰۷

بھاری ہے تو پیمانہ بھر پانی اُس پیمانے کے رطلوں سے وزن میں زائد ہوگا کما ستأتی (عہ) ثمہ میں حتی دوم کی تصریح ہے اور اسی طرف بعض روایات احادیث ناظر۔ امام عینی عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

باب الغسل بالصاع ای بالماء قدر ملء الصاع۔[1] | باب الغسل بالصاع یعنی اتنے پانی سے غسل جس سے صاع بھر جاسکے۔ (ت)

امام ابن حجر عسقلانی فتح الباری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

المراد من الروایتین ان الاغتسال وقع بملء الصاع من الماء[2] | دونوں روایتوں سے مراد یہ ہے کہ غسل پانی کی اتنی مقدار سے ہوا جس سے صاع بھر جائے (ت)

امام احمد قسطلانی ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں:

ای بالماء الذی ھو قدر ملء الصاع۔[3] | یعنی اتنے پانی سے غسل جو صاع بھرنے کے بقدر ہو۔ (ت)

نیز عمدۃ القاری میں حدیث طحاوی مجاہد سے بایں الفاظ ذکر کی:

قال دخلنا علی عائشۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا فاستسقی بعضنا فاتی بعس، قالت عائشۃ کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یغتسل بملء ھذا، قال مجاھد فحزرتہ فیما احزر ثمانیۃ ارطال، تسعۃ ارطال، عشرۃ ارطال، قال واخرجہ النسائی حزرتہ ثمانیۃ

مجاہد نے کہا ہم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کے یہاں گئے تو ہم میں سے کسی نے پانی مانگا۔ ایک بڑے برتن میں لایا گیا۔ حضرت عائشہ نے فرمایا نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اس برتن بھر پانی سے غسل فرماتے تھے۔ امام مجاہد نے کہا، میں نے اندازہ کیا تو وہ برتن آٹھ رطل یا نو رطل یا دس رطل کا تھا۔ امام عینی نے کہا، یہ حدیث امام نسائی نے روایت کی تو اس میں یہ ہے کہ میں نے اسے آٹھ رطل کا

عہ: تطفل علی العلامۃ علی القاری۔

---

[1] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الغسل باب الغسل بالصاع دارالکتب العلمیہ بیروت ۳/۲۹۱

[2] فتح الباری " " " " " " تحت الحدیث ۲۵۱ " " ۲/۳۲۶

[3] ارشاد الساری " " " " " " دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/۴۹۰

استطال[1] ای من دون شك۔ اندازہ کیا۔ یعنی اس روایت میں بغیر شک کے ہے (ت)

اقول ظاہر ہے[ف] کہ پیمانے ناج کے لئے ہوتے ہیں پانی کیلی نہیں کہ اس کے لئے کوئی مُد وصاع جُدا موضوع ہوں بل نص علماؤنا انہ قیمی فاذن لاھو مکیل ولا موزون (بلکہ ہمارے علماء نے تو تصریح فرمائی ہے کہ پانی قیمت والی چیزوں میں سے ہے جب تو وہ نہ کیلی ہے نہ موزون۔ ت) تو اندازہ نہ بتایا گیا مگر انھیں مُد وصاع سے جو ناج کے لئے تھے اور کسی برتن سے پانی کا اندازہ بتایا جائے تو اس سے یہی مفہوم ہوگا کہ اس بھر پانی نہ یہ کہ اس برتن میں جتنا ناج آئے اس کے وزن کے برابر پانی۔

وھذا ظاھر جدا فانتفی ما وقع للعلامۃ علی القاری فی المرقاۃ شرح المشکوۃ حیث قال تحت حدیث انس کان صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع المراد بالمد والصاع وزنا لا کیلا[2] اھ فھذا قیلہ من قبلہ لم یستند فیہ لدلیل ولا قیل لاحد قبلہ واسمعناك نصوص العلماء والحجۃ الزھراء۔

اور یہ بہت واضح ہے تو وہ خیال دفع ہوگیا جو علامہ علی قاری سے مرقاۃ شرح مشکوۃ میں واقع ہوا کہ انھوں نے حضرت انس کی حدیث "حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے وضو فرماتے اور ایک صاع سے غسل فرماتے" کے تحت لکھا کہ مُد اور صاع سے مراد اتنے وزن بھر پانی ہے اتنے ناپ بھر نہیں اھ۔ یہ ضعیف قول خود ان کا ہے جس پر نہ تو انھوں نے کسی دلیل سے استناد کیا نہ اپنے پہلے کے کسی شخص کے قول سے استناد کیا۔ اور علماء کے نصوص اور روشن دلیل ہم پیش کرچکے۔

فان قلت الیس قد قال انس رضی اللہ تعالٰی عنہ کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یتوضأ برطلین و یغتسل بالصاع، رواہ الامام الطحاوی[3]۔

اگر سوال ہو کہ کیا حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ نے یہ نہیں فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دو رطل سے وضو فرماتے اور ایک صاع سے غسل فرماتے۔ اسے امام طحاوی نے روایت

ف: تطفل اٰخر علیہ۔

---

[1] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الغسل باب الغسل بالصاع دارالکتب العلمیۃ بیروت ۳/ ۲۹۲

[2] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح تحت حدیث ۴۳۹ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/ ۱۴۳

[3] شرح معانی الآثار کتاب الزکوۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۷۷

والرطل من الوزن۔

قلت المراد بالرطلین هو المد بدلیل حدیثه المذکور سابقا والاحادیث یفسر بعضها بعضا بل قد اخرج الامام الطحاوی عنه رضی الله تعالٰی عنه قال کان رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم یتوضأ بالمد وهو رطلان[1] فاتضح المراد وبهذا استدل ائمتنا علی ان الصاع ثمانیة ارطال ولذا قال الامام الطحاوی بعد اخراجه الحدیث الذی تمسکت به فی السؤال فهذا انس قد اخبر ان مد رسول الله صلی الله تعالٰی علیه وسلم رطلان والصاع اربعة امداد فاذا ثبت ان المد رطلان ثبت ان الصاع ثمانیة ارطال اھ[2] فقد جعل معنی قوله توضأ برطلین توضأ بالمد وهو رطلان کما افصح به فی الروایة الاخرٰی علی ان الرطل مکیال ایضا کما نص علیه فی المصباح المنیر[3]، والله تعالٰی اعلم۔

کیا۔ اور رطل ایک وزن ہے۔

میں کہوں گا دو رطل سے وہی مُد مراد ہے، جس پر دلیل خود انہی کی حدیث ہے جو پہلے ذکر ہوئی — اور احادیث میں ایک کی تفسیر دوسری سے ہوتی ہے بلکہ امام طحاوی نے حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے یہ روایت بھی کی ہے کہ انھوں نے فرمایا رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک مُد سے وضو فرماتے اور وہ دو رطل ہے — تو مراد واضح ہوگئی — اور اسی سے ہمارے ائمہ نے صاع کے آٹھ رطل ہونے پر استدلال کیا ہے اور اسی لئے امام طحاوی نے سوال میں تمھاری پیش کردہ حدیث روایت کرنے کے بعد فرمایا: یہ حضرت انس ہیں جنھوں نے بتایا کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا مُد دو رطل تھا اور صاع چار مُد کا ہوتا ہے تو جب یہ ثابت ہوگیا کہ مُد دو رطل ہے تو یہ بھی ثابت ہُوا کہ صاع آٹھ رطل ہے اھ۔ تو امام طحاوی نے "توضأ برطلین" (دو رطل سے وضو فرمایا) کا معنی یہ ٹھہرایا کہ توضأ بالمد وھو رطلان (ایک مُد سے وضو فرمایا اور وہ دو رطل ہے) جیسا کہ دوسری روایت میں اسے صاف بتایا — علاوہ ازیں رطل ایک پیمانہ بھی ہے جیسا کہ مصباح منیر میں اس کی صراحت کی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

---

[1] و [2] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۰۰

[3] المصباح المنیر کتاب الراء تحت لفظ "رطل" منشورات دارالہجرۃ قم ایران ۱/ ۲۳۰

امر دوم غسل میں کہ ایک صاع بھر پانی ہے اس سے مراد مع اُس وضو کے ہے جو غسل میں کیا جاتا ہے یا وضو سے جدا، امام اجل طحاوی رحمہ اللہ تعالٰی نے معنی دوم پر تنصیص فرمائی اور وہ جو اکثر احادیث میں ایک صاع اور حدیث انس میں پانچ مُد ہے اُن میں یہ تطبیق دی کہ ایک مُد وضو کا اور ایک صاع بقیہ غسل کا، یُوں غسل میں پانچ مُد ہوئے۔ حدیث انس رضی اللہ تعالٰی عنہ یغتسل بخمس مکاکی روایت کرکے فرماتے ہیں:

یکون الذی کان یتوضأ به مدا ویکون الذی یغتسل به خمسة مکاکی یغتسل باربعة منها وھی اربعة امداد وھی صاع ویتوضأ باٰخر وھو مد فجمع فی ھذا الحدیث ما کان یتوضأ به للجنابة وما کان یغتسل به لها[1] وافرد فی حدیث عتبة (یعنی الذی فیه الوضوء بمد والغسل بصاع) ما کان یغتسل به لها خاصة دون ما کان یتوضأ به[2] اھ۔

جتنے پانی سے وضو فرماتے وہ ایک مُد ہوگا اور جتنے سے غسل فرماتے وہ پانچ مکوک ہوگا — چار مکوک — وہی چار مُد اور چار مُد ایک صاع — سے غسل فرماتے۔ اور باقی ایک مکوک — ایک مُد — سے وضو فرماتے۔ تو اس حدیث میں جتنے سے جنابت کا غسل و وضو فرماتے دونوں کو جمع کردیا۔ اور حدیث عتبہ میں (یعنی جس میں یہ ہے کہ ایک مُد سے وضو اور ایک صاع سے غسل) صرف اُس کو بیان کیا جس سے غسل فرماتے، اُس کو ذکر نہ کیا جس سے وضو فرماتے اھ۔

اقول لکن حدیثه یغتسل بالصاع الی خمسة امداد لیس فی التوزیع بل فی التنویع کما لایخفی ای ان الغسل نفسه کان تارة باربعة وتارة بخمسة سواء ارید به اسالة الماء علی سائر البدن وحدها

اقول لیکن حضرت انس کی یہ حدیث کہ حضور ایک صاع سے پانچ مُد تک پانی سے غسل فرماتے، بیانِ تقسیم میں نہیں بلکہ بیانِ تنویع میں ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں — یعنی خود غسل ہی کبھی چار مُد سے ہوتا اور کبھی پانچ مُد سے ہوتا خواہ اس سے صرف پُورے بدن پر پانی بہانا مراد لیں یا اس کے

---

[1] شرح معانی الآثار کتاب الزکوٰۃ باب وزن الصاع کم ھو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/[illegible]

[2] " " " " " " " " " " " "

اومع الوضوء۔ ساتھ وضو بھی طلب ہے۔(ت)

امر سوم یہ صاع کس ناج کا تھا، ظاہر ہے کہ ناج ہلکے بھاری ہیں، جس پیمانے میں تین سیر جو آئیں گے گیہوں تین سیر سے زیادہ آئیں گے اور ماش اور بھی زائد۔ ابوشجاع ثلجی نے صدقہ فطر میں ماش یا مسور کا پیمانہ لیا کہ ان کے دانے یکساں ہوتے ہیں تو ان کا کیل و وزن برابر ہوگا بخلاف گندم یا جو کہ ان میں بعض کے دانے ہلکے بعض کے بھاری ہوتے ہیں، تو دو قسم کے گیہوں اگرچہ ایک ہی پیمانے سے لیں وزن میں مختلف ہوسکتے ہیں اور اسی طرح جو۔ درمختار میں اسی پر اقتصار کیا اور امام صدر الشریعۃ نے شرح وقایہ میں فرمایا کہ احوط ٹھہرے گیہوں کا صاع ہے۔ اور علامہ شامی نے ردالمحتار میں جو کا صاع احوط بتایا اور حاشیہ زیلعی للسید محمد امین میرغنی سے نقل کیا،

ان الذی علیه مشائخنا بالحرم الشریف المکی ومن قبلهم من مشائخهم وبه کانوا یفتون تقدیرہ بثمانیة ارطال من الشعیر[1]

یعنی حرم مکہ میں ہمارے مشائخ اور ان سے پہلے ان کے مشائخ اس پر ہیں کہ آٹھ رطل جو سے صاع کا اندازہ کیا جائے اور اکابر اسی پر فتوٰی دیتے تھے۔

اقول ظاہر ہے کہ صاع اس ناج کا تھا جو اس زمان برکت نشان میں عام طعام تھا اور معلوم ہے کہ وہاں عام طعام جو تھا گیہوں کی کثرت زمانہ امیر معٰویہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہوئی۔ حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ میں ہے،

لما کثر الطعام فی زمن معٰویة جعلوہ مدین من حنطة[2]

جب حضرت معاویہ کے زمانے میں طعام کی فراوانی ہوئی تو اسے گیہوں کے دو مد ٹھہرائے۔(ت)

ف: مسئلہ زیادہ احتیاط یہ ہے کہ صدقہ فطر و فدیہ روزہ و نماز و کفارہ قسم وغیرہ میں نیم صاع گیہوں جو کے پیمانے سے دئے جائیں یعنی جس برتن میں ایک سو چوالیس ۱۴۴ روپے بھر جو ٹھیک ہموار سطح سے آجائیں کہ نہ اونچے رہیں نہ نیچے، اس برتن بھر گیہوں کو ایک صدقہ سمجھا جائے ہم نے تجربہ کیا پیمانہ نیم صاع جو میں بریلی کے سیر سے کہ سو روپیہ بھر کا ہے اٹھنی بھر اوپر پونے دو سیر گیہوں آتے ہیں فی کس اتنے دئے جائیں۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الزکوٰۃ باب صدقۃ الفطر داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/۷۷

[2] شرح معانی الآثار ؍ باب مقدار صدقۃ الفطر ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۴۲

14 شرح صحیح مسلم امام نووی میں ہے:

الطعام فی عرف اھل الحجاز اسم للحنطۃ خاصۃ۔[1] طعام اہلِ حجاز کے عرف میں صرف گیہوں کا نام ہے۔(ت)

صحیح ابن خزیمہ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے:

قال لم تکن الصدقۃ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الا التمر والزبیب والشعیر ولم تکن الحنطۃ۔[2] فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے زمانے میں صدقہ کھجور، خشک انگور اور جَو سے دیا جاتا اور گیہوں نہ ہوتا۔

صحیح بخاری شریف میں ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے:

کان طعامنا یومئذ الشعیر۔[3] ہمارا طعام اُس وقت جَو تھا۔(ت)

اور اس سے قطع نظر بھی ہو تو شک نہیں کہ مُد وصاع کا اطلاق مُد وصاع شعیر کو بھی شامل تو اس پر عمل ضرور اتباعِ حدیث کی حد میں داخل۔

فقیر نے ۲ ماہ مبارک رمضان ۱۳۲۰ھ کو نیم صاع شعیری کا تجربہ کیا جو ٹھیک چار رطل جَو کا پیمانہ تھا اس میں گیہوں برابر ہموار مسطح بھر کر تولے تو تین رطل کو پانچ رطل آئے یعنی ایک سو چوالیس[۱۴۴] روپے بھر جَو کی جگہ ایک سو چھتر روپے آٹھ آنے بھر گیہوں کہ بریلی کے سیر سے اٹھنی بھر اوپر پونے دو سیر ہوئے۔ یہ محفوظ رکھنا چاہئے کہ صدقۂ فطر و کفارات و فدیۂ صوم و صلوٰۃ میں اسی اندازہ سے گیہوں ادا کرنا احوط وانفع للفقرا ہے اگرچہ اصل مذہب پر بریلی کی تول سے چھ روپے بھر کم ڈیڑھ سیر گیہوں ہیں پھر اُسی پیمانے میں پانی بھر کر وزن کیا تو دو سو چودہ روپے بھر ایک دوانی کم آیا کہ کچھ کم چھ رطل ہُوا تو تنہا وضو کا پانی رامپوری سیر سے تقریباً آدھ پاؤ سیر ہوا اور باقی غسل کا قریب ساڑھے چار سیر کے، اور مجموع غسل کا چھٹانک اوپر ساڑھے پانسیر

ف: مسئلہ تنہا وضو کا مسنون پانی رامپوری سیر سے کہ چھیانوے[۹۶] رُپے بھر کا ہے تقریباً آدھ پاؤ اوپر سیر بھر ہے اور باقی غسل کا ساڑھے چار سیر کے قریب، مجموع غسل کا چھٹانک ساڑھے پانسیر سے کچھ زیادہ۔

[1] شرح صحیح مسلم للنووی کتاب الزکوٰۃ باب الامر باخراج زکوٰۃ الفطر الخ تحت حدیث ۲۲۵۴ دارالفکر بیروت ۴/ ۲۴۳۲
[2] صحیح ابن خزیمۃ باب الدلیل علی ان الامر الخ حدیث ۲۴۰۶ المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۸۵
[3] صحیح البخاری کتاب الزکوٰۃ باب الصدقۃ قبل العید قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۰۴ و ۲۰۵

14/14

سے کچھ زیادہ۔

یہ بحمد اللہ تعالٰی قریب قیاس ہے بخلاف اس کے اگر تنقیحات مذکورہ نہ مانی جائیں تو مجموع غسل کا پانی صرف تین سیر رہتا ہے۔ اور امام ابو یوسف کے طور پر دو ہی سیر، اُسی میں وضو اُسی میں غسل، اور ہر عضو پر تین تین بار پانی کا بہنا سخت دشوار بلکہ بہت دُور از کار ہے۔

فائدہ[۱] اُن پانیوں کے بیان میں جو اس حساب سے جُدا ہیں۔

(۱) **آبِ استنجا** ـــ ہمارے علماء[۲] نے وضو کی تقسیم یُوں فرمائی ہے کہ آدمی موزوں پر مسح کرے اور استنجے کی حاجت نہ ہو تو تہائی مُد پانی کافی ہے اور موزے اور استنجا دونوں ہوں یا دونوں نہ ہوں تو ایک مُد اور موزے نہ ہوں اور استنجا کرنا ہو تو ڈیڑھ مُد۔ حلیہ میں ہے:

روی الحسن عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ فی الوضوء ان کان متخففا ولایستنجی کفاہ رطل لغسل الوجہ والیدین ومسح الراس والخفین وان کان یستنجی کفاہ رطلان رطل للاستنجاء و رطل للباقی وان لم یکن متخففا ویستنجی کفاہ ثلثۃ ارطال رطل للاستنجاء و رطل للقدمین و رطل للباقی[۱]

امام حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے وضو کے بارے میں روایت کی ہے کہ اگر موزے پہنے ہیں اور استنجا نہیں کرنا ہے تو چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے دھونے اور سر اور موزوں کے مسح کے لئے ایک رطل کافی ہے۔ اور اگر استنجا بھی کرنا ہے تو دو رطل ـــ ایک رطل استنجا کے لئے اور ایک رطل باقی کے لئے ـــ اور اگر موزے نہیں ہیں اور استنجا کرنا ہے تو تین رطل کفایت کریں گے، ایک رطل استنجا کے لئے، ایک رطل دونوں پاؤں کے لئے، اور ایک رطل باقی کے لئے۔ (ت)

---

[۱] مسئلہ اُن پانیوں کا بیان جو اس حساب کے علاوہ ہیں۔

[۲] مسئلہ حالات وضو پر مسنون پانی کے اختلافات اور یہ کہ استنجے کے لئے چھٹانک آدھ سیر پانی چاہئے۔

---

[۱] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

(۲) ظاہر ہے کہ اگر بدن پر کوئی نجاست حقیقیہ ہو جیسے حاجت غسل میں ران وغیرہ پر منی تو اس کی تطہیر کا پانی اس حساب میں نہیں اور یہیں سے ظاہر کہ بعد جماع اگر کپڑا نہ ملے تو پانی کہ اب استنجے کو درکار ہوگا معمول سے بہت زائد ہوگا۔

(۳) پیش از استنجا تینف۱ بار دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا مطلقاً سنّت ہے اگرچہ سوتے سے نہ جاگا ہو، یہ اس سنّت سے جدا ہے کہ وضو کی ابتدا میں تین بار ہاتھ دھوئے جاتے ہیں، سنّت یوں ہے کہ تین بار ہاتھ دھو کر استنجا کرے پھر آغاز وضو میں بار دیگر تین بار دھوئے پھر منہف۲ دھونے کے بعد جو ہاتھ کہنیوں تک دھوئے گا اس میں بھی ناخن دست سے کہنیوں کے اوپر تک دھوئے تو دونوں کفدست تین مرتبہ دھونے جائیں گے، ہر مرتبہ تین تین بار، اخیر کے دونوں داخل حساب وضو ہیں، اور اوّل خارج۔ ہاں اگر استنجا کرنا نہ ہو تو وہی مرتبہ تین تین بار دھونا رہے، درمختار میں ہے:

(سنۃ البداءۃ بغسل الیدین) الطاھرتین ثلثا قبل الاستنجاء و بعدہ وقید الاستیقاظ اتفاقی (الی الرسغین وھو) سنۃ (ینوب عن الفرض) ویسن غسلھما ایضا مع الذراعین[۱] اھ ملتقطا۔

وضو کی سنّت گٹوں تک دونوں پاک ہاتھوں کے دھونے سے ابتدا کرنا۔ تین بار استنجا سے پہلے اور اس کے بعد بھی۔ اور نیند سے اُٹھنے کی قید اتفاقی ہے اور یہ ایسی سنّت ہے جو فرض کی نیابت کر دیتی ہے۔ اور کلائیوں کے ساتھ بھی ہاتھوں کو دھونا مسنون ہے اھ ملتقطا (ت)

ردالمحتار میں ہے:

خص المصنف بالمستیقظ تبرکا بلفظ

مصنف نے نیند سے اُٹھنے والے کے ساتھ لفظ

ف۱: مسئلہ استنجے سے پہلے تین بار دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا سنّت ہے اگرچہ سوتے سے نہ اٹھا ہو، ہاں سوتے سے اٹھا اور بدن پر کوئی نجاست تھی تو زیادہ تاکید یہاں تک کہ سنّت مؤکدہ ہے۔

ف۲: مسئلہ وضو کی ابتدا میں جو دونوں ہاتھ کلائیوں تک تین تین بار دھوئے جاتے ہیں سنّت یہ ہے کہ منہ دھونے کے بعد جو ہاتھ دھوئے اس میں پھر دونوں کفدست کو شامل کرلے سر ناخن سے کہنیوں کے اوپر تک تین بار دھوئے۔

---

[۱] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۰ و ۲۱

الحدیث والسنة تشمل المستیقظ وغیرہ وعلیہ الاکثرون اھ وفی النھر الاصح الذی علیہ الاکثر انہ سنة مطلقا لکنہ عند توھم النجاسة سنة مؤکدة کما اذا نام لاعن استنجاء او کان علی بدنہ نجاسة، وغیر مؤکدة عند عدم توھمھا کما اذا نام لاعن شیئ من ذلک او لم یکن مستیقظا عن نوم اھ ونحوہ فی البحر[1] اھ۔

اقول ووجھہ ان النجاسة اذا کانت متحققة کمن نام غیر مستنج واصابة الید فی النوم غیر معلومة کانت النجاسة متوھمة اما اذا لم تکن نفسھا

حدیث سے برکت حاصل کرنے کے لئے کلام خاص کیا۔ اور سنّت نیند سے اٹھنے والے کے لئے بھی اور اس کے علاوہ کے لئے بھی ہے — اسی پر اکثر حضرات ہیں اھ۔ النھر الفائق میں ہے: اصح جس پر اکثر ہیں، یہ ہے کہ وہ مطلقاً سنّت ہے لیکن نجاست کا احتمال ہونے کی صورت میں سنّتِ مؤکدہ ہے مثلاً بغیر استنجا کے سویا ہو، یا سوتے وقت اس کے بدن پر کوئی نجاست رہی ہو۔ اور نجاست کا احتمال نہ ہونے کی صورت میں سنّتِ غیر مؤکدہ ہے مثلاً ان میں سے کسی چیز کے بغیر سویا ہو یا نیند سے اُٹھنے کی حالت نہ ہو اھ — اسی کے ہم معنی بحر میں بھی ہے اھ

اقول اس کی وجہ یہ ہے کہ نجاست جب متحقق ہے — جیسے اس کے لئے جو بغیر استنجا کے سویا ہو — اور نیند میں نجاست پر ہاتھ کا پہنچنا معلوم نہیں ہے تو ہاتھ میں نجاست لگنے کا صرف احتمال ہے لیکن جب خود نجاست ہی

ف: **مسئلہ** بدن پر کوئی نجاست ہو مثلاً تر خارش ہے یا زخم یا پھوڑا یا پیشاب کے بعد بے استنجا سو رہا کہ پسینہ آکر تری پہنچنے کا احتمال ہے جب تو گٹوں تک ہاتھ پہلے دھونا سنّتِ مؤکدہ ہے اگرچہ سویا نہ ہو جبکہ ہاتھ کا اس نجاست پر پہنچنا محتمل ہو اور اگر بدن پر نجاست نہیں تو ان کا دھونا سنّت ہے مگر مؤکدہ نہیں اگرچہ سوکر اٹھا ہو، یونہی اگر نجاست ہے اور اس پر ہاتھ نہ پہنچنا معلوم ہے یعنی جاگ رہا ہے اور یاد ہے کہ ہاتھ وہاں تک نہ پہنچے تو اس صورت میں بھی سنّتِ مؤکدہ نہیں ہاں سنّت مطلقہ ہے۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۷۵

متحققة فالتنجس بالاصابة توهم علی توهم فلا یورث شاکسّ الاستنان۔

محقق نہیں تو ہاتھ میں نجاست لگنے کا احتمال ز احتمال ہے اس لئے اس سے مسنونیت مؤکد نہ ہوگی۔

فان قلت الیس ان النوم مظنة الانتشار والانتشار مظنة الامذاء والغالب کالمحقق فالنوم مطلقا محل التوھم۔

اگر یہ سوال ہو کہ کیا ایسا نہیں کہ نیند انتشارِ آلہ کا مظنّہ ہے، اور انتشار مذی نکلنے کا مظنّہ ہے۔ اور گمان غالب محقق کا حکم رکھتا ہے تو نیند مطلقًا احتمالِ نجاست کی جگہ ہے۔

قلت بینافی رسالتنا "الاحکام والعلل" ان الانتشار لیس مظنة الامذاء بمعنی المفضی الیه غالبا وقد نص علیه فی الحلیة۔

میں کہوں گا ہم نے اپنے رسالہ "الاحکام والعلل" میں بیان کیا ہے کہ انتشار مذی نکلنے کا مظنّہ اس معنی میں نہیں کہ یہ اکثر خروجِ مذی تک موصل ہوتا ہے۔ حلیہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

فان قلت انما علق فی الحدیث الحکم علی مطلق النوم وعلله صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم بقوله فانه لایدری این باتت یده[1] والنوم لاعن استنجاء ان ارید به نفیه مطلقا فمثله یبعد ان ذی النظافة فضلا عن الصحابة رضی اللّٰه تعالٰی عنھم وھم المخاطبون اولا بقوله صلی اللّٰه تعالٰی

پھر اگر یہ سوال ہو کہ حدیث میں اس حکم کو مطلق نیند سے متعلق فرمایا ہے اور حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اس ارشاد سے اس کی علت بیان فرمائی ہے کہ "وہ نہیں جانتا کہ رات کو اس کا ہاتھ کہاں رہا۔" اگر یہ کہئے کہ لوگ بغیر استنجا کے سوتے تھے اس لئے یہ ارشاد ہوا تو اس سے اگر یہ مراد ہے کہ مطلقًا استنجا ہی نہ کرتے تھے تو ایسا تو ہر صاحبِ نظافت سے بعید ہے صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم سے تو اور زیادہ بعید ہے اور وہی حضرات اولین مخاطب ہیں

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء اذا استیقظ الخ حدیث ۲۴ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۰۰
سنن ابن ماجہ " باب الرجل یستیقظ من منامہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۲

عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه[1] وان اريد خصوص الاستنجاء بالماء فالصحيح المعتمد ان الاستنجاء بالحجر مطهر اذا لم تتجاوز النجاسة المخرج اكثر من قدر الدرهم كما بينته فيما علقته على رد المحتار فلا يظهر فرق بين الاستنجاء بالماء وتركه في ايراث التوهم وعدمه۔

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے کہ جب تم میں سے کوئی نیند سے اُٹھے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ پانی سے استنجا نہ کرتے تھے تو صحیح معتمد یہ ہے کہ پتھر کے ذریعہ استنجا سے بھی طہارت ہو جاتی ہے جب کہ نجاست قدر درہم سے زیادہ مخرج سے تجاوز نہ کرے جیسا کہ ردالمحتار پر میں نے اپنے حواشی میں بیان کیا ہے تو احتمالِ نجاست پیدا کرنے اور نہ کرنے میں پانی سے استنجا کرنے اور نہ کرنے کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں۔

قلت الحديث لافادة الاستنان اما تاكده عند تحقق النجاسة في البدن فبالفحوى۔

قلت (میں کہوں گا) حدیث مسنونیت بتانے کے لئے ہے اور بدن میں نجاست متحقق ہونے کے وقت اس سنّت کا مؤکد ہونا مضمونِ کلام سے معلوم ہوا۔

فان قلت هذا البحر قائلا في البحر اعلم ان الابتداء بغسل اليدين واجب اذا كانت النجاسة محققة فيهما وسنة عند ابتداء الوضوء وسنة مؤكدة عند توهم النجاسة كما اذا استيقظ من النوم[2] اهـ فهذا نص في كون كل نوم موجب تاكد الاستنان۔

اگر سوال ہو کہ محقق صاحبِ بحر، البحر الرائق میں یہ لکھتے کہ: واضح ہو کہ دونوں ہاتھ دھونے سے ابتداء واجب ہے جب ہاتھوں میں نجاست ثابت ہو اور ابتدائے وضو کے وقت سنّت ہے، اور احتمالِ نجاست کے وقت سنّتِ مؤکدہ ہے جیسے نیند سے اُٹھنے کے وقت اھ۔ تو یہ عبارت اس بارے میں نص ہے کہ ہر نیند اس عمل کے سنّتِ مؤکدہ ہونے کا سبب ہے۔

قلت نعم ارسل هنا

میں کہوں گا ہاں یہاں پر انھوں نے

ف: تطفل على البحر

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء اذا استیقظ الخ حدیث ۲۴ دارالفکر بیروت ۱/۱۰۰
[2] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۸

ما ابان تقييده بعد اسطر اذ يقول علم بما قررناه ان ما في شرح المجمع من ان السنة في غسل اليدين للمستيقظ مقيدة بان يكون نام غير مستنج اوكان على بدنه نجاسة حتى لولم يكن كذلك لايسن في حقه ضعيف او المراد نفي السنة المؤكدة لا اصلها[1] اه لاجرم ان قال في الحلية هو مع الاستيقاظ اذا توهم النجاسة اٰكد[2] فلم يجعل كل نوم محل توهم۔

اقول وهو معنى قول الفتح قيل سنة مطلقا للمستيقظ وغيره وهو الاولٰى نعم مع الاستيقاظ وتوهم النجاسة السنة اٰكد[3] اه فاراد بالواو الاجتماع لترتيب الحكم لا مجرد التشريك في ترتيبه وان كان كلامه مطلقا في المستيقظ وغيره

مطلق رکھا مگر چند سطروں کے بعد اس کی قید واضح کردی ہے، آگے وہ فرماتے ہیں: ہماری تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ شرح مجمع میں جو لکھا ہے کہ نیند سے اُٹھنے والے کے لئے دونوں ہاتھ دھونے کا مسنون ہونا اس قید سے مقید ہے کہ بغیر استنجا سویا ہو یا سوتے وقت اس کے بدن پر کوئی نجاست رہی ہو یہاں تک کہ اگر یہ حالت نہ ہو تو اس کے حق میں سنّت نہیں ہے" (شرح مجمع کا یہ قول) ضعیف ہے — یا اس سے مراد یہ ہو کہ سنّتِ مؤکدہ نہیں ہے یہ نہیں کہ سرے سے سنّت ہی نہیں اھ — یہی وجہ ہے کہ حلیہ میں کہا: نیند سے اُٹھنے کے وقت جب احتمالِ نجاست ہو تو یہ زیادہ مؤکد ہے اھ — تو انھوں نے ہر نیند کو محلِ احتمال نہ ٹھہرایا۔

اقول یہی فتح القدیر کی اس عبارت کا بھی معنی ہے کہ، کہا گیا نیند سے اُٹھنے والے اور اس کے علاوہ کے لئے یہ مطلقاً سنّت ہے اور یہی قول اولٰی ہے، ہاں نیند سے اُٹھنے اور نجاست کا احتمال ہونے کی صورت میں سنّت زیادہ مؤکد ہے اھ۔ واوٗ (اور) سے ان کی مراد یہ ہے کہ نیند سے اٹھنا اور نجاست کا احتمال ہونا دونوں باتیں جمع ہوں تو سنّت مؤکدہ ہے یہ مراد نہیں کہ نیند سے اُٹھے

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۸
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[3] فتح القدیر کتاب الطہارات مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۱۹

والتوهم غیر مختص بالمستیقظ علٰی ان السنن الغیر المؤکدۃ بعضھا اٰکد من بعض فافھم۔

جب بھی سُنّتِ مؤکدہ اور احتمالِ نجاست ہو جب بھی سُنّتِ مؤکدہ اگرچہ ان کا کلام نیند سے اٹھنے والے اور اس کے علاوہ کے حق میں مطلق ہے اور احتمالِ نجاست ہونا نیند سے اُٹھنے والے ہی کے لئے خاص نہیں۔ علاوہ ازیں سُننِ غیر مؤکدہ میں بعض سنتیں بعض دیگر کی بہ نسبت زیادہ مؤکد ہوتی ہیں — تو اسے سمجھو۔

(۴) **اقول** اگرچہ مسواک ہمارے نزدیک سنّتِ وضو ہے خلافاً للامام الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فعندہ سنۃ الصلٰوۃ کما فی البحر وغیرہ (بخلاف امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ کے کہ ان کے نزدیک سنّتِ نماز ہے جیسا کہ بحر وغیرہ میں ہے۔ ت) ولہذا جو ایک وضو سے چند نمازیں پڑھے ہر نماز کے لئے مسواک کرنا مطلوب نہیں جب تک منہ میں کسی وجہ سے تغیر نہ آگیا ہو کہ اب اس دفعِ تغیر کے لئے مستقل سنّت ہوگی ہاں وضو بے مسواک کرلیا ہو تو اب پیش از نماز کرلے کما فی الدر وغیرہ (جیسا کہ در وغیرہ میں ہے۔ ت) مگر اس کے وقت میں ہمارے یہاں اختلاف ہے بدائع وغیرہ معتمدات میں قبل وضو فرمایا اور مبسوط وغیرہ معتبرات میں وقت مضمضہ یعنی وضو میں کُلّی کرتے وقت۔ حلیہ میں ہے:

وقت استعمالہ علٰی ما فی روضۃ الناطفی والبدائع ونقلہ الزاھدی عن کفایۃ البیھقی والوسیلۃ والشفاء قبل الوضوء وربما یشھد

مسواک کے استعمال کا وقت قبل وضو ہے۔ ایسا ہی روضۃ الناطفی اور بدائع میں ہے اور زاہدی نے اسے کفایۃ البیہقی، وسیلہ اور شفا سے نقل کیا ہے — اور اس پر کچھ شہادت

ف۱: مسئلہ مسواک ہمارے نزدیک نماز کے لئے سنّت نہیں بلکہ وضو کے لئے، تو جو ایک وضو سے چند نمازیں پڑھے ہر نماز کے لئے اُس سے مسواک کا مطالبہ نہیں جب تک منہ میں کوئی تغیر نہ آگیا ہو، ہاں اگر وضو بے مسواک کرلیا تھا تو اب وقت نماز مسواک کرے۔

ف۲: مسواک کے وقت میں ہمارے علماء کو اختلاف ہے کہ قبل وضو ہے یا وضو میں کُلّی کرتے وقت اور اس بارہ میں مصنّف کی تحقیق۔

لہ ما في صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله تعالٰى عنهما عن رسول الله صلى الله تعالٰى عليه وسلم انه تسوك وتوضأ عہ ثم قام فصلى و في سنن ابي داؤد عن عائشة رضي الله تعالٰى عنها ان النبي صلى الله تعالٰى عليه وسلم كان لا يرقد من ليل ولا نهار فيستيقظ الا تسوك قبل ان يتوضأ وفي المحيط وتحفة الفقهاء وزاد الفقهاء ومبسوط شيخ الاسلام محلة المضمضة تكميلا للانقاء واخرج الطبراني عن ابي ايوب قال كان رسول الله صلى الله تعالٰى عليه وسلم اذا توضأ استنشق ثلثا وتمضمض وادخل اصبعه في فمه وهذا انما يدل على ان وقت الاستياك حالة المضمضة فان الاستياك بالاصبع بدل عن الاستياك بالسواك والاصل كون الاشتغال بالبدل

صحیح مسلم کی اس حدیث سے ملتی ہے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم سے روایت فرمائی کہ سرکار نے مسواک کی اور وضو کیا پھر اٹھ کر نماز ادا کی — اور سنن ابو داؤد میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالٰے عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم دن یا رات میں جب بھی سو کر بیدار ہوتے تو وضو کرنے سے پہلے مسواک کرتے۔ اور محیط، تحفۃ الفقہا، زاد الفقہا اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ مسواک کا وقت کلی کرنے کی حالت میں ہے تاکہ صفائی مکمل ہوجائے۔ اور طبرانی نے حضرت ابو ایوب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم جب وضو فرماتے تو تین بار ناک میں پانی لے جاتے اور کلی کرتے اور انگلی منہ میں داخل کرتے — اس حدیث سے کچھ دلالت ہوتی ہے کہ مسواک کا وقت کلی کرنے کی حالت میں ہے اس لئے کہ انگلی استعمال کرنا مسواک استعمال کرنے کا بدل

عہ هكذا هو في نسختي الحلية بالواو والذي في صحيح مسلم رجع فتسوك فتوضأ ثم قام فصلى ولعله اظهر دلالة على المراد اهـ منه۔

عہ میرے نسخۂ حلیہ میں اسی طرح وتوضأ (اور وضو کیا) واؤ کے ساتھ ہے۔ اور صحیح مسلم میں یہ ہے رجع فتسوك فتوضأ ثم قام فصلى (لوٹ کر مسواک کی پھر وضو کیا پھر اُٹھ کر نماز ادا کی) اور شاید دلالت مقصود میں یہ زیادہ ظاہر ہو۔ (ت)

لہ صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب السواک قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۸

وقت الاشتغال بالاصل[1] اھ مختصرًا۔

اقول هكذا في نسختي الحلية عن ايوب فان كان عن ابي ايوب رضي الله تعالٰى عنه واسقط الناسخ والا فالمرسل والظاهر الاول فان للطبراني حديثا عن ابي ايوب الانصاري رضي الله تعالٰى عنه في صفة الوضوء لكن لفظه كما في نصب الراية كان رسول الله صلى الله تعالٰى عليه وسلم اذا توضأ تمضمض واستنشق وادخل اصابعه من تحت لحيته فخللها[2] اھ فالله تعالٰى اعلم وعلى[ف] كل يخلو عن ابعاد النجعة فقد اخرج الامام احمد في مسنده عن امير المؤمنين علي كرم الله تعالٰى وجهه انه دعا بكوز من ماء فغسل وجهه وكفيه ثلثا وتمضمض ثلثا فادخل

اور قاعدہ یہ ہے کہ بدل میں مشغول اسی وقت ہو جس وقت اصل میں مشغولیت ہوتی اھ مختصراً۔

اقول میرے نسخہ حلیہ میں عن ایوب (ایوب سے) ہے۔ اگر یہ اصل میں عن ابی ایوب رضی اللہ تعالٰی عنہ ہے اور کاتب سے "ابی" چھوٹ گیا ہے جب تو مسند ہے ورنہ مرسل ہے اور ظاہر اوّل ہے۔ اس لئے کہ طبرانی کی ایک حدیث حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے طریقہ وضو کے بارے میں آئی ہے لیکن اس کے الفاظ نصب الرایہ کے مطابق یہ ہیں: رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جب وضو فرماتے تو کلی کرتے اور ناک میں پانی ڈالتے اور اپنی انگلیاں داڑھی کے نیچے سے ڈال کر ریش مبارک کا خلال کرتے اھ ۔ تو خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے ۔ بہر حال اس حدیث سے استناد تلاش مقصود میں قریب چھوڑ کر دُور جانے کے مرادف ہے اس لئے کہ امام احمد نے مسند میں امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ سے روایت فرمائی ہے کہ انھوں نے ایک کوزہ میں پانی منگا کر چہرے اور ہتھیلیوں کو تین بار دھویا اور تین بار کلی کی تو اپنی

ف: تطفل علی الحلیۃ

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ کتاب الطہارات ۔ حدیث ابی ایوب نوریہ رضویہ پبلشنگ کمپنی لاہور ١/٥٥

بعض اصابعہ فی فیہ وقال فی اٰخرہ ھٰکذا کان وضوء نبی[1] اللّٰہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم ونحوہ عند عبد بن حمید عن ابی مطر عن علی رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ۔

ایک انگلی منہ میں لے گئے ۔ اور اس کے آخر میں یہ فرمایا : اسی طرح خدا کے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وضو تھا۔ اور اسی کے ہم معنی عبد بن حمید کی حدیث ہے جو ابو مطر کے واسطہ سے حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے۔

ثم اقول لیس نصًّا فی کونہ بدلاً عن السواک فقد تدخل الاصبع فی الفم لاستخراج النخاع مثلاً واشار الیہ المحقق بقولہ ربما یدل[2]۔

ثم اقول یہ بھی اس بارے میں صریح نہیں کہ منہ میں انگلی ڈالنا مسواک کے بدلے میں تھا کیونکہ منہ میں انگلی کھنکار وغیرہ نکالنے کے لئے بھی ڈالی جاتی ہے۔ اسی بات کی طرف محقق حلبی نے اپنے لفظ ربما یدل (کچھ دلالت ہوتی ہے) سے اشارہ فرمایا ہے۔

علٰی انی اقول معلوم ضرورۃ شدۃ حبہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم للسواک وانما فعل ھذا مرۃ بیانا للجواز فلیکن کونہ عند المضمضۃ ایضا لذلک ای من لم یستک سھوا مثلا ولا سواک عندہ الاٰن فلیستک بالاصابع حین المضمضۃ وبھذا تضعف الدلالۃ جدا۔

علاوہ ازیں میں کہتا ہوں قطعی وضروری طور پر معلوم ہے کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو مسواک کرنا بہت محبوب تھا اور صرف بیانِ جواز کے لئے ایک بار ایسا کیا ۔ تو چاہئے کہ اس عمل کا وقتِ مضمضہ ہونا بھی اسی غرض سے ہو یعنی جس نے مثلاً بھول کر مسواک نہیں کی اور بر وقت اس کے پاس مسواک موجود نہیں تو وہ وقتِ مضمضہ انگلیوں سے صفائی کرلے ۔ اور اس سے (مسواک کا مقررہ وقت حالتِ مضمضہ ہونے پر) حدیث کی دلالت بہت ضعیف ہوجاتی ہے۔

ف: تطفل اٰخر علیھا۔

[1] مسند احمد بن حنبل عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہ — المکتب الاسلامی بیروت ۱/۱۵۱

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

نعم روی ابوعبید فی کتاب الطھور عن امیرالمؤمنین عثمٰن رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ کان اذا توضأ یسوک فاہ باصبعہ[۱] لکنی اقول معترك عظیم فی دلالۃ کان یفعل علی الاستمرار بل علی التکرار ولی فیھا رسالۃ سمیتھا "التاج المکلل فی انارۃ مدلول کان یفعل" فان اخترنا ان لا لم یدل علی الاستنان اولعم فما کان عثمٰن لیواظب علی ترك السواك فی محلہ مع انھم ھم الائمۃ الاعلام العاضون بنواجذھم علی سنن سید الانام علیہ وعلیھم الصلوٰۃ والسلام، فاذن ینقدح فی الذھن و اللہ اعلم ان السنۃ السواك قبل الوضوء وان یعالج باصبعہ عند المضمضۃ لکن لا اجترئ علی القول بہ لانی لم اجد احدا من علمائنا مال الیہ۔

ہاں ابوعبید نے کتاب الطھور میں امیرالمؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ "کان اذا توضأ یسوك فاہ باصبعہ" (وہ جب وضو کرتے تھے تو انگلی سے منہ (بطور مسواک) صاف کرلیا کرتے تھے ــــ لیکن میں کہتا ہوں اس میں سخت معرکہ آرائی ہے کہ کان یفعل (کیا کرتے تھے) کی دلالت استمرار بلکہ تکرار پر ہوتی ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں میرا ایک رسالہ بھی ہے جس کا نام ہے "التاج المکلل فی انارۃ مدلول کان یفعل" (کان یفعل کے مدلول کی توضیح میں آراستہ تاج) ــ اگر ہم یہ اختیار کریں کہ یہ لفظ استمرار و دوام پر دلالت نہیں کرتا تو مسنون ہونے پر اس کی دلالت ثابت نہ ہوگی۔ اور اگر یہ اختیار کریں کہ یہ لفظ استمرار و دوام پر دلالت نہیں کرتا تو مسنون ہونے پر اس کی دلالت ثابت نہ ہوگی۔ اور اگر یہ اختیار کریں کہ استمرار پر دلالت کرتا ہے تو حضرت عثمان کی یہ شان نہیں ہوسکتی کہ اصل مقام پر مسواک ترک کرنے پر وہ مداومت فرماتے رہے ہوں، جب کہ یہی حضرات تو وہ بزرگ پیشوا و ائمہ ہیں جو سیدانام علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کی سنتوں کو دانت سے پکڑنے رہنے والے ہیں۔ اب ذہن میں یہ خیال آتا ہے کہ سنت یہ ہے کہ وضو سے پہلے مسواک کرے اور کلی کرتے وقت

---

[۱] کتاب الطھور باب المضمضۃ والاستنشاق لیستعان علیھا بالاصابع حدیث ۲۹۰ دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۱۲۶

انگلی سے صفائی کرے۔ لیکن میں اسے کہنے کی جسارت نہیں کرتا کیونکہ اپنے علما میں سے کسی کو میں نے اس طرف مائل نہ پایا۔

فان قلت ما حملك على التقييد بقولك "ولا سواك عنده الان" صح ابن عدي والدارقطني والبيهقي والضياء في المختارة رووا عن انس بسند قال الضياء لا ارى به باسا[1] وقد ضعفه ابن عدي والبيهقي وقال البخاري[ف] في رواية عن انس عبد الحكم القسملي منكر الحديث[2] وقال في التقريب ضعيف[3] انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يجزئ من السواك الاصابع[4] ورواه البيهقي بطريق

اگر سوال ہو آپ نے یہ قید کیوں لگائی کہ "اور بروقت اس کے پاس مسواک موجود نہیں"۔ حالانکہ سرکار کی یہ حدیث موجود ہے کہ "انگلیاں مسواک کی جگہ کافی ہیں"۔ اسے ابن عدی، دارقطنی، بیہقی نے اور ضیاء مقدسی نے مختارہ میں حضرت انس سے روایت کیا، اس کی سند سے متعلق ضیاء نے کہا کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا اھ — ابن عدی اور بیہقی نے اسے ضعیف کہا — اور امام بخاری نے اس حدیث کے حضرت انس سے روایت کرنے والے شخص عبدالحکم قسملی کو منکر الحدیث کہا — اور تقریب میں اسے ضعیف کہا — اور بیہقی نے ایک اور سند سے اس کو روایت کیا اور اسے غیر محفوظ کہا — اور اس کے ہم معنی طبرانی، ابن عدی اور ابو نعیم

ف: بتضعيف عبد الحكم القسملي۔

[1] المختارة في الحديث للضياء

[2] ميزان الاعتدال ترجمہ عبدالحکم بن عبداللہ القسملی ۴۷۵۴ دار المعرفۃ بیروت ۲/ ۵۳۶
السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الطہارۃ باب الاستیاک بالاصابع دار صادر بیروت ۱/ ۴۰

[3] تقریب التہذیب حرف العین ترجمہ ۳۷۶۱ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۵۳۳

[4] السنن الکبریٰ (للبیہقی) کتاب الطہارت باب الاستیاک بالاصابع دار صادر بیروت ۱/ ۴۰
الکامل لابن عدی ترجمہ عبدالحکم بن عبداللہ القسملی دار الفکر بیروت ۵/ ۱۹۷۱
کنز العمال بحوالۃ الضیاء حدیث ۲۷۱۸۸ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۵

أخرجه وقال غير محفوظ و نحوه للطبراني وابن عدي وابي نعيم عن ام المومنين الصديقة رضي الله تعالٰى عنها۔

نے حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کی ہے۔

قلت روى ابو نعيم في كتاب السواك عن عمرو بن عوف المزني رضي الله تعالٰى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالٰى عليه وسلم الاصابع تجزئ مجزى السواك اذا لم يكن سواك[1] وقد اطبق علماؤنا على هذا التقييد قال في الحلية لا يقوم الاصبع مقام السواك عند وجوده فان لم يوجد يقوم مقامه ذكره في الكافي وغيره يعني ينال ثوابه كما ذكره في الخلاصة[2] اھ وفي الغنية لا تقوم الاصبع مقام العود عند وجوده وتجويز بعض الشافعية اصبع الغير دون اصبع نفسه تحكم بلا دليل[3] اھ وفي الهندية عن المحيط والظهيرية

میں کہوں گا ابونعیم نے کتاب السواک میں حضرت عمرو بن عوف مزنی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: انگلیاں مسواک کی جگہ کافی ہوں گی جب مسواک نہ ہو۔ اور اس تقیید پر ہمارے علماء کا اتفاق ہے۔ حلیہ میں ہے کہ: مسواک موجود ہے تو انگلی اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتی اور موجود نہیں ہے تو اس کے قائم مقام ہوجائے گی۔ اسے کافی وغیرہ میں ذکر کیا ہے۔ مراد یہ ہے کہ مسواک کا ثواب مل جائے گا جیسا کہ خلاصہ میں ذکر کیا ہے اھ۔ اور غنیہ میں ہے کہ لکڑی موجود ہے تو انگلی اس کے قائم مقام نہ ہوسکے گی۔ اور بعض شافعیہ کا یہ کہنا کہ دوسرے کی انگلی بھی اپنی انگلی کی جگہ روا ہے بلا دلیل اور زبردستی کا حکم ہے اھ۔ ہندیہ میں محیط اور

ف: **مسئلہ** مسواک موجود ہو تو انگلی سے دانت مانجنا ادائے سنت وحصول ثواب کے لئے کافی نہیں، ہاں مسواک نہ ہو تو انگلی یا کھر کھرا کپڑا ادائے سنت کردے گا اور عورتوں کے لئے مسواک موجود ہو جب بھی مستی کافی ہے۔

۱؎ کنز العمال بحوالہ ابونعیم فی کتاب السواک حدیث ۲۶۱۶۸ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۱

۲؎ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

۳؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ومن الآداب ان یستاک سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۳

لاتقوم الاصبع مقام الخشبة فان لم توجد فحینئذ تقوم الاصبع من یمینه مقام الخشبة اھ[1] وفي الدر عند فقده او فقد اسنانه تقوم الخرقة الخشنة او الاصبع مقامه كما یقوم العلك مقامه للمرأة مع القدرة علیه[2] اھ وھو ماخوذ من البحر وزاد فیه تقوم في تحصیل الثواب لا عند وجوده[3] اھ۔

ظہیریہ سے نقل ہے کہ انگلی لکڑی کے قائم مقام نہیں ہوسکتی۔ اگر مسواک موجود نہیں ہے تو داہنے ہاتھ کی انگلی اس کے قائم مقام ہوجائے گی اھ۔ درمختار میں ہے مسواک نہ ہو یا دانت نہ ہوں تو کھُردرا کپڑا یا انگلی مسواک کے قائم مقام ہوجائے گی۔ جیسے عورت کو مسواک کی قدرت ہو جب بھی مِسّی اس کے قائم مقام ہوجائے گی اھ۔ یہ کلام بحر سے ماخوذ ہے اور بحر میں مزید یہ بھی ہے کہ انگلی تحصیلِ ثواب میں [illegible] کے قائم مقام ہوجائے گی اور مسواک موجود ہو تو نہیں اھ (ت)

امام زیلعی نے قولِ اول اختیار فرمایا کما سیأتی نقله (جیسا کہ اس کی نقل آئے گی۔ ت) اور امام ابن امیر الحاج کے کلام سے اس کی ترجیح مفاد۔

حیث قال في اداب الوضوء تحت قول المنیة وان یستاك بالسواك ان كان والا فبالاصبع كون الادب في فعله ان یكون في حالة المضمضة علی قول بعض المشائخ[4] اھ۔

اس طرح کہ انھوں نے آدابِ وضو کے بیان میں منیہ کی عبارت وان یستاك بالسواك (اور یہ کہ مسواک سے صفائی کرے) کے تحت فرمایا: اگر مسواک موجود ہو ورنہ انگلی سے۔ بعض مشائخ کے قول پر اس کے استعمال میں مستحب یہ ہے کہ کُلی کرتے وقت ہو۔ اھ (ت)

جس کا مفادف یہ ہے کہ اکثر علماء قولِ اول پر ہیں۔ علامہ حسن شرنبلالی شرح وہبانیہ میں فرماتے ہیں:

ف: وھذا قول بعض المشائخ مفادہ ان اکثرھم علی خلافہ۔

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ سنن الوضو الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۷
[2] الدرالمختار " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۱
[3] البحرالرائق " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۱
[4] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

قولہ واعتاقہ بعض الائمۃ ینکر مفہومہ ان اکثر الائمۃ یجوّزونہ[1]
بعض ائمہ اس کی آزادی کا انکار کرتے ہیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اکثر ائمہ جائز کہتے ہیں۔ (ت)

اور یہ کہ قول دوم نامعتمد ہے، ردالمحتار باب صفۃ الصلوۃ میں ہے:

قولہ لاباس بہ عند البعض اشار بھذا الی ان ھذا القول خلاف المعتمد[2]
"بعض کے نزدیک حرج نہیں" یہ کہہ کر انھوں نے اس بات کی جانب اشارہ کیا کہ یہ قول خلافِ معتمد ہے۔ (ت)

اور بحرالرائق میں دوم کو قولِ اکثر بتایا اور بہتر ٹھہرایا اور اُسی کے اتباع سے دُرمختار میں تضعیف اول کی طرف اشارہ کیا نہایہ وعنایہ وفتح میں دوم پر اقتصار فرمایا، نہایہ وہندیہ میں ہے:

الاستیاک ھو وقت المضمضۃ[3]
مسواک کرنا وقتِ مضمضہ ہے۔ (ت)

عنایہ میں ہے:

یستاک عرضا لاطولا عند المضمضۃ[4]
کُلی کے وقت مسواک کرے گا دانتوں کی چوڑائی میں، لمبائی میں نہیں۔ (ت)

فتح القدیر میں ہے:

قولہ والسواک ای الاستیاک عند المضمضۃ[5]
"اور مسواک کرنا" یعنی کُلی کے وقت مسواک کرنا (ت)

بحر میں ہے:

اختلف فی وقتہ ففی النہایۃ وفتح القدیر انہ عند المضمضۃ وفی البدائع والمجتبی
وقتِ مسواک میں اختلاف ہے۔ نہایہ اور فتح القدیر میں ہے کہ یہ مضمضہ کے وقت ہے۔ بدائع اور

ف: نسبۃ قول الی البعض تفید ان المعتمد خلافہ۔

---

[1] شرح الوہبانیہ
[2] ردالمحتار کتاب الصلوۃ فصل (فی بیان تالیف الصلوۃ الی انتہائہا) داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۳۴۲
[3] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ (الفصل الثانی فی سنن الوضوء) نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۷
[4] العنایۃ مع فتح القدیر کتاب الطہارات مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۱
[5] فتح القدیر " " " " ۱/ ۲۲

قبل الوضوء والاکثر علی الاول وھو الاولٰی لانہ الاکمل فی الانقاء[1] مجتبٰی میں ہے کہ قبل وضو ہے۔ اور اکثر اولی پر ہیں اور وہی اولٰی ہے کیونکہ صفائی میں یہ زیادہ کامل ہے (ت)۔ 15

شرح نقایہ برجندی میں ہے : وعلیہ الاکثرون[2] (اور اسی پر اکثر حضرات ہیں۔ ت)۔

اقول وباللہ التوفیق اوّلاً یہ معلوم ہو کہ دربارۂ سواک کلماتِ علماء مختلف ہیں کہ سنت ہے یا مستحب۔ عامہ متون میں سنّت ہونے کی تصریح فرمائی اور اسی پر اکثر ہیں۔ صغیری میں اسی کو اصح کہا، جوہرہ نیرہ و درمختار میں سُنّتِ مؤکدہ ہونے پر جزم کیا، لیکن ہدایہ و اختیار میں استحباب کو اصح اور تبیین وغیرہا میں صحیح بتایا، فتح میں اسی کو حق ٹھہرایا، حلیہ و بحر نے ان کا اتباع کیا۔ علامہ ابراہیم حلبی فرماتے ہیں :

قد عدہ القدوری والاکثرون من السنن وھو الاصح[3]۔ امام قدوری اور اکثر حضرات نے اسے سنّت شمار کیا اور یہی اصح ہے۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے : وعلیہ المتون[4] (اور اسی پر متون ہیں۔ ت)۔

درمختار میں ہے :

السواك سنۃ مؤکدۃ کما فی الجوھرۃ[5]۔ مسواک سنّتِ مؤکدہ ہے، جیسا کہ جوھرہ میں ہے۔ (ت)

ہدایہ میں ہے : الاصح انہ مستحب[6] (اصح یہ ہے کہ وہ مستحب ہے۔ ت)

امام زیلعی فرماتے ہیں :

الصحیح انھما مستحبان یعنی السواك والتسمیۃ صحیح یہ ہے کہ دونوں یعنی مسواک اور تسمیہ مستحب

ف : مسئلہ مسواک وضو کے لئے سنّت یا مستحب ہونے میں ہمارے علماء کو اختلاف ہے، اور اس بارہ میں مصنف کی تحقیق۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی ۱/۲۰

[2] شرح النقایۃ للبرجندی " نولکشور لکھنؤ ۱/۱۶

[3] صغیری شرح غنیۃ المصلی بحث سنن الوضوء مطبع مجتبائی دہلی ص ۱۳

غنیۃ المستملی ومن الآداب ان یستاک سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۲

[4] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۷۷

[5] الدرالمختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۱

[6] الہدایۃ مع فتح القدیر " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۲

15/15

لانھما لیسا من خصائص الوضوء[1] ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں وضو کی خصوصیات میں سے نہیں ہیں۔ (ت)

محقق علی الاطلاق فرماتے ہیں،

الحق انہ من مستحبات الوضوء[2] حق یہ ہے کہ وہ مستحباتِ وضو میں سے ہے (ت)

امام ابن امیر الحاج بعد ذکر حدیث فرماتے ہیں،

ھذا عند التحقیق انما یفید الاستحباب فلاجرم ان قال فی خیر مطلوب ھو الصحیح وفی الاختیار قالوا والاصح انہ مستحب[3]۔ عند التحقیق ان سب کا مفاد استحباب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خیر مطلوب میں اسی کو صحیح کہا، اور "اختیار" میں ہے کہ علماء نے فرمایا، اصح یہ ہے کہ وہ مستحب ہے۔ (ت)

علامہ خیر الدین رملی قول تجوید دربارۂ استحباب نقلا عن الفتح ھو الحق (فتح سے نقل کیا گیا کہ وہ حق ہے۔ ت) پھر قول صغیری دربارۂ سنیت ھو الاصح نقل کرکے فرماتے ہیں،

فقد علم بذلك اختلاف التصحیح اھ کما فی المنحۃ[4]۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بارے میں اختلافِ تصحیح ہے اھ جیسا کہ منحۃ الخالق میں ہے (ت)

اقول جب تصحیح مختلف ہے تو متون پر عمل لازم کما نصوا علیہ (جیسا کہ علماء نے اس قاعدے کی صراحت فرمائی ہے۔ ت) قول سنیت کی ایک وجہ ترجیح یہ ہوئی، وجہ دوم خود امام مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے سنیت پر نص وارد۔ امام عینی فرماتے ہیں،

المنقول عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ علی ما ذکرہ صاحب المفید ان السواك من سنن الدین اھ نقلہ الشلبی[5] علی الکنز۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول ہے کہ مسواک دین کی سنتوں میں سے ہے جیسا کہ صاحب مفید نے یہ نقل ذکر کی ہے اھ ـــ اسے شلبی نے حاشیۂ کنز میں نقل کیا۔ (ت)

---

[1] تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۳۵
[2] فتح القدیر " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۲
[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[4] منحۃ الخالق علی البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰
[5] حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق " دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۳۵ و ۳۶

بلکہ ہمارے صاحبِ مذہب کے تلمیذ جلیل امام الفقہاء امام المحدثین، امام الاولیاء سیدنا عبداللہ بن مبارک رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا: "اگر بستی کے لوگ سنیتِ مسواک کے ترک پر اتفاق کریں تو ہم ان پر اس طرح جہاد کریں گے جیسا مرتدوں پر کرتے ہیں تاکہ لوگ اس سنت کے ترک پر جرأت نہ کریں۔"

فتاوٰی حجہ میں ہے:

قال عبد اللّٰہ بن المبارك لو ان اھل قریۃ اجتمعوا علٰی ترك سنۃ السواك نقاتلھم کما نقاتل المرتدین کیلا یجترئ الناس علٰی ترك سنۃ السواك وھو من احکام الاسلام[1]

حضرت عبداللہ بن مبارک رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا: اگر کسی بستی والے سب کے سب سنتِ مسواک چھوڑ دیں تو ہم ان سے اس طرح جنگ کریں گے جیسے مرتدین سے کرتے ہیں تاکہ لوگوں کو سنتِ مسواک کے ترک کی جسارت نہ ہو جب کہ یہ احکامِ اسلام میں سے ایک حکم ہے۔ (ت)

حلیہ میں اسے نقل کرکے فرمایا:

وھذا یفید انہ من سنن الدین کما حکاہ قولا فی المبتغٰی ولیس ببعید[2]

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ یہ دین کی ایک سنت ہے جیسا کہ مبتغی میں بلفظہ یہی قول امام صاحب سے حکایت کیا، اور یہ بعید نہیں۔ (ت)

وجہ سوم یہی اقوٰی من حیث الدلیل ہے کہ احادیثِ متواترہ اس کی تاکید اور اس میں قولاً و فعلاً اہتمام شدید پر ناطق جن سے کتبِ حدیث مملو ہیں بلکہ حضور پُرنور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی اس پر مواظبت و مداومت گویا ضروریات و بدیہیات سے ہے ہر شخص کہ احوالِ قدسیہ پر مطلع ہے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا اس پر مداومت فرمانا جانتا ہے، خود ہدایہ میں فرمایا:

والسواك لانہ صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم کان یواظب علیہ[3]

اور مسواک کرنا ۔۔۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اس پر مداومت فرماتے تھے۔ (ت)

---

[1] الفتاوی الحجۃ

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[3] الھدایۃ کتاب الطھارۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۶

تبیین میں فرمایا :

وقد واظب علیہ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم[1]

اور نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اس پر مداومت فرمائی۔ (ت)

اسی طرح کافی امام نسفی وغیرہ میں ہے۔

وسیرد علیک بقیۃ الکلام فی اتمام تقریب الس ام لیعوث الملک العلام۔

یوں ملک علام اس سے متعلق بقیہ کلام تقریب مقصود کی تکمیل میں آئے گا۔ (ت)

ثانیاً سنیت کو مواظبت درکار اب ہم وضو میں کُلی کے وقت احادیث کو دیکھتے ہیں تو ہرگز اس وقت مسواک پر مواظبت ثابت نہیں ہوتی، خود امام محقق علی الاطلاق کو اس کا اعتراف ہے اور اسی بنا پر قولِ استحباب اختیار فرمایا۔ فتح میں فرماتے ہیں :

المطلوب مواظبتہ علیہ الصلوۃ والسلام عند الوضوء ولم اعلم حدیثا صریحا فیہ[2]

مطلوب یہ ہے کہ وضو کے وقت اس پر حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی مداومت ثابت ہو اور میرے علم میں اس بارے میں کوئی صریح حدیث نہیں ہے۔ (ت)

اقول بلکہ مواظبت درکنار چوبیس صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم نے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے صفتِ وضو قولاً وفعلاً نقل فرمائی :

(۱) امیر المومنین عثمٰن غنی (۲) امیر المومنین مولٰی علی (۳) عبداللہ بن عباس

(۴) عبداللہ بن زید بن عاصم (۵) مغیرہ بن شعبہ (۶) مقدام بن معدی کرب

(۷) ابومالک اشعری (۸) ابوبکرہ نفیع بن الحارث (۹) ابوہریرہ

(۱۰) وائل بن حجر (۱۱) نفیر بن مالک حضرمی (۱۲) ابوامامہ باہلی

(۱۳) انس بن مالک (۱۴) ابوایوب انصاری (۱۵) کعب بن عمرو یامی

(۱۶) عبداللہ بن ابی اوفی (۱۷) براء بن عازب (۱۸) قیس بن عائذ

(۱۹) اُم المومنین صدیقہ (۲۰) رُبیّع بنت معوذ بن عفراء (۲۱) عبداللہ بن انیس

(۲۲) عبداللہ بن عمرو بن عاص (۲۳) امیر معٰویہ (۲۴) رجل من الصحابۃ الکرام رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین

---

[1] تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۳۵

[2] فتح القدیر " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲

اوّل کے بیس علامہ محدث جلیل زیلعی نے ذکر کئے ان کے بعد کے دو امام محقق علی الاطلاق نے زیادہ فرمائے۔ اخیر کے دو اس فقیر غفرلہ نے بڑھائے ہیں، اور ان کے چھبیسویں امیر المومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ ہیں مگر ان سے خود ان کے وضو کی صفت مروی ہے اگرچہ وہ بھی حکم مرفوع میں ہے،

رواہ سعید بن منصور فی سننہ عن الاسود بن یزید قال بعثنی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ الٰی عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالٰی عنہ الحدیث[1]، والحدیث قبلہ رواہ ابوبکر بن ابی شیبۃ والعدنی والخطیب عن رجل من الانصار ان رجلا قال الا اریکم کیف کان وضوء رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قالوا بلٰی الحدیث[2] وحدیث معٰویۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عند ابن عساکر۔

اسے سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اسود بن اسود بن یزید سے روایت کیا۔ وہ کہتے ہیں مجھے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالٰی عنہ کے پاس بھیجا۔ اس کے بعد طریقہ وضو سے متعلق پوری حدیث ہے — اور اس سے قبل والی حدیث جسے ہم نے بتایا کہ ایک صحابی سے مروی ہے جن کا نام مذکور نہیں، اسے ابوبکر بن ابی شیبہ اور عدنی اور خطیب نے روایت کیا ایک انصاری سے کہ ایک شخص نے کہا میں تمہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وضو نہ دکھاؤں؟ لوگوں نے کہا کیوں نہیں! — اس کے بعد باقی حدیث ہے — اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث ابن عساکر نے روایت کی ہے۔ (ت)

ان چھبیس۲۶ صحابہ کی بہت کثیر التعداد حدیثیں اس وقت فقیر کے پیش نظر ہیں ان میں کہیں وضو یا کلی کرنے میں مسواک فرمانے کا اصلاً ذکر نہیں جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا طریقہ وضو زبان سے بتایا اُنھوں نے مسواک کا ذکر نہ کیا، جنھوں نے اسی لئے وضو کرکے دکھایا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا طریقہ مسنونہ بتائیں اُنھوں نے مسواک نہ کی۔ علی الخصوص امیر المومنین ذو النورین و

---

[1] کنز العمال بحوالہ ص عن الاسود بن الاسود حدیث ۲۶۹۰۲ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۴۴۳ و ۴۴۴

[2] " " ش والعدنی وخط عن رجل " ۲۶۸۶۵ " " " ۹/۴۳۷

امیر المومنین مرتضی رضی اللہ تعالٰی عنہما کہ دونوں حضرات سے بوجوہ کثیر بار بار بکثرت حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وضو کرکے دکھانا مروی ہوا کسی بار میں مسواک کا ذکر نہیں۔

عثمٰن غنی سے راوی اُن کے مولٰی حمران عند احمد والبخاری ومسلم وابی داؤد والنسائی وابن ماجۃ وابن خزیمۃ والبزار وابی یعلٰی والعدنی وابن حبان والدارقطنی وابن بشران فی امالیہ وابی نعیم فی الحلیۃ، ابن البارود عند الامام الطحاوی وابن حبان والبغوی فی مسند عثمٰن وسعید بن منصور، ابو وائل شقیق بن سلمۃ عند عبدالرزاق وابن منیع والدارمی وابی داؤد وابن خزیمۃ والدارقطنی، ابو دارہ عند احمد والدارقطنی والضیاء، عبدالرحمٰن سلمانی عند البغوی فیہ، عبداللہ بن جعفر ابو علقمۃ کلاھما عند الدارقطنی عبداللہ ابن ابی ملیکۃ عند ابی داؤد، ابو مالک دمشقی عند سعید بن منصور قال حُدثت، ابو النضر سالم عند ابن منیع والحارث وابی یعلٰی ولم یلق عثمٰن۔

سیدنا عثمان غنی سے ایک راوی ان کے آزاد کردہ غلام حمران ہیں جن کی روایت امام احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ، بزار، ابو یعلٰی، عدنی، ابن حبان، دارقطنی، ابن بشران نے اپنی امالی میں اور ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ذکر کی ہے — دوسرے راوی ابن البارود ہیں جن کی روایت امام طحاوی، ابن حبان نے، بغوی نے مسند عثمان میں، اور سعید بن منصور نے ذکر کی ہے — تیسرے راوی ابو وائل شقیق بن سلمہ ہیں جن کی روایت عبدالرزاق، ابن منیع، دارمی، ابوداؤد، ابن خزیمہ اور دارقطنی نے ذکر کی ہے۔ چوتھے راوی ابو دارہ ہیں جن کی روایت امام احمد، دارقطنی اور ضیاء نے ذکر کی ہے — پانچویں راوی عبدالرحمان سلمانی ہیں جن کی روایت بغوی نے مسند عثمان میں ذکر کی ہے — چھٹے راوی عبداللہ بن جعفر ساتویں ابو علقمہ ہیں دونوں حضرات کی روایت دارقطنی نے ذکر کی ہے۔ آٹھویں راوی عبداللہ بن ابی ملیکہ ہیں جن کی روایت ابوداؤد نے ذکر کی ہے — نویں راوی ابو مالک دمشقی ہیں جن کی روایت سعید بن منصور نے ذکر کی ہے وہ کہتے ہیں مجھ سے بیان کیا گیا — دسویں راوی ابو النضر سالم ہیں جن کی روایت ابن منیع، حارث اور ابو یعلٰی نے ذکر کی ہے اور انہیں حضرت عثمان کی ملاقات حاصل نہیں۔ (ت)

علی مرتضی سے راوی عبد خیر عند عبدالرزاق
وابن ابی شیبۃ وسعید بن
منصور والدارمی وابی داؤد والترمذی
والنسائی وابن ماجۃ والطحاوی وابن منیع و
ابن خزیمۃ وابی یعلی وابن الجارود وابن حبان
والدارقطنی والضیاء، ابوحیۃ عند عبدالرزاق
وابن ابی شیبۃ واحمد وابوداؤد والترمذی
والنسائی وابی یعلی والطحاوی والبروتی فی
مسند علی والضیاء، سیدنا امام حسین رضی اللہ تعالٰی
عنہ عند النسائی وابن جریر،
عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما عند
احمد وابی داؤد وابی یعلی
وابن خزیمۃ والطحاوی وابن
حبان والضیاء، زر بن حبیش
عند احمد وابی داؤد و
سمویہ والضیاء، ابوالغریف
عند احمد وابی یعلی، ابومطر
عند عبد بن حمید۔

حضرت علی مرتضی سے ایک راوی عبد خیر ہیں جن کی
روایت عبدالرزاق، ابوبکر بن ابی شیبہ، سعید بن منصور،
دارمی، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ،
طحاوی، ابن منیع، ابن خزیمہ، ابویعلی، ابن الجارود،
ابن حبان، دارقطنی اور ضیاء نے ذکر کی ہے ——
دوسرے راوی ابوحیہ ہیں جن کی روایت عبدالرزاق،
ابن ابی شیبہ، امام احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی،
ابویعلی، طحاوی اور بروتی نے مسند علی میں
اور ضیاء نے ذکر کی ہے — تیسرے راوی سیدنا
امام حسین رضی اللہ تعالٰی عنہ ہیں جن کی روایت
نسائی، طحاوی اور ابن جریر نے ذکر کی ہے — چوتھے
راوی عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما ہیں جن کی
روایت امام احمد، ابوداؤد، ابویعلی،
ابن خزیمہ، امام طحاوی، ابن حبان اور ضیاء نے
ذکر کی ہے — پانچویں راوی زر بن حبیش ہیں جن
کی روایت امام احمد، ابوداؤد، سمویہ اور ضیاء
نے ذکر کی ہے — چھٹے راوی ابوالغریف ہیں جن
کی روایت امام احمد اور ابویعلی نے ذکر کی ہے۔
ساتویں راوی ابومطر ہیں جن کی روایت عبد بن
حمید نے ذکر کی ہے۔

یونہی عبداللہ بن عباس وعبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہم سے بھی احادیث کثیرہ بطرق عدیدہ مروی ہوئیں سب کی تفصیل باعث تطویل۔ ان تمام حدیث کا ترک ذکر مسواک پر اتفاق تو یہ بتا رہا ہے کہ اس وقت مسواک نہ فرمانا ہی معتاد تھا ورنہ کوئی تو ذکر کرتا۔

اقول بلکہ صدہا احادیث متعلق وضو ومسواک اس وقت سامنے ہیں کسی ایک حدیث صحیح صریح سے اصلاً مسواک کے لئے وقت مضمضہ یا داخل وضو ہونے کا پتا نہیں چلتا جن بعض سے اشتباہ ہوا ان سے

دفع شبہ کریں۔

حدیث اوّل محقق علی الاطلاق نے صرف ایک حدیث پائی جس سے اس پر استدلال ہوسکے۔

حیث قال بعد ذکر احادیث فانہ فی الصحیحین قال صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لولا ان اشق علٰی امتی لامرتھم بالسواک مع کل صلٰوۃ اوعند کل صلٰوۃ وعند النسائی فی روایۃ عند کل وضوء ورواھا ابن خزیمۃ فی صحیحہ وصححھا الحاکم وذکرھا البخاری تعلیقا ولا دلالۃ فی شیئ علٰی کونہ فی الوضوء الاھذہ وغایۃ مایفید الندب وھو لایستلزم سوی الاستحباب اذ یکفیہ اذا ندب لشیئ ان یتعبد بہ احیانا ولا سنۃ دون المواظبۃ[1]

اس طرح کہ انھوں نے متعدد حدیثیں ذکر کرنے کے بعد لکھا: اور بخاری ومسلم میں ہے کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: اگر میں اپنی امت پر گراں نہ جانتا تو انھیں ہر نماز کے ساتھ، یا ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا ۔۔ اور نسائی کی ایک روایت میں ہے، ہر وضو کے وقت۔ اسے ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ۔۔ حاکم نے اسے صحیح کہا اور امام بخاری نے اسے تعلیقاً ذکر کیا ۔۔ ان احادیث میں سے کسی میں مسواک کے وضو کے اندر ہونے پر کوئی دلالت نہیں، مگر صرف اس روایت میں ۔۔ اور یہ بھی زیادہ سے زیادہ ندب کا افادہ کررہی ہے اور یہ صرف استحباب کو مستلزم ہے اس لئے کہ اس میں یہ کافی ہے کہ حضور جب کسی چیز کی ترغیب دیں تو بعض اوقات اسے عبادت قرار دے دیں، اور مسنون ہونا حضور کی مداومت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔ (ت)

انھیں کا اتباع اُن کے تلمیذ محقق حلبی نے حلیہ میں کیا۔

اقول اوّلاً احادیث میں مشہور ومستفیض یہاں ذکر نماز ہے یعنی لفظ،

عند کل صلٰوۃ یا مع کل صلٰوۃ، رواہ ہر نماز کے وقت یا ہر نماز کے ساتھ ۔۔ اسے

ف: تطفل علی الفتح والحلیۃ۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۲۲

مالك واحمد[1] والستة عن — امام مالک، امام احمد اور اصحاب ستہ نے حضرت

عـه قال الشوكاني في نيل الاوطار" قال النووي غلط بعض الائمة الكبار فزعم ان البخاري لم يخرجه وهو خطأ منه وقد اخرجه من حديث مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة وليس هو في الموطأ من هذا الوجه بل هو فيه عن ابن شهاب عن حميد عن ابي هريرة قال "لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل وضوء ولم يصرح برفعه قال ابن عبد البر وحكمه الرفع وقد رواه الشافعي عن مالك مرفوعا[2] هذا كلامه في النيل ثم جعل يعد بعض ما ورد في الباب ولم يعلم ما انتهى اليه كلام الامام النووي —

عـه شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا کہ — امام نووی نے فرمایا "بعض ائمہ کبار نے غلطی سے یہ دعوٰی کیا کہ امام بخاری نے یہ حدیث روایت نہ کی، اور یہ دعوٰی غلط ہے۔ امام بخاری نے اسے امام مالک سے روایت کیا ہے وہ ابو الزناد سے، وہ اعرج سے وہ ابو ہریرہ سے راوی ہیں۔ اور امام مالک کی موطا میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ نہیں بلکہ اس میں ابن شہاب زہری سے روایت ہے وہ حمید سے وہ ابو ہریرہ سے راوی ہیں انھوں نے فرمایا "اگر میں اپنی اُمت پر گراں نہ جانتا تو انھیں ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا" اور اس کے مرفوع ہونے کی صراحت نہ کی — ابن عبد البر نے کہا یہ مرفوع ہی کے حکم میں ہے۔ اور اسے امام شافعی نے امام مالک سے مرفوعاً روایت کیا ہے — یہ نیل الاوطار کی عبارت ہے۔ اس کے بعد اس باب میں وارد ہونے والی کچھ حدیثیں شمار کرانا شروع کر دیا اور یہ نہ بتایا کہ امام نووی کا کلام کہاں ختم ہوا۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

[1] موطا الامام مالک کتاب الطہارۃ باب ما جاء فی السواک میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱
مسند الامام احمد بن حنبل عن ابی ھریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۲۴۵
صحیح البخاری کتاب الجمعۃ باب السواک قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۲۲
صحیح مسلم کتاب الطہارۃ " " " " ۱/ ۱۲۸
[2] نیل الاوطار ابواب السواک وسنن الفطرۃ باب الحث علی السواک مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۲۶

ابی هریرة واحمد وابوداؤد والنسائی والترمذی والضیاء عن زید بن خالد[1] واحمد بسند جید عن ام المؤمنین زینب بنت جحش[2] وکابن ابی خیثمة وابن جریر عن ام المؤمنین ام حبیبة[3] والبزار

ابوہریرہ سے روایت کیا۔ امام احمد، ابوداؤد، نسائی، ترمذی اور ضیاء نے زید بن خالد سے روایت کیا۔ امام احمد نے بسند جید ام المؤمنین زینب بنت جحش سے، اور ابن ابی خیثمہ وابن جریر کی طرح ام المؤمنین ام حبیبہ سے روایت کیا۔ بزار

ف: مراد علی الشوکانی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اقول لاغرو قوله لیس هو فی المؤطا الخ من کلام الامام وهو خطأ اشد واعظم فان الحدیث فی المؤطا اولا بعین السند المذکور فی البخاری مرفوعا ثم متصلا به بالسند الآخر وقفا وقد رواه ایضا معن بن عیسٰی وایوب بن صالح وعبدالرحمٰن بن مهدی وغیرهم عن مالك مرفوعًا وهؤلاء کلهم من رواة المؤطا ۱۲ منه.

ف: مراد علی الشوکانی

اقول میں نہیں سمجھتا کہ یہ الفاظ "اور امام مالک کی مؤطا میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ نہیں الخ" امام نووی کے کلام میں ہوں جب کہ یہ بہت شدید اور عظیم خطا ہے اس لئے کہ یہ حدیث مؤطا میں پہلے بعینہ بخاری ہی کی ذکر کردہ سند کے ساتھ مرفوعًا ہے پھر اس سے متصل دوسری سند کے ساتھ موقوفًا ہے۔ اور اسے معن بن عیسٰی، ایوب بن صالح، عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہم نے بھی امام مالک سے مرفوعًا روایت کیا ہے اور یہ سب حضرات مؤطا کے راوی ہیں ۱۲ منہ (ت)

[1] مسند الامام احمد بن حنبل بقیہ حدیث زید بن خالد الجہنی المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۱۱۶
سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ما جاء فی السواک حدیث ۲۲ دار الفکر بیروت ۱/ ۹۹
سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب کیف یستاک آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۷
کنز العمال بحوالہ حم ت والضیاء عن زید بن خالد الجہنی حدیث ۲۶۱۹۰ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۵

[2] مسند الامام احمد بن حنبل حدیث زینب بنت جحش المکتب الاسلامی بیروت ۶/ ۴۲۹

[3] مسند الامام احمد بن حنبل حدیث ام حبیبہ بنت ابی سفیان " " " ۶/ ۳۲۵
کنز العمال بحوالہ ابن جریر حدیث ۲۶۲۰۳ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۷

وسمویہ عن انس[۱] وھما والطبرانی و ابو یعلی والبغوی والحاکم عن سیدنا العباس[۲] واحمد والبغوی والطبرانی وابونعیم والباوردی وابن قانع والضیاء عن تمام[۳] بن العباس واحمد والباوردی عن تمام[۴] بن قثم وصوبوا کونہ عن العباس وعثمٰن بن سعید الدارمی فی الرد علی الجہمیۃ والدارقطنی فی احادیث النزول عن امیر المؤمنین[۵] علی والطبرانی فی الکبیر عن ابن عباس[۶] وفی الاوسط کالخطیب عن ابن عمر[۷] وابونعیم فی السواک عن ابن عمرو[۸] وسعید بن منصور عن

وسمویہ نے حضرت انس سے، بزار وسمویہ اور طبرانی، ابو یعلی، بغوی اور حاکم نے سیدنا عباس سے ـــ امام احمد، بغوی، طبرانی، ابونعیم، باوردی، ابن قانع اور ضیاء نے تمام بن العباس سے ـــ امام احمد و باوردی نے تمام بن قثم سے روایت کیا اور بتایا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ روایت حضرت عباس سے ہے۔ عثمان بن سعید دارمی نے الرد علی الجہمیہ میں، اور دارقطنی نے احادیث نزول میں امیر المومنین حضرت علی سے ـــ اور طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت ابن عباس سے ـــ اور معجم اوسط میں خطیب کی طرح حضرت ابن عمر سے ـــ اور ابونعیم نے سواک میں حضرت ابن عمرو سے ـــ اور سعید بن منصور

---

[۱] کنز العمال بحوالہ البزار حدیث ۲۶۱۶۷ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۳
" " سمویہ " ۲۶۲۰۷ " " " ۹/۳۱۷
[۲] المعجم الکبیر " ۱۳۰۲ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۲/۶۴
المستدرک للحاکم کتاب الطہارۃ لولا ان اشق علی امتی الخ دار الفکر " ۱/۱۴۶
[۳] المعجم الکبیر حدیث ۱۳۰۳ المکتبۃ الفیصلیۃ " ۲/۶۴
کنز العمال بحوالہ احمد والبغوی الخ " ۲۶۲۱۱ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۸
[۴] " " " " " " " " " "
مسند احمد بن حنبل حدیث قثم بن تمام او تمام بن قثم الخ المکتب الاسلامی بیروت ۳/۴۴۲
[۵]
[۶] المعجم الکبیر حدیث ۱۱۲۵ و ۱۱۳۳ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱۱/۸۵ و ۸۶
[۷] المعجم الاوسط " ۸۴۴۳ مکتبۃ المعارف ریاض ۹/۲۰۴
[۸] کنز العمال بحوالہ ابی نعیم عن ابن عمر حدیث ۲۶۱۹۶ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۶

مکحول وابوبکر بن ابی شیبۃ عن حسان بن عطیۃ کلاھما مرسل۔

نے مکحول سے اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے حسان بن عطیہ سے روایت کی۔ یہ دونوں مرسل ہیں۔ (ت)

اور بعض میں ذکر وضو ہے یعنی،

مع کل وضوء یا عند کل وضوء رواہ الائمۃ مالک والشافعی واحمد والنسائی وابن خزیمۃ وابن حبان والحاکم والبیھقی عن ابی ھریرۃ والطبرانی فی الاوسط بسند حسن عن علی وفی الکبیر عن تمام بن العباس وابن جریر عن زید بن خالد رضی اللہ تعالٰی عنھم اجمعین۔

ہر وضو کے ساتھ یا ہر وضو کے وقت ___ اسے امام مالک، امام شافعی، امام احمد، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے حضرت ابوہریرہ سے ___ اور طبرانی نے معجم اوسط میں بسند حسن حضرت علی سے۔ اور معجم کبیر میں تمام بن عباس سے۔ اور ابن جریر نے زید بن خالد سے روایت کی۔ رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔ (ت)

جب روایات متواترہ میں عند کل صلٰوۃ یا مع کل صلٰوۃ آنے سے ہمارے ائمہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کے نزدیک نماز سے اتصال بھی ثابت نہ ہوا بلکہ اتصال حقیقی اصلاً کسی کا قول نہیں

۱؎ کنز العمال بحوالہ ص عن مکحول حدیث ۲۶۱۹۵ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۶

۲؎ المصنف لابن ابی شیبۃ کتاب الطہارات ماذکر فی السواک حدیث ۱۸۰۳ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۵۷

۳؎ موطا الامام مالک کتاب الطہارۃ باب ما جاء فی السواک میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۵۱

الام (للشافعی) " باب السواک دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۷۵

مسند الامام احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲/۲۴۵

سنن النسائی کتاب الطہارۃ الرخصۃ فی السواک الخ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/۶

صحیح ابن خزیمۃ حدیث ۱۴۰ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۷۳

المستدرک للحاکم کتاب الطہارۃ دار الفکر بیروت ۱/۱۴۶

السنن الکبرٰی للبیہقی " باب الدلیل علی ان السواک الخ دار صادر بیروت ۱/۳۶

۴؎ المعجم الاوسط حدیث ۱۲۶۰ مکتبۃ المعارف بیروت ۲/۱۳۸

۵؎ المعجم الکبیر حدیث ۱۳۰۲ المکتبۃ الفیصلیۃ " ۲/۶۴

۶؎ کنز العمال بحوالہ ابن جریر عن زید بن خالد حدیث ۲۶۱۹۴ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۶

حتی کہ شافعیہ جو اُسے سنن نماز سے مانتے ہیں تو بعض روایات میں عند کل وضوء آنے سے داخل وضو ہونا کیونکر رنگ ثبوت پائے گا۔

فلیست (ف) عند لجعل من خولها ظرفا لموصوفها بحیث یقع فیہ انما مفادھا القرب والحضور حسًّا او معنًی فلا تقول زید عند الدار اذا کان فیھا بل اذا کان قریبا منھا والقرب المفھوم ھو العرفی دون الحقیقی ولہ عرض عریض الا ترٰی الی قولہ تعالٰی عند سدرۃ المنتہٰی عندھا جنۃ المأوٰی[1] مع ان السدرۃ فی السماء السادسۃ کما فی صحیح مسلم عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ[2] والجنۃ فوق السمٰوٰت۔

کیونکہ لفظ "عند" یہ بتانے کے لئے نہیں کہ اس کا مدخول اس کے موصوف کا ایسا ظرف ہے کہ وہ اسی کے اندر واقع ہے بلکہ اس کا مفاد صرف قریب اور حاضر ہونا ہے حسًّا یا معنًی ۔ زید عند الدار (زید گھر کے پاس ہے) اُس وقت نہیں بولتے جب زید گھر کے اندر ہو بلکہ اُس وقت بولتے ہیں جب گھر سے قریب ہو ۔ اور یہاں جو قریب سمجھا جاتا ہے وہ عرفی ہوتا ہے حقیقی نہیں ہوتا ۔ اور قرب عرفی کا میدان بہت وسیع ہے ۔ دیکھئے باری تعالٰی کا ارشاد ہے "سدرۃ المنتہٰی کے پاس اسی کے پاس جنۃ الماوٰی ہے" ۔ حالاں کہ سدرہ چھٹے آسمان میں ہے ۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے ۔ اور جنت آسمانوں کے اوپر ہے۔

وبما قررنا ظہر ضعف ما وقع فی عمدۃ القاری تحت الحدیث فیہ اباحۃ السواک فی المسجد لان "عند" یقتضی الظرفیۃ حقیقۃ فیقتضی استحبابہ فی کل صلٰوۃ وعند بعض المالکیۃ

ہماری اس تقریر سے اُس کا ضعف واضح ہوگیا جو عمدۃ القاری میں اس حدیث کے تحت رقم ہوگیا کہ : اس سے مسجد کے اندر مسواک کرنے کا جواز ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ "عند" حقیقۃً ظرفیت چاہتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ مسواک ہر نماز کے اندر مستحب ہو ۔ اور بعض مالکیہ

ف : بیان مفاد عند ۔

[1] القرآن الکریم ۵۳/ ۱۴ و ۱۵
[2] صحیح مسلم کتاب الایمان باب الاسراء الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۹۷

كراهته فى المسجد لاستقذاره والمسجد ينزه عنه[1] اھ۔

کے نزدیک یہ ہے کہ مسجد میں مسواک کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس سے گندگی ہوگی اور مسجد کو اس سے بچایا جائے گا اھ۔

اقول ف۱ **اولاً** حقيقة الظرفية غير معقولة فى الصلوة ولاهى مفاد عند كما علمت۔

اقول اس پر چند کلام ہیں **اوّل** نماز کے اندر حقیقی ظرفیت کا تصور نہیں ہوسکتا اور یہ "عند" کا مفاد بھی نہیں جیسا کہ ابھی واضح ہوا۔

وثانياً ف۲ قد قال الامام العينى نفسه قبل هذا بورقة ما نصه فان قلت كيف التوفيق بين رواية عند كل وضوء ورواية عند كل صلوة قلت السواك الواقع عند الوضوء واقع للصلوة لان الوضوء مشروع لها[2] اھ۔

دوم اس سے ایک ورق پہلے خود امام عینی یہ لکھ چکے ہیں: اگر سوال ہو کہ عند کل وضوء کی روایت اور عند کل صلوۃ کی روایت میں تطبیق کیسے ہوگی؟ تو میں کہوں گا، وضو کے وقت ہونے والی مسواک نماز کے لئے بھی واقع ہے اس لئے کہ وضو نماز ہی کے لئے مشروع ہوا ہے اھ۔

وثالثاً ف۳ ف۴ كيف يباح الاستياك فى المسجد مع حرمة المضمضة والتفل فيه والسواك يستعمل مبلولا ويستخرج الرطوبات فلا يؤمن ان يقطر منها شیئ وكل ذلك لا يجوز فى المسجد الا ان يكون فى اناء او موضع فيه

سوم مسجد میں مسواک کرنا جائز کیسے ہوگا جب اس میں کلی کرنا اور تھوکنا حرام ہے اور مسواک تر کرکے استعمال ہوتی ہے اور منہ سے رطوبتیں بھی نکالتی ہے جن میں سے کچھ مسجد میں ٹپکنے کا بھی اندیشہ ہے اور یہ سب مسجد میں جائز نہیں مگر یہ کہ کسی برتن کے اندر ہو یا کوئی ایسی جگہ ہو

ف۱: تطفل على الامام العينى۔ ف۲: تطفل آخر عليه۔ ف۳: تطفل ثالث عليه۔
ف۴: مسئلہ مسجد میں مسواک کرنی نہ چاہئے۔ مسجد میں کلی کرنا حرام ہے مگر یہ کہ کسی برتن میں ہو یا بانی مسجد نے وقت بنائے مسجد اس میں کوئی جگہ خاص اس کام کے لئے بنادی ہو ورنہ اجازت نہیں۔

[1] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الجمعۃ باب السواک یوم الجمعۃ تحت حدیث [illegible] دارالکتب العلمیہ بیروت ۶/۲۶۳
[2] " " " " " " " " " " " ۶/۲۶۰

معللہ للّٰہ من حیث البناء کما بیناہ فی فتاونا۔

جو تعمیر مسجد کے وقت ہی سے اسی لئے بنا رکھی گئی ہو، جیسا کہ اسے ہم نے اپنے فتاوٰی میں بیان کیا ہے۔

ورابعًا [ف۱] ماذکرہ لیس قول بعض المالکیۃ بل قول امام دارالھجرۃ نفسہ حکاہ عنہ القرطبی فی المفہم کما فی المواھب اللدنیۃ۔

چہارم جو انھوں نے ذکر کیا وہ بعض مالکیہ کا قول نہیں بلکہ خود امام دارالہجرۃ کا قول ہے ان سے قرطبی نے المفہم میں اس کی حکایت کی ہے، جیسا کہ مواہب لدنیہ میں ہے۔

ثانیًا [ف۲] عند الوضوء میں خصوصیت وقت مضمضہ بھی نہیں تو حدیث اگر بوجہ عدم افادہ مواظبت سنیت ثابت نہ کرے گی بوجہ عدم تعیین وقت استحباب عند المضمضہ بھی نہ بتائے گی فافہم۔

حدیث دوم طبرانی اوسط میں ابو امامہ باہلی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان العبد اذا غسل رجلیہ خرجت خطایاہ واذا غسل وجھہ وتمضمض وتشوص واستنشق ومسح برأسہ خرجت خطایا سمعہ وبصرہ ولسانہ واذا غسل ذراعیہ وقدمیہ کان کیوم ولدتہ امہ۔[۱]

بے شک بندہ جب اپنے پاؤں دھوتا ہے اُس کے گناہ دور ہو جاتے ہیں اور جب مُنہ دھوتا اور کلی کرتا دھوتا مانجتا پانی سونگھتا سر کا مسح کرتا ہے اس کے کانوں آنکھوں اور زبان کے گناہ نکل جاتے ہیں، اور جب کلائیاں اور پاؤں دھوتا ہے ایسا ہو جاتا ہے جیسا اپنی ماں سے پیدا ہوتے وقت تھا۔

اقول اوّلًا شوص دھونا اور پاک کرنا ہے کما فی الصحاح (جیسا کہ صحاح میں ہے۔ت)

قال الرازی:

الشوص الغسل والتنظیف[۲] اھ۔

شوص کے معنے دھونا اور صاف کرنا ہے اھ (ت)

ف۱: تطفل سابع علیہ۔

ف۲: تطفل آخر علی المقدم۔

۱؎ المعجم الاوسط حدیث ۴۲۹۴ مکتبۃ المعارف ریاض ۵/۲۰۲

کنز العمال حدیث ۲۶۰۴۸ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۲۸۹

۲؎ الصحاح (جوہری) باب الصاد فصل الشین داراحیاء التراث العربی بیروت ۳/۱۰۴۶

وفی القاموس الدلك بالید و مضغ السواك والاستنان بہ او الاستیاك ووجع الضرس والبطن والغسل والتنقیۃ۔[1]

اور قاموس میں ہے: ہاتھ سے ملنا، مسواک چبانا اور اس سے دانت مانجنا یا مسواک کرنا ـــــ ڈاڑھ اور پیٹ کا درد ـــــ دھونا اور صاف کرنا۔ (ت)

ثانیاً حدیث میں افعال بترتیب نہیں تو ممکن کہ مسواک سب سے پہلے ہو، اور یہی حدیث کہ امام احمد نے بسندِ حسن مرتباً روایت کی اس میں ذکرِ شوص نہیں اس کے لفظ یہ ہیں:

عن ابی امامۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ قال ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال ایما رجل قام الٰی وضوئہ یرید الصلوٰۃ ثم غسل کفیہ نزلت کل خطیئۃ من کفیہ مع اول قطرۃ فاذا مضمض واستنشق واستنثر نزل کل خطیئۃ من لسانہ وشفتیہ مع اول قطرۃ فاذا غسل وجہہ نزلت کل خطیئۃ من سمعہ و بصرہ مع اول قطرۃ فاذا غسل یدیہ الی المرفقین ورجلیہ الی الکعبین سلم من کل ذنب کھیأۃ یوم ولدتہ امہ۔[2]

(حضرت ابی امامہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:) جب آدمی نماز کے ارادے سے وضو کو اُٹھے پھر ہاتھ دھوئے تو ہاتھ کے سب گناہ پہلے قطرہ کے ساتھ نکل جائیں، پھر جب کُلی کرے اور ناک میں پانی ڈالے اور صاف کرے زبان و لب کے سب گناہ پہلی بوند کے ساتھ ٹپک جائیں، پھر جب مُنہ دھوئے آنکھ کان کے سب گناہ پہلے قطرہ کے ساتھ اُتر جائیں، پھر جب کُہنیوں تک ہاتھ اور گٹّوں تک پاؤں دھوئے سب گناہوں سے ایسا خالص ہو جائے جیسا جس دن ماں کے پیٹ سے پیدا ہُوا تھا۔

فائدہ[ف]: یہ نفیس و عظیم بشارت کرامتِ محبوب صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر ربِ عزّ وجل کا عظیم فضل اور نمازیوں کے لئے کمال تہنیت اور بے نمازوں پر سخت حسرت ہے بکثرت احادیثِ صحیحہ معتبرہ میں وارد ہوئی، اس معنی کی حدیثیں حدیث[1] ابو امامہ کے علاوہ صحیح مسلم شریف میں

ف: وضو سے گناہ دُھلنے کی حدیثیں۔

---

[1] القاموس المحیط باب الصاد فصل الشین مصطفی البابی مصر ۲/۳۱۸

[2] مسند احمد بن حنبل عن ابی امامۃ الباھلی المکتب الاسلامی بیروت ۵/۲۶۳

امیر المومنین عثمان غنی وابوہریرہ وعمرو بن عبسہ اور مالک واحمد ونسائی وابن ماجہ وحاکم کے یہاں عبداللہ صنابحی[1] عہ[2] عہ[3] عہ[4] 16
اور طحاوی ومعجم کبیر طبرانی میں ثعلبہ والد عباد اور مسند احمد میں مرّہ بن کعب اور مسند مسدد وابی یعلٰی میں انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہم سے مروی ہیں ان میں حدیث صنابحی وحدیث عمرو سب سے اتم ہیں کہ ان میں ناک کے گناہوں کا بھی ذکر ہے اور مسح سر کرنے سے سر کے گناہ نکل جانے کا بھی۔

ففی الاول اذا استنثر خرجت الخطایا من انفہ ثم قال بعد ذکر الوجہ والیدین فاذا مسح براسہ خرجت الخطایا من راسہ حتی تخرج من اذنیہ[1]، وفی الثانی ما منکم رجل یقرب وضوءہ فیتمضمض ویستنشق ویستنثر الا

حدیث صنابحی میں یہ ہے: "جب ناک صاف کرے تو ناک کے گناہ گرجائیں"۔ پھر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ذکر کے بعد ہے: "پھر اپنے سر کا مسح کرے تو اس کے سر سے گناہ نکل جائیں یہاں تک کہ کانوں سے بھی نکل جائیں"۔ اور حدیث عمرو میں ہے: "تم میں جو بھی وضو کے لئے جاکر کلی کرے ناک میں پانی ڈالے اور جھاڑے تو اس کے چہرے

عہ رواہ ایضا احمد وابن ماجۃ ۱۲ منہ۔

عہ اور اسے امام احمد وابن ماجہ نے بھی روایت کیا ۱۲ منہ (ت)

عہ ورواہ ایضا مالک والشافعی والترمذی والطحاوی ۱۲ منہ۔

عہ اور اسے امام مالک، امام شافعی اور ترمذی وطحاوی نے بھی روایت کیا ۱۲ منہ (ت)

عہ ورواہ ایضا احمد وابوبکر بن ابی شیبۃ والامام الطحاوی والضیاء وھو عند الطبرانی فی الاوسط مختصرا وابن زنجویۃ بسند صحیح ۱۲ منہ۔

عہ اور اسے امام احمد، ابوبکر بن ابی شیبہ، امام طحاوی اور ضیا نے بھی روایت کیا اور یہ طبرانی کی معجم اوسط میں مختصراً اور ابن زنجویہ کے یہاں بسند صحیح مروی ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] کنز العمال بحوالہ مالک، حم، ن، ہ، ک حدیث ۲۶۰۳۳ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۲۸۵
موطا الامام مالک کتاب الطہارۃ باب جامع الوضوء میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۲۱
مسند احمد بن حنبل حدیث ابی عبداللہ الصنابحی المکتب الاسلامی بیروت ۴/۳۴۸ و ۳۴۹
سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب مسح الاذنین مع الراس نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/۲۹
المستدرک للحاکم کتاب الطہارۃ دار الفکر بیروت ۱/۱۲۹

16
16

خرجت خطایا وجهه من فیه و خیاشمه ثم قال بعد ذکر الوجه و الیدین ثم یمسح رأسه الاخرجت خطایا راسه من اطراف شعره مع الماء[1]	کے گناہ منہ سے اور ناک کے بانسوں سے نکل پڑیں۔ پھر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے ذکر کے بعد ہے "پھر اپنے سر کا مسح کرے تو اس کے سر کے گناہ بالوں کے کناروں سے پانی کے ساتھ گرجائیں"۔ (ت)

بہت علما فرماتے ہیں یہاں گناہوں سے صغائر مراد ہیں۔

اقول تحقیق یہ ہے کہ کبائر بھی دُھلتے ہیں اگرچہ زائل نہ ہوں، یہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ وغیرہ اکابر اولیائے کرام قدست اسرارہم کا مشاہدہ ہے جسے فقیر نے رسالہ الطرس المعدل فی حد الماء المستعمل (۱۳۲۰ھ) میں ذکر کیا اور کرم مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بحرِ بے پایاں ہے حدث عن البحر ولاحرج والحمد للہ رب العٰلمین (بحر سے بیان کیا، اس میں کوئی حرج نہیں والحمد للہ رب العٰلمین۔ت) اور بات وہ ہے جو تو مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے یہ بشارت بیان کرکے ارشاد فرمائی کہ لاتغتروا اس پر مغرور نہ ہونا رواہ البخاری[2] عن عثمٰن ذی النورین رضی اللہ تعالٰی عنہم، وحسبنا اللہ ونعم الوکیل

حدیث سوم سنن بیہقی میں ہے:

عن عبداللہ بن المثنی قال حدثنی بعض اھل بیتی عن انس بن مالك رضی اللہ تعالٰی عنہ ان رجلا من الانصار من بنی عمرو بن عوف قال یارسول اللہ انك رغبتنا فی السواك فھل دون ذلك من شیئ؟ قال اصبعك سواك عند وضوئك	(عبداللہ بن المثنی سے روایت ہے وہ کہتے ہیں مجھے میرے گھر والوں میں سے کسی نے بیان کیا کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا کہ بنی عمرو بن عوف) ایک انصاری نے عرض کی یارسول اللہ! حضور نے مسواک کی طرف ہمیں ترغیب فرمائی کیا اس کے سوا بھی کوئی صورت ہے؟ فرمایا: وضو کے وقت تیری انگلی مسواک ہے کہ

---

[1] کنز العمال بحوالہ مالک حم م حدیث ۲۶۰۳۵ مؤسستہ الرسالہ بیروت ۹/ ۲۸۶
صحیح مسلم کتاب صلوۃ المسافرین باب اسلام عمرو بن عبسۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۷۶
[2] صحیح البخاری کتاب الرقاق باب یایہا الناس ان وعد اللہ حق الخ " " ۲/ ۹۵۲

تمریھا علی اسنانك انه لا عمل لمن لانیة له ولا اجرلمن لاخشیة له[1]

اپنے دانتوں پر پھیرے، بیشک بے نیت کے کوئی عمل نہیں اور بے خوفِ الٰہی کے ثواب نہیں۔

اقول اوّلاً یہ حدیث ضعیف ہے لما تری من الجہالة فی سندہ وقد ضعفه البیہقی (جیسا کہ تُو دیکھتا ہے اس کی سند میں جہالت ہے اور امام بیہقی نے اسے ضعیف کہا ہے۔ ت)

ثانیاً وثالثاً لفظ عند وضوئك میں وہی مباحث ہیں کہ گزرے۔

حدیث چہارم ایک حدیث مرسل میں ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء شطر الایمان والسواك شطر الوضوء، رواہ ابوبکر بن ابی شیبة[2] عن حسان بن عطیة ورستة فی کتاب الایمان عنه بلفظ السواك نصف الوضوء والوضوء نصف الایمان[3]۔

وضو ایمان کا حصہ ہے اور مسواک وضو کا حصہ ہے۔ اس کو ابوبکر بن ابی شیبہ نے حسان بن عطیہ سے روایت کیا، اور رستہ نے اس کو ان سے کتاب الایمان میں ان الفاظ سے روایت کیا کہ مسواک نصف وضو ہے اور وضو نصف ایمان ہے (ت)

اقول یعنی ایمان بے وضو کامل نہیں ہوتا اور وضو بے مسواک۔ اس سے مسواک کا داخل وضو ہونا ثابت نہیں ہوتا جس طرح وضو داخل ایمان نہیں، ہاں وجہ تکمیل ہونا مفہوم ہوتا ہے وہ ہر سنت کے لئے حاصل ہے قبلیہ ہو خواہ بعدیہ، جس طرح صبح وظہر کی سنتیں فرضوں کی مکمل ہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

ثالثاً اقول جب یہ محقق ہو لیا کہ مسواک سنّت ہے اور ہمارے علماء اسے سنّتِ وضو مانتے اور شافعیہ کے ساتھ اپنا خلاف یونہی نقل فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک سنّتِ نماز ہے اور ہمارے نزدیک سنّتِ وضو، اور متون مذہب قاطبۃً یک زبان یک زبان صریح فرمارہے ہیں کہ مسواک سُنن وضو سے ہے تو اس سے عدول کی کیا وجہ ہے، سنّتِ شے قبلیہ ہوتی ہے یا بعدیہ یا داخلہ جیسے رکوع میں تسویہ ظہر۔ مگر روشن بیانوں سے ثابت ہُوا کہ مسواک وضو کی سنّتِ داخلہ نہیں کہ سنّت ہے مواظبت نہیں اور وضو کرتے میں مسواک فرمانے پر مداومت درکنار اصلاً ثبوت ہی نہیں اور سنّتِ بعدیہ نہ کوئی مانتا ہے نہ اُس کا محل ہے کہ مسواک سے خون نکلے تو وضو بھی جائے۔ بحرالرائق میں ہے:

---

[1] السنن الکبرٰی کتاب الطہارۃ باب الاستیاک بالاصابع دارصادر بیروت ۱/ ۴۱

[2] المصنف لابن ابی شیبہ ماذکر فی السواک حدیث ۱۸۰۳ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۱۵۶

[3] الجامع الصغیر (للسیوطی) بحوالہ رستہ حدیث ۴۸۳۵ " " " ۲/ ۲۹۷

وعلله السراج الهندی فی شرح الهدایة بانه اذا استاك للصلٰوۃ ربما یخرج منه دم وھو نجس بالاجماع وان لم یکن ناقضا عند الشافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ[1]

اور سراج ہندی نے اپنی شرح ہدایہ میں اس کی علت یہ بیان فرمائی کہ جب نماز کے لئے وضو کرے گا تو بعض اوقات اس سے خون نکل جائے گا۔ اور یہ بالاجماع نجس ہے اگرچہ امام شافعی کے نزدیک ناقض وضو نہیں۔ (ت)

لاجرم ثابت ہوا کہ سنّتِ قبلیہ ہے اور یہی مطلوب تھا اور خود حدیث صحیح مسلم اس کی طرف ناظر، اور حدیث سنن ابی داؤد اس میں نص۔

کما تقدم اما تعلیل التبیین عدم استنانہ فی الوضوء بانہ لایختص بہ۔

جیسا کہ گزرا، مگر تبیین میں مسواک کے سنتِ وضو نہ ہونے کی علت یہ بتانا کہ مسواک وضو کے ساتھ خاص نہیں۔ (ت)

اقول اولا لایلزم[1] لسنة الشیئ الاختصاص بہ الاتری ان ترك اللغو سنة مطلقا ویتأکد استنانہ للصائم والمحرم والمعتکف والتسمیة کما لاتختص بالوضوء لاتختص بالاکل ولا یسوغ انکار انها سنة للاکل، وثانیا[2] اذا واظب النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم علی شیئ فی شیئین فهل یکون ذلك سنة فیهما اوفی احدهما اولا فی شیئ منهما الثالث

اقول اس پر اولًا یہ کلام ہے کہ سنّتِ شَے ہونے کے لئے یہ لازم نہیں کہ اس شَے کے ساتھ خاص بھی ہو۔ دیکھئے ترکِ لغو مطلقًا سنت ہے اور روزہ دار، صاحبِ احرام اور معتکف کے لئے اس کا مسنون ہونا اور مؤکد ہوجاتا ہے ــــــ اور تسمیہ جیسے وضو کے ساتھ خاص نہیں کھانے کے ساتھ بھی خاص نہیں مگر تسمیہ کے کھانے کی سنت ہونے سے انکار کی گنجائش نہیں۔ دوسرا کلام یہ ہے کہ جب نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کسی عمل پر دو چیزوں کے اندر مواظبت فرمائیں تو وہ ان دونوں میں سنّت ہوگا یا ایک میں ہوگا یا کسی میں نہ ہوگا تیسری

---

[1] تطفل علی الامام الزیلعی

[2] تطفل آخر علیہ

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ سنن الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰

باطل والایخلف المحدود مع صدق الحد وکذا الثانی مع علاوۃ الترجیح بلا مرجح فتعین الاول و ثبت ان الاختصاص لا یلزم الاستنان۔

شق باطل ہے ورنہ لازم آئے گا کہ تعریف صادق ہے اور مُعرّف صادق ہی نہیں۔ یہی خرابی دوسری شق میں بھی لازم آئے گی، مزید برآں ترجیح بلا مرجح بھی۔ تو پہلی شق متعین ہوگئی اور ثابت ہوگیا کہ سنت ہونے کے لئے خاص ہونا لازم نہیں۔

اما ما فی عمدۃ القاری اختلف العلماء فیہ فقال بعضھم انہ من سنۃ الوضوء وقال اٰخرون انہ من سنۃ الصلوٰۃ وقال اٰخرون انہ من سنۃ الدین وھو الاقوی نقل ذٰلک عن ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ[1] ذکرہ فی باب السواك من ابواب الوضوء زاد فی باب السواك یوم الجمعۃ ان المنقول عن ابی حنیفۃ انہ من سنن الدین فحینئذ یستوی فیہ کل الاحوال[2] اھ۔

اب رہا وہ جو عمدۃ القاری میں ہے: اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے بعض نے فرمایا سنّتِ وضو ہے بعض دیگر نے کہا سنّتِ نماز ہے۔ اور کچھ حضرات نے فرمایا سنّتِ دین ہے، اور یہی زیادہ قوی ہے، یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول ہے اھ، یہ علامہ عینی نے ابواب الوضو کے باب السواک میں ذکر کیا، اور باب السواک یوم الجمعہ میں اتنا اضافہ کیا، امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول ہے کہ مسواک دین کی سنتوں میں سے ہے۔ تو اس میں تمام احوال برابر ہوں گے اھ۔

اقول یؤیدہ حدیث الدیلمی عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم السواك سنۃ فاستاکوا ای وقت شئتم[3]۔

اقول اس کی تائید دیلمی کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: مسواک سنّت ہے تو تم جس وقت چاہو مسواک کرو۔

---

[1] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء باب السواک تحت حدیث ۲۴۴ دارالکتب العلمیہ بیروت ۳/۲۷۴
[2] " " " " کتاب الجمعۃ " ۸ " ۸۸۸ " " " ۶/۲۶۱
[3] کنز العمال بحوالہ الدیلمی فر حدیث ۲۶۱۶۳ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۱۱

ولکن اولا لاکونه سنة فی[ف۱] الوضوء ینفی کونه من سنن الدین بل یقویه ولاکونه سنة مستقلة ینافی کونه من سنن الوضوء کما قررنا الا تری ان الماثور عنه رضی اللہ تعالٰی عنه انه من سنن الدین واطبقت حملة عرش مذهبه المتین المتون[۱] انه من سنن الوضوء ونصها عین نصه رضی اللہ تعالٰی عنه۔

لیکن اوّلاً نہ تو اس کا سنتِ وضو ہونا سنتِ دین ہونے کی نفی کرتا ہے۔ بلکہ اس کی تائید کرتا ہے۔ اور نہ ہی اس کا سنت مستقلہ ہونا سنتِ وضو ہونے کے منافی ہے جیسا کہ ہم نے تقریر کی۔ یہی دیکھئے کہ امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول ہے کہ مسواک دین کی ایک سنت ہے اور ان کے مذہب متین کے حامل جملہ متون کا اس پر اتفاق ہے کہ مسواک وضو کی ایک سنت ہے۔ اور نصِ متون خود امام رضی اللہ تعالٰی عنہ کا نص ہے۔

وثانیا[ف۲] هذا الامام العینی نفسه ناصا قبل هذا بنحو ورقة ان باب السواک من احکام الوضوء عند الاکثرین[۱] اھ فلم نعدل عن قول الاکثرین وعن اطباق المتون لروایة عن الامام لاتنافیه اصلا۔

ثانیاً خود امام عینی نے اس سے ایک ورق پہلے صراحت فرمائی ہے کہ اکثر حضرات کے نزدیک مسواک کا باب احکامِ وضو سے ہے اھ تو ہم قولِ اکثر اور اتفاقِ متون سے امام کی ایک ایسی روایت کے سبب عدول کیوں کریں جو اس کے منافی بھی نہیں ہے۔

وثالثا[ف۳] اعجب من هذا قوله رحمه اللہ تعالٰی فی شرح قول الکنز وسنته غسل یدیه الی رسغیه ابتداء کالتسمیة والسواک

ثالثاً اس سے زیادہ عجیب شرح کنز میں علامہ عینی کا کلام ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کنز کی عبارت یہ ہے: "سنتہ غسل یدیہ الی رسغیہ ابتداء کالتسمیۃ والسواک"۔

ف۱: تطفل علی الامام العینی ف۲: تطفل اٰخر علیه
ف۳: ثالث علیه

---

[۱] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء باب السواک دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/ ۲۶۲

اذ قال الامام الزيلعي قوله والسواك يحتمل وجهين احدهما ان يكون مجرورا عطفا على التسمية والثاني ان يكون مرفوعا عطفا على الغسل والاول اظهر لان السنة ان يستاك عند ابتداء الوضوء[1] اھ ما نصه بل الاظهر هو الثاني لان المنقول عن ابي حنيفة رضي الله تعالٰى عنه على ما ذكره صاحب المفيد ان السواك من سنن الدين فحينئذ يستوي فيه كل الاحوال[2] اھ۔

اقول كونه من سنن الدين كان يقابل عندكم كونه من سنن الوضوء فما يغني الرفع مع كونه عطفا على خبر سنته اي سنة الوضوء، وبوجه اٰخر ما المراد باستواء الاحوال نفي ان يختص به حال

(وضو کی سنت گٹوں تک دونوں ہاتھوں کو شروع میں دھونا ہے جیسے تسمیہ اور مسواک) ـــ اس پر امام زیلعی نے فرمایا: لفظ السواک کی دو ترکیبیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ لفظ التسمیہ پر معطوف ہو کر مجرور ہو ـــ دوسری یہ کہ لفظ غسل (دھونا) پر معطوف ہو کر مرفوع ہو ـــ اور اول زیادہ ظاہر ہے اس لئے کہ سنت یہ ہے کہ ابتدائے وضو کے وقت مسواک کرے اھ ـ اس پر علامہ شلبی فرماتے ہیں: بلکہ زیادہ ظاہر ثانی ہے اس لئے کہ جیسا کہ صاحبِ مفید نے ذکر کیا ہے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے منقول یہ ہے کہ مسواک دین کی سنتوں میں سے ہے تو اس صورت میں اس کے اندر تمام احوال برابر ہیں اھ۔

اقول آپ کے نزدیک مسواک کا سنتِ دین ہونا، سنتِ وضو ہونے کے مقابل تھا تو لفظ السواک کے مرفوع ہونے سے کیا کام بنے گا جب کہ وہ لفظ سنتہ (یعنی سنتِ وضو) کی خبر پر عطف ہوگا (معنی یہ ہوگا کہ اور وضو کی سنت ـــ مسواک کرنا بھی ہے ـــ تو اس ترکیب پر بھی سنتِ دین کے بجائے سنتِ وضو ہونا ہی

ف: تطفل رابع علیہ

[1] تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ سنن الوضوء دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۳۵
[2] حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق کتاب الطہارۃ " " " "

بحيث تفقد السنية في غيره
أم نفي التشكيك بحسب الأحوال
بحيث لا يكون التصاقه
ببعضها أزيد من بعض،
على الأول لا وجه لاستظهار الثاني
فلو كان سنة في ابتداء الوضوء
أي أشد طلبا في هذا
الوقت وألصق به لم ينتف
استنانه في غير الوضوء،
وعلى الثاني لا وجه للثاني
ولا للأول فضلا عن كون
أحدهما أظهر من
الآخر.

نکلتا ہے ۱۲م) بنظر دیگر تمام احوال کے برابر ہونے سے کیا مراد ہے (۱) یہ کہ کسی حال میں مسواک کی ایسی کوئی خصوصیت نہیں جس کے باعث وہ دوسرے حال میں مسنون نہ رہ جائے (۲) یا احوال کے لحاظ سے تشکیک کی نفی مقصود ہے اس طرح کہ مسواک کا بعض احوال سے تعلق بعض دیگر سے زیادہ نہ ہو ــــ اگر تقدیر اول مراد ہے تو لفظ السواك کے رفع کو زیادہ ظاہر کہنے کی کوئی وجہ نہیں ــ کیونکہ مسواک اگر ابتدائے وضو میں سنت ہو ــ یعنی اس وقت میں اس کا مطالبہ اور اس سے اس کا تعلق زیادہ ہو ــ تو اس سے غیر وضو میں اس کی مسنونیت کی نفی نہیں ہوتی ــ بر تقدیر دوم نہ ترکیب ثانی کی کوئی وجہ رہ جاتی ہے نہ ترکیب اول کی کسی ایک کا دوسری سے زیادہ ظاہر ہونا تو درکنار ــ (کیونکہ تمام احوال کے برابر ہونے کا مطلب جب یہ ٹھہرا کہ کسی بھی حال سے اس کا تعلق دوسرے سے زیادہ نہیں، تو نہ یہ کہنے کی کوئی وجہ رہی کہ ابتدائے وضو میں سنت ہے نہ یہ ماننے کی وجہ رہی کہ وضو میں مطلقاً سنت ہے ۱۲م)

والعجب من البحر صاحب
البحر أنه جعل الأولى كون وقته
عند المضمضة لا قبل الوضوء و
تبع الزيلعي في أن الأظهر
ليفيد أن الابتداء به
سنة نبه عليه أخوه

اور صاحب بحر پر تعجب ہے کہ ایک طرف تو انہوں نے یہ مانا ہے کہ وقت مسواک حالت مضمضہ میں ہونا اولیٰ ہے قبل وضو نہیں، اور دوسری طرف انہوں نے کنز میں لفظ السواك کا جر زیادہ ظاہر ماننے میں امام زیلعی کی پیروی بھی کرلی ہے جس کا مفاد یہ ہے مسواک وضو کے

فی النھر رحمھم اللہ تعالٰی جمیعا۔ | شروع میں ہونا سنّت ہے۔ اس پر ان کے برادر نے النہر الفائق میں تنبیہ کی رحمہم اللہ تعالٰی جمیعا۔

اما تعلیل الفتح ان لاسنیۃ دون المواظبۃ ولم تثبت عند الوضوء۔[1] | اب رہی فتح القدیر کی یہ تعلیل کہ بغیر مداومت کے سنّیت ثابت نہیں ہوتی اور وقتِ وضو مداومت ثابت نہیں۔

اقول الدلیل اعم من الدعوی فان المقصود نفی الاستنان للوضوء والدلیل نفی کونہ من السنن الداخلۃ فیہ فلم لایختار کونہ سنۃ قبلیۃ للوضوء۔ | اقول دلیل دعوٰی سے اعم ہے، اس لئے کہ مدعا یہ ہے کہ مسواک وضو کے لئے سنت نہیں۔ اور دلیل یہ ہے کہ مسواک وضو کے اندر سنت نہیں۔ توکیوں نہ یہ اختیار کیا جائے کہ مسواک وضو کی سنتِ قبلیہ ہے (یعنی وضو کے اندر تو نہیں مگر اس سے پہلے مسواک کرلینا سنتِ وضو ہے ۱۲م)۔

بالجملہ حکم متون واحادیث اظہر وہی مختار بدائع وزیلعی وحلیہ ہے کہ مسواک کی سنت قبلیہ ہے ہاں سنتِ مؤکدہ اسی وقت ہے جب کہ منہ میں تغیر ہو، اس تحقیق پر جبکہ مسواک وضو کی سنت ہے مگر وضو میں نہیں بلکہ اس سے پہلے ہے تو جو پانی کہ مسواک میں صرف ہوگا اس حساب سے خارج ہے سنت یہ ہے کہ مسواک کرنے سے پہلے دھولی جائے اور فراغ کے بعد دھو کر رکھی جائے اور کم از کم اوپر کے دانتوں اور نیچے کے دانتوں میں تین تین بار تین پانیوں سے کی جائے۔ درمختار میں ہے:

اقلہ ثلاث فی الاعالی وثلاث فی الاسافل بمیاہ ثلثۃ۔[2] | اس کی کم سے کم مقدار یہ ہے کہ تین بار اوپر کے دانتوں میں، تین بار نیچے کے دانتوں میں تین تین پانیوں سے ہو۔

ف۱: تطفل علی الفتح

ف۲: مسئلہ مسواک دھو کر کی جائے اور رکھ کے دھولیں اور کم از کم تین تین بار تین پانیوں سے ہو۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۲

[2] الدرالمختار " مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۱

صغیری میں ہے:

یغسلہ عند الاستیاک وعند الفراغ منہ[1]۔ مسواک کو مسواک کرنے کے وقت اور اس سے فارغ ہونے کے بعد دھولے۔ (ت)

(۵) اس قدر تو درکار ہی ہے اور اس کے ساتھ اگر منہ میں کوئی تغیر رائحہ ہوا تو جتنی بار مسواک اور کلیوں سے اس کا ازالہ ہو لازم ہے اس کے لئے کوئی حد مقرر نہیں، بدبودار کثیف بے احتیاطی کا حقہ پینے والوں کو اس کا خیال سخت ضروری ہے اور ان سے زیادہ سگرٹ والے کہ اس کی بدبو مرکب تمباکو سے سخت تر اور زیادہ دیرپا ہے اور ان سب سے زائد اشد ضرورت تمباکو کھانے والوں کو ہے جن کے منہ میں اس کا جِرم دبا رہتا اور منہ کو اپنی بدبو سے بسا دیتا ہے، یہ سب لوگ وہاں تک مسواک اور کلیاں کریں کہ منہ بالکل صاف ہوجائے اور بو کا اصلاً نشان نہ رہے، اور اس کا امتحان یوں ہے کہ ہاتھ اپنے منہ کے قریب لے جا کر منہ کھول کر زور سے دو تین بار حلق سے پوری سانس ہاتھ پر لیں اور معاً سونگھیں بغیر اس کے اندر کی بدبو خود کم محسوس ہوتی ہے[2] اور جب منہ میں بدبو ہو تو مسجد میں جانا حرام نماز میں داخل ہونا منع، واللہ الہادی۔

(۶) یونہی جسے تر کھانسی ہو اور بلغم کثیر ولزوج کہ بمشکل بتدریج جدا ہو اور معلوم ہے کہ مسواک کی تکرار اور کلیوں غراروں کا اکثار اس کے خروج پر معین تو اس کے لئے بھی حد نہیں باندھ سکتے۔

(۷) یہی حال زکام کا ہے جبکہ ریزش زیادہ اور لزوجت دار ہو اس کے تصفیہ اور بار بار ہاتھ دھونے میں جو پانی صرف ہو وہ بھی جدا اور نامعین المقدار ہے۔

(۸) پانوں کی کثرت[3] سے عادی خصوصاً جبکہ دانتوں میں فضا ہو تجربہ سے جانتے ہیں کہ چھالیا کے باریک ریزے اور پان کے بہت چھوٹے چھوٹے ٹکڑے اس طرح منہ کے اطراف واکناف میں جا گیر ہوتے

---

[1] مسئلہ حقہ اور سگرٹ پینے اور تمباکو کھانے والوں کے لئے مسواک میں کہاں تک احتیاط واجب ہے اور اس کے امتحان کا طریقہ۔

[2] مسئلہ منہ میں بدبو ہو تو جب تک صاف نہ کرلیں مسجد میں جانا یا نماز پڑھنا منع ہے۔

[3] مسئلہ پان کے عادی کو کلیوں میں کتنی احتیاط لازم۔

---

[1] صغیری شرح منیۃ المصلی ومن الآداب ان یستاک مطبع مجتبائی دہلی ص ۱۳

ہیں کہ تین بلکہ کبھی دس بارہ کُلیاں بھی اُن کے تصفیہ تام کو کافی نہیں ہوتیں، نہ خلال اُنھیں نکال سکتا ہے نہ مسواک سوا انگلیوں کے کہ پانی منافذ میں داخل ہوتا اور جنبشیں دینے سے اُن جمے ہُوئے باریک ذرّوں کو بتدریج چھڑا چھڑا کر لاتا ہے اس کی بھی کوئی تحدید نہیں ہوسکتی اور یہ کامل تصفیہ بھی بہت مؤکد ہے متعدد احادیث میں ارشاد ہُوا ہے کہ جب بندہ نماز میں کھڑا ہوتا ہے فرشتہ اپنا مُنہ اس کے منہ پر رکھتا ہے یہ جو کچھ پڑھتا ہے اس کے مُنہ سے نکل کر فرشتہ کے مُنہ میں جاتا ہے اس وقت اگر کھانے کی کوئی شَے اس کے دانتوں میں ہوتی ہے ملائکہ کو اس سے ایسی سخت ایذا ہوتی ہے کہ اور شَے سے نہیں ہوتی۔

البیھقی فی الشعب و تمام فی فوائدہ و الدیلمی فی مسند الفردوس والضیاء فی المختارۃ عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ بسند صحیح قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا قام احدکم یصلی من اللیل فلیستک فان احدکم اذا قرأ فی صلوتہ وضع ملک فاہ علی فیہ ولایخرج من فیہ شیئ الا دخل فم الملک، وللطبرانی فی الکبیر عن ابی ایوب الانصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال لیس شیئ اشد علی الملکین من ان یریا بین اسنان صاحبھما شیئا وھو قائم یصلی، و فی

بیہقی شعب الایمان میں، تمام فوائد میں، دیلمی مسند الفردوس میں، اور ضیاء مختارہ میں حضرت جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسند صحیح راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی نماز پڑھنے کھڑا ہو تو مسواک کرلے اس لئے کہ جب وہ اپنی نماز میں قراءت کرتا ہے تو ایک فرشتہ اپنا منہ اس کے منہ پر رکھ دیتا ہے اور جو قراءت اس کے منہ سے نکلتی ہے فرشتے کے منہ میں جاتی ہے ___ اور معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: دونوں فرشتوں پر اس سے زیادہ گراں کوئی چیز نہیں کہ وہ اپنے ساتھ والے انسان کے دانتوں کے درمیان کھانے کی کوئی چیز پائیں جب وہ کھڑا نماز پڑھ رہا ہو ___ اور اس

ف: مسئلہ نماز میں منہ کی کمال صفائی کا لحاظ لازم ہے ورنہ فرشتوں کو سخت ایذا ہوتی ہے۔

---

[1] کنز العمال بحوالہ شعب الایمان و تمام والدیلمی حدیث ۲۹۲۲۱ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۱۹

[2] المعجم الکبیر حدیث ۴۰۶۱ المکتبۃ الفیصلیہ بیروت ۴/ ۱۷۷

الباب عند ابن المبارك فی الزھد عن ابی عبد الرحمٰن السلمی عن امیر المؤمنین علی رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم والدیلمی عن عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ تعالٰی عنہما عنہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وابن نصر فی الصلٰوۃ عن الزھری عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مرسلا والآجری فی اخلاق حملۃ القرآن عن علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ موقوفا۔

بارے میں امام عبد اللہ بن مبارک کی کتاب الزہد میں بھی حدیث ہے جو ابو عبد الرحمٰن سلمی سے مروی ہے وہ امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے وہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے راوی ہیں ـــ اور دیلمی نے بھی عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کی ہے ـــ اور ابن نصر نے کتاب الصلٰوۃ میں امام زہری سے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مرسلاً، اور آجری نے اخلاق حملۃ القرآن میں حضرت علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ سے موقوفاً روایت کی ہے۔ (ت)

تنبیہ: سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے حسن بن زیاد کی روایت کہ گزشتہ پانیوں سے آب اول کے نیچے گزری جس کا حاصل یہ تھا کہ ایک رطل پانی سے استنجا اور ایک رطل منہ اور دونوں ہاتھ، اور ایک رطل دونوں پاؤں کے لئے، اور اسی کو علامہ شرف بخاری رحمہ الباری نے مقدمۃ الصلٰوۃ میں ذکر فرمایا کہ

(۱)	در وضو آب یکمن ونیم ست	غسل را چار من ز تعلیم ست
(۲)	در وضو کن بہ نیمن استنجا	دار مردست و روئے نیمن را
(۳)	پس بدان نیم من کہ مے ماند	پائے شوید ہر آنکہ مے داند[1]

(۱) پانی وضو میں ڈیڑھ سیر ہے غسل کے لئے چار سیر کی تعلیم ہے۔

(۲) وضو میں آدھے سیر سے استنجا کر، ہاتھ اور منہ کے لئے آدھے سیر کو رکھ۔

(۳) پھر اس آدھے سیر سے جو بچتا ہے پاؤں دھوئے وہ جو کہ جانتا ہے۔

اقول اس سے ظاہر یہ ہے واللہ تعالٰی اعلم کہ وضو میں صرف فرائض غسل کا حساب بتایا ہے کہ

ف: **مسئلہ** منہ دھونے سے پہلے کی تینوں سنتیں بھی اسی ایک مُد میں داخل ہیں یا نہیں۔

---

[1] نام حق فصل سوم در بیان مقدار آب وضو و غسل مکتبہ قادریہ لاہور ص ۱۴

جتنا پانی دونوں پاؤں کے لئے رکھا ہے اُسی قدر مُنہ اور دونوں ہاتھ کے لئے، اوّل تو اسی میں قدرے بُعد ہے۔ پاؤں کی ساخت اگر عالم کبیر میں شتر کی نظیر ہے جس کے سبب اُس کے تمام اطراف پر گزرنے کے لئے پانی زیادہ درکار ہے تو شک نہیں کہ ناخنِ دست سے کہنی کے اوپر تک ہاتھ کی مساحت پاؤں سے بہت زائد ہے تو غایت یہ کہ ہاتھ کے برابر پاؤں پر صرف ہو نہ کہ منہ اور دونوں ہاتھ کے مجموعہ کے برابر پاؤں پر، ولہذا حدیث میں ہاتھوں اور پاؤوں پر برابر صَرف کا ذکر آیا۔ بخاری ونسائی وابوبکر بن ابی شیبہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی:

انه توضأ فغسل وجهه اخذ غرفة من ماء فتمضمض بها واستنشق ثم اخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا اضافها الى يده الاخرى فغسل بها وجهه ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليسرى ثم مسح برأسه ثم اخذ غرفة من ماء فرش على رجله اليمنى حتى غسلها ثم اخذ غرفة اخرى فغسل بها رجله اليسرى ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يتوضأ۔

انھوں نے وضو کیا تو اپنا چہرہ دھویا ایک چُلّو پانی لے کر اس سے کُلّی کی اور ناک میں ڈالا پھر ایک چُلّو لے کر اس طرح کیا — اسے اپنے بائیں ہاتھ میں ملا کر اس سے اپنا چہرہ دھویا — پھر ایک چُلّو پانی لے کر اس سے اپنا داہنا ہاتھ دھویا — پھر ایک چُلّو پانی لے کر اس سے اپنا بایاں ہاتھ دھویا پھر سر کا مسح کیا — پھر ایک چُلّو پانی لے کر اسے داہنے پاؤں پر ڈال کر اسے دھویا پھر دوسرا چُلّو لے کر اس سے بایاں پاؤں دھویا پھر فرمایا: میں نے اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو وضو کرتے دیکھا۔ (ت)

ع: ورواه ابوداؤد مختصرا ويأتي و ابن ماجة ايضا فاختصره جدا وفرقه ١٢ منه

ع: ابوداؤد نے اسے مختصراً روایت کیا۔ یہ روایت آگے آئے گی۔ اور اسے ابن ماجہ نے بھی روایت کیا مگر بہت مختصر کر دیا اور اسے الگ الگ کر دیا ۱۲ منہ (ت)

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب غسل الوجہ بالیدین من غرفۃ واحدۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۶
سنن النسائی باب مسح الاذنین مع الرأس الخ نور محمد کتب خانہ کراچی ۱/۲۹
المصنف لابن ابی شیبہ فی الوضوء کم ہو مرۃ حدیث ۴۲ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۴

اور اگر اس سے قطع نظر کیجئے تو دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا، کلی کرنا، ناک میں ڈالنا، منہ دھونا، دونوں ہاتھ ناخنِ دست سے کہنیوں کے اوپر تک دھونا، اس تمام مجموعہ کے برابر صرف دونوں پاؤں پر صرف ہونا غایت استبعاد میں ہے تو ظاہر یہی ہے کہ ابتدائی سنتیں یعنی کلائیوں تک ہاتھ تین بار دھونا تین کلیاں، تین بار ناک میں پانی، یہ سب بھی اس حساب یک مُد سے خارج ہو، عجب نہیں کہ حدیث رُبیّع رضی اللہ تعالٰی عنہا جس میں پورا وضوع مع سنن مذکور ہوا اور وضو کا برتن بھی دکھایا اور راوی نے اس کا تخمینہ ایک مُد اور تہائی تک کیا اس کا منشا یہی ہو کہ سُنن قبلیہ کے لئے ثُلث مُد بڑھ گیا مگر احادیث مطلقہ سے متبادر وضو مع السنن ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

امرِ چہارم: کیا پانی کی یہ مقداریں کہ مذکور ہُوئیں حد محدود ہیں کہ اُن سے کم وبیش ممنوع۔ ائمہ دین علمائے معتمدین مثل امام ابوزکریا نووی شرح صحیح مسلم اور امام محمود بدر عینی شرح صحیح بخاری اور امام محمد بن امیر الحاج شرح منیہ اور ملّا علی قاری شرح مشکوۃ میں اجماعِ اُمت نقل فرماتے ہیں کہ ان مقادیر پر قصر نہیں مقصود یہ ہے کہ پانی بلاوجہ محض زیادہ خرچ نہ ہو اور ادائے سنت میں تقصیر نہ ہو پھر کسی قدر ہو کچھ بندش نہیں، حدیث وظاہر الروایۃ میں جو مقادیر وچار مُد آئیں ان سے مراد ادنٰی قدرِ سنت ہے، حلیہ میں ہے:

ثم اعلم انہ نقل غیر واحد اجماع المسلمین علی ان الماء الذی یجزئ فی الوضوء والغسل غیر مقدر بمقدار بعینہ بل یکفی فیہ القلیل والکثیر اذا وجد شرط الغسل وھو جریان الماء علی الاعضاء وما فی ظاھر الروایۃ من ان ادنی مایکفی فی الغسل صاع وفی الوضوء مد للحدیث المتفق علیہ لیس بتقدیر لازم بل ھو بیان ادنی قدر الماء المسنون فی الوضوء والغسل السابغین[1]

پھر واضح ہو کہ متعدد حضرات نے اس بات پر اجماعِ مسلمین نقل کیا ہے کہ وضو وغسل میں کتنا پانی کافی ہوگا اس کی کوئی خاص مقدار مقرر نہیں بلکہ کم وبیش اس میں کفایت کرسکتا ہے جب کہ دھونے کی شرط پائی جائے وہ یہ کہ پانی اعضاء پر بہہ جائے ___ اور وہ جو ظاہر الروایہ میں ہے کہ کم سے کم جتنا پانی غسل میں کفایت کرسکتا ہے وہ ایک صاع ہے اور وضو میں ایک مُد کیوں کہ اس بارے میں متفق علیہ حدیث آئی ہے، تو یہ کوئی لازمی مقدار نہیں بلکہ یہ کامل وضو وغسل میں پانی کی ادنٰی مقدارِ مسنون کا بیان ہے۔ (ت)

ف: مسئلہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وضو وغسل میں پانی کی کوئی مقدار خاص لازم نہیں۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اُسی میں ہمارے مشایخ کرام سے ہے :

من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذلك اجزأه وان لم یکفه زاد علیه[1]	جو اس سے کم میں وضو وغسل کامل کرے اس کے لئے کافی ہے اور اگر اتنا کفایت نہ کرے تو اس پر اضافہ کرلے ۔ (ت)

بلکہ ہمارے[1] علماء نے تصریح فرمائی کہ غسل میں ایک صاع سے زیادت افضل ہے ۔ فتاوٰی خلاصہ میں ہے :

الافضل ان لایقتصر علی الصاع فی الغسل بل یغتسل بازید منه بعد ان لایؤدی الی الوسواس فان ادی لایستعمل الاقدر الحاجة[2]	افضل یہ ہے کہ غسل میں ایک صاع پر محدود نہ رکھے بلکہ اس سے زائد سے غسل کرے بشرطیکہ وسوسے کی حد تک نہ پہنچائے اگر ایسا ہو تو صرف بقدرِ حاجت استعمال کرے ۔ (ت)

اس عبارت میں تصریح ہے کہ قدرِ حاجت سے زیادہ خرچ کرنا مستحب ہے جبکہ حدِ وسوسہ تک نہ پہنچے ہاں وسوسہ کا قدم درمیان ہو تو حاجت سے زیادہ صرف نہ کرے ۔

اقول وباللہ التوفیق[2] ، مراتب پانچ ہیں :

(۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول

ضرورت یہ کہ اس کے بغیر گزر نہ ہوسکے جیسے مکان میں بحریت خلہ[3] وہ سوراخ جس میں آدمی بزور سماسکے ۔ کھانے میں لقیمات یقمن صلبه[4] چھوٹے چھوٹے چند لقمے کہ سدرمق کریں اور اسے

ف[1] : مسئلہ غسل میں ایک صاع سے زیادہ پانی خرچ کرنا افضل ہے جب تک حدِ اسراف یا سبب یا وسوسہ کی حالت نہ ہو ۔

ف[2] : شیٔ کے پانچ مرتبے ہیں ، ضرورت ، حاجت ، منفعت ، زینت ، فضول اور ان کی تحقیق اور مکان طعام و لباس و طہارت میں ان کی مثالیں ۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ فی کیفیۃ الغسل مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۱۴

[3] مسند الامام احمد بن حنبل حدیث ابی عسیب رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۵/ ۸۱

[4] سنن ابن ماجہ کتاب الاطعمۃ باب الاقتصاد فی الاکل الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۴۸

فرائض کی طاقت دے، لباس میں خرقۃ تواری عورتہ[1] اتنا ٹکڑا کہ ستر عورت کرے۔
حاجت یہ کہ بے اس کے ضرر ہو جیسے مکان اتنا کہ گرمی جاڑے برسات کی تکلیفوں سے بچا سکے: کھانا اتنا جس سے ادائے واجبات و سنن کی قوت ملے، کپڑا اتنا کہ جاڑا روکے اتنا بدن ڈھکے جس کا کھولنا نماز و مجمع ناس میں خلاف ادب و تہذیب ہے مثلاً خالی پاجامے سے نماز مکروہ تحریمی ہے۔

ابوداؤد والحاکم عن بریدۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نھی ان یصلی الرجل فی سراویل ولیس علیہ رداء[2]

(ابوداؤد اور حاکم نے حضرت بریدہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی کہ) رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ آدمی بے چادر اوڑھے صرف پاجامے میں نماز پڑھے۔

مسند احمد و صحیحین میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یصلین احدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ منہ شیئ[3]

ہرگز کوئی ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ دونوں شانے کھلے ہوں۔

ولفظ البخاری عاتقہ بالافراد (اور بخاری نے مفرد لفظ عاتقہ ذکر کیا ہے۔ ت)

فتاوٰی خلاصہ میں ہے:

لوصلی مع السراویل والقمیص

اگر کرتا ہوتے ہوئے صرف پاجامے میں نماز

ف: مسئلہ خالی پاجامے سے نماز مکروہ تحریمی ہے۔

---

[1] سنن الترمذی کتاب الزہد حدیث ۲۳۴۸ دارالفکر بیروت ۵/۱۵۳
مسند احمد بن حنبل المکتب الاسلامی بیروت ۱/۶۲ و ۵/۸۱
[2] سنن ابی داؤد کتاب الصلوٰۃ باب من قال تیزر بہ اذا کان ضیقا آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۹۳
المستدرک للحاکم " ونھی ان یصلی الرجل وسراویل الخ دارالفکر بیروت ۱/۲۵۰
[3] صحیح البخاری کتاب الصلوٰۃ باب اذا صلی فی الثوب الواحد الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۲
صحیح مسلم " باب الصلوٰۃ فی ثوب واحد وصفۃ لبسہ " " " ۱/۱۹۸
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/۲۴۳

عندہ یکرہ [1] | پڑھی تو مکروہ ہے۔ (ت)

یونہی تنہا پاجامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقط العدالۃ، مردود الشہادۃ، خفیف الحرکات ہے۔ یہ مسئلہ خوب یاد رکھنے کا ہے کہ آج کل اکثر لوگوں میں اس کی بے پرواہی پھیلی ہے خصوصًا وہ جن کے مکان سرِ راہ ہیں۔ فتاوٰی عالمگیریہ میں ہے :

لاتقبل شھادۃ من یمشی فی الطریق بسراویل وحدہ لیس علیہ غیرہ کذا فی النھایۃ [2]	اس کی شہادت مقبول نہیں جو راستے میں اس طرح چلتا ہو کہ اس کے جسم پر صرف پاجامہ ہو اور کچھ نہ ہو۔ ایسا ہی نہایہ میں ہے۔ (ت)

منفعت یہ کہ بغیر اس کے ضرر تو موجود نہیں مگر اُس کا ہونا اصل مقصود میں نافع و مفید ہے جیسے مکان میں بلندی و وسعت، کھانے میں سرکہ چٹنی سیری، لباس نماز میں عمامہ۔

زینت یہ کہ مقصود سے محض بالائی زائدیات ہے جس سے ایک معمولی افزائش حسن و خوشنمائی کے سوا اور نفع و تائید غرض نہیں جیسے مکان کے دروں میں محرابیں، کھانے میں رنگتیں کہ قورمہ خوب سُرخ ہو فرنی نہایت سفید براق ہو، کپڑے میں بخیہ باریک ہو قطع میں کج نہ ہو۔

فضول یہ کہ بے منفعت چیز میں حد سے زیادہ توسع و تدقیق جیسے مکان میں سونے چاندی کے کلس، دیواروں پر قیمتی غلاف، کھانا کھانے پر سوئے شیرینیاں، پائچے گٹوں سے نیچے، اول مرتبہ فرض میں ہے، دوم واجب و سُنن مؤکدہ، سوم و چہارم سُنن غیر مؤکدہ سے مستحبات و آداب زائدہ تک، پنجم باختلاف مراتب مباح و مکروہ تنزیہی و تحریمی سے حرام تک۔

قال المحقق علی الاطلاق فی الفتح ثم السید الحموی فی الغمز قاعدۃ الضرر یزال ھھنا خمسۃ مراتب ضرورۃ وحاجۃ ومنفعۃ وزینۃ وفضول فالضرورۃ	محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں، پھر سید حموی نے غمز العیون میں فرمایا: قاعدہ ـــ ضرر دور کیا جائیگا، یہاں پانچ مراتب ہیں ـ ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول ـ ضرورت اس

ف: مسئلہ تنہا پاجامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقط العدالۃ مردود الشہادۃ ہے۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ الجنس فیما یکرہ فی الصلٰوۃ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۵۸

[2] الفتاوٰی الہندیۃ کتاب الشہادۃ الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۳/ ۴۶۹

بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب وهذا يبيح تناول الحرام والحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون في جهد ومشقة وهذا لايبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم والمنفعة كالذى يشتهي خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم والزينة كالمشتهي الحلوى والسكر والفضول التوسع باكل الحرام والشبهة[1] اھ۔

حد کو پہنچ جائے کہ اگر ممنوع چیز نہ کھائے تو ہلاک ہوجائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے ــ اس سے حرام کا کھانا جائز ہوجاتا ہے ــ اور حاجت جیسے اتنا بھوکا ہو کہ اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو مگر تکلیف اور مشقت میں پڑ جائے۔ اس سے حرام کا کھانا جائز نہیں ہوتا اور روزے میں افطار مباح ہوجاتا ہے ــ منفعت جیسے وہ شخص جو گیہوں کی روٹی، بکری کے گوشت اور چکنائی والے کھانے کی خواہش رکھتا ہو ــ زینت جیسے حلوے اور شکر کی خواہش رکھنے والا ــ اور فضول یہ کہ حرام اور مشتبہ چیز کھانے کی وسعت اختیار کرنا۔ (ت)

اقول تكلم رحمه الله تعالى في مادة واحدة بخصوصها وقنع عن التعريفات بالامثلة احالة على فهم السامع وفى[ف] جعل الحلوى والسكر من الزينة تأمل فان في الحلوى منافع ليست في غيرها وقد كان صلى الله تعالى عليه وسلم يحب الحلواء والعسل

اقول حضرت محقق رحمہ اللہ تعالٰی نے صرف ایک بات (کھانے) پر کلام کیا اور تعریفات پیش کرنے کے بجائے فہم سامع کے حوالے کرتے ہوئے مثالوں پر اکتفا کی ــ اور حلوے و شکر کو زینت شمار کرنا محلِ تامل ہے اس لئے کہ حلوے میں کچھ ایسے فوائد ہیں جو دوسری چیز میں نہیں اور رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم حلوا اور شہد پسند فرماتے تھے جیسا کہ

ف: تطفل على الفتح والحموي۔

---

[1] غمز عیون البصائر مع الاشباہ والنظائر الفن الاول القاعدۃ الخامسۃ ادارۃ القرآن کراچی ۱/ ۱۱۹

كما اخرجه الستة[1] عن ام المؤمنين رضي الله تعالٰى عنها وما كانت ليحب مالا منفعة فيه وقد نهاه ربه تبارك وتعالٰى عن زهرة الحيوة الدنيا فلو لم تكن الا زينة لما احبها ولعل ما ذكر العبد الضعيف امكن وامتن۔

اصحاب ستہ نے ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کی ہے ۔۔۔ اور سرکار کی یہ شان نہ تھی کہ ایسی چیز محبوب رکھیں جس میں کوئی فائدہ نہ ہو۔ حالاں کہ انھیں رب تعالٰی نے دنیاوی زندگی کی آرائش سے منع فرمایا ہے تو یہ اگر محض زینت ہوتا تو سرکار اسے پسند نہ فرماتے۔ اور شاید بندۂ ضعیف نے جو ذکر کیا وہ زیادہ پختہ اور مضبوط ہے۔ (ت)

انھیں مراتب کو طہارت میں لحاظ کیجئے تو جس عضو کا جتنا دھونا فرض ہے اس کے ذرے ذرے پر ایک بار پانی تقاطر کے ساتھ اگرچہ خفیف بہہ جانا مرتبۂ ضرورت میں ہے کہ بے اس کے طہارت ناممکن، اور تثلیث مرتبۂ حاجت میں ہے کہ یُونہی وضو میں منہ دھونے سے پہلے کی سنن ثلاث کہ یہ چاروں مؤکدات ہیں اور ان کے ترک میں ضرر من زاد اونقص فقد تعدی وظلم (جس نے اس سے زیادہ یا کم کیا تو اس نے حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ ت) اور ہر بار پانی بفراغت بہنا جس سے کمال تثلیث میں کوئی شبہہ نہ گزرے اور ہر ہر ذرۂ عضو پر غور وتامل کی حاجت نہ پڑے یہ منفعت ہے، اور غرّہ[1] وتحجیل کی اطالت زینت، اور کسی عضو کو قصداً چار بار دھونا فضول۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان امتی یدعون یوم القیٰمۃ غرا محجلین من اثار الوضوء

یعنی میری امت کے چہرے اور چاروں ہاتھ پاؤں روزِ قیامت وضو کے نور سے روشن ومنور

ف: مسئلہ وضو میں غرہ وتحجیل کا بڑھانا مستحب ہے اور اس کے معنی کا بیان۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الاشربۃ باب شرب الحلواء والعسل قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۸۴۰
سنن ابی داؤد 〃 باب فی شرب العسل آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۱۶۹
سنن الترمذی کتاب الاطعمۃ باب ماجاء فی حب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحلواء والعسل حدیث ۱۸۳۸ دارالفکر بیروت ۳/ ۳۲۷
سنن ابن ماجۃ 〃 باب الحلواء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۴۶

فمن استطاع منکم ان یطیل غرتہ فلیفعل رواہ الشیخان[1] عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ و فی لفظ لمسلم عنہ انتم الغر المحجلون یوم القیٰمۃ من اسباغ الوضوء فمن استطاع منکم فلیطل غرتہ و تحجیلہ[2]

ہوں گے تو تم میں جس سے ہو سکے اسے چاہئے کہ اپنے اس نور کو زیادہ کرے (اسے شیخین نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا اور مسلم کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں، تم لوگ وضو کامل کرنے کی وجہ سے روزِ قیامت روشن چہرے، چمکتے دست و پا والے ہوگے تو تم میں جس سے ہو سکے اپنے چہرے اور ہاتھوں کی روشنی زیادہ کرے۔ت)

یعنی میری امت کے چہرے اور چاروں ہاتھ پاؤں روزِ قیامت وضو کے نور سے روشن ہوں گے تو تم میں جس سے ہو سکے اسے چاہئے کہ اپنے اس نور کو زیادہ کرے یعنی چہرہ کے اطراف میں جو حدیں شرعاً مقرر ہیں اس سے کچھ زیادہ دھوئے اور ہاتھ نصف بازو اور پاؤں نیم ساق تک۔ درمختار میں ہے:

من الاداب اطالۃ غرتہ و تحجیلہ[3]۔

آدابِ وضو میں سے یہ ہے کہ اپنے چہرے اور دست و پا کے نشاناتِ نور زیادہ کرے۔(ت)

ردالمحتار میں ہے:

فی البحر اطالۃ الغرۃ بالزیادۃ علی الحد المحدود و فی الحلیۃ و التحجیل فی الیدین والرجلین وھل لہ حد لم اقف فیہ علی شیئ لاصحابنا و نقل النووی اختلاف الشافعیۃ علی ثلثۃ اقوال الاول الزیادۃ بلا توقیت الثانی الی نصف العضد و الساق، الثالث

بحر میں ہے، چہرے کی روشنی زیادہ کرنا اس طرح کہ مقررہ حد سے زیادہ دھوئے ۔۔۔ اور حلیہ میں ہے کہ تحجیل کا تعلق دونوں ہاتھ پاؤں سے ہے (ہاتھ پاؤں کو مقدار سے زیادہ دھوئے) کیا زیادتی کی کوئی حد بھی ہے اس بارے میں اپنے اصحاب کی کسی بات سے واقفیت مجھے نہ ہوئی۔ امام نووی نے اس بارے میں شافعیہ کے تین اقوال لکھے ہیں اول یہ کہ بغیر کسی تحدید کے زیادتی ہو

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء فضل الوضوء والغر المحجلون من آثار الوضوء قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۵
صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب استحباب اطالۃ الغرۃ والتحجیل فی الوضوء " " ۱/۱۲۶

[2] " " " " " " " " " " " "

[3] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۴

الی المنکب والی کبتین قال والاحادیث تقتضی ذلك كله اھ ونقل ط الثانی عن شرح شرعة مقتصرا علیه[1] اھ۔

دوم یہ کہ آدھے بازو اور نصف ساق تک زیادتی ہو۔ سوم یہ کہ کاندھے اور گھٹنوں تک زیادتی ہو۔ فرمایا کہ احادیث کا مقتضا یہ سب ہے اھ ـــ اور علامہ طحطاوی نے قولِ دوم کو شرح شرعہ سے نقل کیا اور اسی پر اکتفا کی اھ۔(ت)

درمختار مکروہاتِ وضو میں ہے:

والاسراف ومنه الزیادة علی الثلاث[2]

اور اسراف، اسی سے یہ بھی ہے کہ تین بار سے زیادہ دھوئے۔(ت)

اُسی میں ہے:

لو زاد (ای علی التثلیث) لطمانینة القلب لاباس به[3]

اگر اطمینانِ قلب کے لئے تین بار سے زیادہ دھویا تو اس میں حرج نہیں۔(ت)

ردالمحتار میں ہے:

لانه امر بترك ما یریبه الی ما لایریبه وینبغی ان یقید هذا بغیر الموسوس اما هو فیلزمه قطع مادة الوسواس عنه وعدم التفاته الی التشکیك لانه فعل الشیطان وقد امرنا بمعاداته ومخالفته رحمتی[4]

اس لئے کہ اسے حکم ہے کہ شک کی حالت چھوڑ کر عدمِ شک کی حالت اختیار کرے، اور یہ حکم غیر وسوسہ زدہ کے ساتھ مقید ہونا چاہئے۔ وسوسے والے پر تو یہ لازم ہے کہ وسوسے کا مادہ قطع کرے اور تشکیک کی جانب التفات نہ کرے کیونکہ یہ شیطان کا فعل ہے اور ہمیں حکم یہ ہے کہ اس سے دشمنی رکھیں اور اس کی مخالفت کریں۔ رحمتی۔(ت)

اور شک نہیں کہ صرف ایک صاع سے غسل میں سر سے پاؤں تک بفراغِ خاطر تثلیث کا حصول دشوار،

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۴
[2] الدرالمختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۴
[3] " " " ۱/۲۴
[4] ردالمحتار " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۱

لہذا ہمارے علماء نے اطمینانِ قلب کے لیے صاع سے زیادت کو افضل فرمایا،

لقوله صلی الله تعالٰی علیه وسلم دع ما یریبك الٰی ما لا یریبك فان الصدق طمانینة وان الکذب ریبة رواه الائمة احمد والترمذی وابن حبان بسند جید عن الحسن المجتبٰی ریحانة رسول الله صلی الله تعالٰی علیه ثم علیه وسلم وهو عند ابن قانع عنه بلفظ فان الصدق ینجی[1]

کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے: تجھے جو چیز شک میں ڈالے اُسے چھوڑ کر وہ اختیار کر جس میں تجھے شک نہ ہو۔ اس لئے کہ صدق طمانینت ہے اور کذب شک وقلق۔ اسے امام احمد، ترمذی، اور ابن حبان نے بسندِ جیّد ریحانۂ رسول حضرت حسن مجتبٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کیا ___ اور ابن قانع نے ان سے جو روایت کی اس میں یہ الفاظ ہیں، اس لئے کہ صدق نجات بخش ہے۔(ت)

اور یہ ضرور فوق الحاجۃ ہے کہ منفعت سے یوں ہی میل کا چھڑانا داخلِ زینت، اور اس میں جو زیادت ہو وہ بھی فوق الحاجۃ۔ یہ معنی ہیں قولِ خلاصہ کے کہ غیر موسوس کو حاجت سے زیادہ صرف کرنا افضل ہے۔

اقول وبما وفقنی المولٰی تبارك وتعالٰی من هذا التقریر المنیر ظهر الجواب عما اورده الامام ابن امیر الحاج اذ قال بعد نقل ما قدمنا عن الخلاصة لایعری اطلاق الافضلیة المذکورة من نظر

اقول اس تقریرِ منیر سے ___ جس سے مولٰی تبارک وتعالٰی نے مجھ کو واقف کرایا۔ اس اعتراض کا جواب واضح ہوگیا جو امام ابن امیر الحاج نے خلاصہ کی سابقہ عبارت نقل کرنے کے بعد پیش کیا کہ، مذکورہ افضلیت کو مطلق رکھنا محلِ نظر ہے جیسا کہ تأمل کرنے والے

---

[1] سنن الترمذی کتاب صفۃ القیامۃ حدیث ۲۵۲۶ دارالفکر بیروت ۴/۲۳۲
مسند احمد بن حنبل عن حسن رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۲۰۰
موارد الظمآن الٰی زوائد ابن حبان حدیث ۵۱۲ المطبعۃ السلفیہ ص ۱۳۷
نوٹ: موارد الظمآن کے الفاظ میں ہے: فان الخیر طمانیة والشر ریبة۔
[2] کشف الخفاء بحوالہ ابن قانع عن الحسن حدیث ۱۲۰۵ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۳۶۰

كما لا يخفى على المتأمل[1] اھ، وللّٰہ الحمد۔
تنبیہ: ماذکرت ان تثلیث الغسل بالطمانینۃ عسیر بالصاع شیئ تشھد لہ التجربۃ وایش انا وانت وقد استبعدہ ریحانۃ من ریاحین المصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیھم وسلم اعنی السید الامام الاجل محمد الباقر رضی اللہ تعالٰی عنہ اخرجہ البخاری (وعزاہ فی الحلیۃ لھما ولم ارہ لمسلم ولا عزاہ الیہ فی العمدۃ ولا الارشاد) عن ابی اسحٰق حدثنا ابوجعفر انہ کان عند جابر بن عبداللہ ھو وابوہ رضی اللہ تعالٰی عنھم وعندہ قوم فسألوہ عن الغسل فقال یکفیك صاع، فقال رجل ما یکفینی فقال جابر کان یکفی من ھو اوفی منك شعرا وخیرا منك ثم امّنا فی ثوب[2]، قال فی العمدۃ فی مسند اسحٰق بن راھویہ

پر مخفی نہیں اھ — وللّٰہ الحمد۔
تنبیہ: یہ جو میں نے ذکر کیا کہ ایک صاع سے غسل میں اعضا کو تین تین بار دھو لینا مشکل ہے ایسی بات ہے جس پر تجربہ شاہد ہے اور ما وشما کیا ہیں اسے گلشنِ مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ایک گلِ تر امام اجل سیدنا محمد باقر رضی اللہ تعالٰی عنہ نے بعید سمجھا — امام بخاری نے (حلیہ میں اس پر بخاری ومسلم دونوں کا حوالہ دیا ہے، اور میں نے یہ حدیث مسلم میں نہ دیکھی۔ اور عمدۃ القاری وارشاد الساری میں بھی مسلم کا حوالہ نہ دیا) ابو اسحاق سے روایت کی انھوں نے فرمایا ہم سے ابوجعفر (امام محمد باقر) نے حدیث بیان فرمائی کہ وہ اور اُن کے والد حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے پاس تھے۔ اور کچھ دوسرے لوگ بھی وہاں موجود تھے۔ ان حضرات نے حضرت جابر سے غسل کے بارے میں پوچھا انھوں نے فرمایا: ایک صاع تمھیں کافی ہے۔ ایک شخص نے کہا: مجھے کافی نہیں ہوتا۔ اس پر حضرت جابر نے فرمایا: کافی تو انھیں ہوجاتا تھا جو تم سے زیادہ بال اور خیر وخوبی والے تھے۔ پھر انھوں نے ایک ہی کپڑا اوڑھ کر ہماری امامت

ف: تطفل اٰخر علیھا۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[2] صحیح البخاری کتاب الغسل باب الغسل بالصاع ونحوہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۹

ان متولی السؤال ھو ابوجعفر[1] وقولہ قال رجل المراد بہ الحسن بن محمد بن علی بن ابی طالب الذی یعرف ابوہ بابن الحنفیۃ[2] اھ وتبعہ القسطلانی۔

بھی فرمائی ہے ـــــ عمدۃ القاری میں ہے کہ مسند اسحٰق بن راہویہ میں ہے کہ سوال کرنے والے ابوجعفر (امام محمد باقر) تھے ـ اور انکی عبارت" ایک شخص نے کہا" میں قائل سے مراد حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب ہیں جن کے والد ابن الحنفیہ کے ساتھ معروف تھے اھ ـــ اس پر قسطلانی نے بھی عینی کی پیروی کی ہے۔

اقول حدیث الحسن بن محمد

علی ما فی الصحیحین ھکذا عن ابی جعفر قال لی جابر اتانی ابن عمک یعرض بالحسن بن محمد بن الحنفیۃ قال کیف الغسل من الجنابۃ فقلت کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یاخذ ثلث اکف فیفیضھا علی رأسہ ثم یفیض علی سائر جسدہ فقال لی الحسن انی رجل کثیر الشعر فقلت کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اکثر منک شعرا ھذا لفظ خ[3] ونحوہ عند م وفیہ قال جابر فقلت لہ یا ابن اخی کان شعر رسول اللہ

اقول حضرت حسن بن محمد کی حدیث صحیحین

میں اس طرح ہے : ابوجعفر سے مروی ہے کہ مجھ سے حضرت جابر نے فرمایا : میرے پاس تمہارا عم زاد ـــ حسن بن محمد بن الحنفیہ کی جانب اشارہ ہے ـــ آیا ـــ کہا : غسل جنابت کس طرح ہوتا ہے ؟ میں نے کہا : نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم تین کف پانی لے کر اپنے سر پہ بہاتے پھر باقی جسم پر بہاتے ـ اس پر حسن نے مجھ سے کہا : میرے بال بہت ہیں ـ میں نے کہا ، نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے بال تم سے زیادہ تھے ـــ یہ بخاری کے الفاظ ہیں ـ اور اسی کے ہم معنی مسلم کی روایت میں بھی ہے ، اور اس میں یوں ہے کہ جابر نے فرمایا : میں نے اس سے کہا جانِ برادر ! رسول اللہ

ف : تطفل علی الامام العینی والقسطلانی۔

---

[1] و[2] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری باب الغسل تحت الحدیث ۲۵۲ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲/۲۹۵

[3] صحیح البخاری کتاب الغسل باب من افاض علی رأسہ ثلثا قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اکثر منک
شعرًا واطیب وھو نص فی ان محمدًا
لم یشھد مخاطبۃ جابر والحسن وانما
حکاھا لہ جابر بخلاف حدیث الباب
وفی الکلام ایضا نوع تفاوت بل الرجل
القائل ھو الامام ابوجعفر نفسہ
اومن قال منھم مع تسلیم
الباقین اخرج النسائی عن ابی اسحٰق
عن ابی جعفر قال تمارینا
فی الغسل عند جابر بن
عبد اللہ رضی اللہ تعالٰی عنھما
فقال جابر یکفی من الغسل
من الجنابۃ صاع من ماء قلنا
مایکفی صاع ولاصاعان قال جابر
قد کان یکفی من کان خیرا منکم و
اکثر شعرًا صلی اللہ تعالٰی علیہ
وسلم۔

قال فی الحلیۃ یشعر ایضا
بان ھذا التقدیر لیس بلازم فی کل
حالۃ لکل واحد ومن ثم قال الشیخ
عزالدین بن عبدالسلام ھذا فی حق من

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے بال تمھارے بالوں سے[1]
زیادہ اور پاکیزہ تر تھے — یہ روایت اس بارے
میں نص ہے کہ امام محمد باقر حضرت جابر و حسن کی
گفتگو کے وقت موجود نہ تھے اور ان سے حضرت
جابر نے قصہ بتایا بخلاف زیر بحث حدیث کے (جس
میں خود ان کی موجودگی مذکور ہے) اور کلام میں کچھ تفاوت
ہے۔ بلکہ اس حدیث میں ناکافی ہونے کی بات کہنے
والے خود امام ابوجعفر ہیں یا ان حضرات میں سے کوئی
اور شخص جنھوں نے کہا اور باقی نے تسلیم کیا۔ (کیوں کہ
نسائی کی روایت میں یہ تفصیل ہے) امام نسائی نے
ابواسحٰق سے روایت کی وہ ابوجعفر سے راوی ہیں
انھوں نے کہا: ہم نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ
تعالٰی عنہما کے پاس غسل کے بارے میں اختلاف کیا۔
حضرت جابر نے کہا: غسل جنابت میں ایک صاع
پانی کافی ہے۔ ہم نے کہا: ایک صاع دو صاع
ناکافی ہے۔ حضرت جابر نے فرمایا: کافی تو انھیں
ہوجاتا تھا جو تم لوگوں سے بہتر اور تم سے زیادہ
بال والے تھے صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔[2]

حلیہ میں لکھتے ہیں: اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ یہ تحدید ہر حال میں ہر شخص کے لئے لازم
نہیں۔ اسی لئے شیخ عزالدین بن عبدالسلام
نے فرمایا یہ اس کے حق میں ہے جس کا جسم نبی کریم

---

[1] صحیح مسلم کتاب الحیض باب استحباب افاضۃ الماء علی الرأس وغیرہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۴۹
[2] سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب ذکر القدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء للغسل نور محمد کارخانہ کراچی ۱/۴۶

يشبه جسده جسد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى يعني في الحجم ولعل انكار جابر ورده على القائل لظهور ان جسد القائل كان نحو جسد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مع فهم جابر عنه الشك في كون ذلك كافيا له اما لوسوسة او غيرها فاحب بردعنيف ليكون اقلع لذلك السبب من النفس واجمع في التأسي به صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك۔

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے جسم کی طرح ہو۔ انتہی۔ یعنی حجم میں۔ اور شاید حضرت جابر کا انکار اور قائل کی تردید اسی لئے تھی کہ ظاہر یہ تھا کہ قائل کا جسم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے جسم کی طرح تھا، ساتھ ہی حضرت جابر نے قائل سے متعلق یہ سمجھا کہ اسے ایک صاع کے کافی ہونے میں شک ہے جس کی وجہ وسوسہ ہے یا اور کچھ۔ تو اس کی ایسی سخت تردید فرمائی جو نفس سے اس شک کا سبب نکال باہر کردے اور اس بارے میں رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتدا پر طمانینت قلب پیدا کردے۔

هذا التوجيه الذي وفقنا له اولى من قول غير واحد من المشائخ ان ما في ظاهر الرواية (اي ما تقدم ان الصاع والمد ادنى ما يكفي) بيان لمقدار الكفاية ثم يردفونه بقولهم حتى ان من اسبغ الوضوء والغسل بدون ذلك اجزأه وان لم يكفه زاد عليه وكذا الكلام فيما روى الحسن عن ابي حنيفة (اي ما تقدم من رطل ورطلين وثلثة في الاحوال) في الوضوء اهـ كلامه الشريف مزيدا ما بين الاهلة۔

یہ توجیہ جس کی ہمیں توفیق ملی متعدد مشائخ کے اس قول سے بہتر ہے کہ ظاہر الروایۃ کا کلام (یعنی وہ جو پہلے گزرا کہ صاع اور مُد ادنیٰ مقدار کفایت ہے) مقدار کفایت کا بیان ہے پھر اس کے بعد وہی مشائخ یہ بھی فرماتے ہیں کہ جو وضو اور غسل اس سے کم مقدار میں کامل کرلے اس کے لئے وہی کافی ہے اور اگر یہ اس کے لئے کافی نہ ہو تو اضافہ کرلے۔ اسی طرح اس میں بھی کلام ہے جو حسن بن زیاد نے وضو کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے روایت کی (یعنی وہ جو گزرا کہ مختلف احوال میں ایک رطل، دو رطل اور تین رطل کافی ہے) محقق حلبی کا کلام ہلالین کے درمیان ہمارے اضافوں کے ساتھ ختم ہوا۔

۱؎ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اقول اولاً نظر[ف۱] رحمہ اللہ تعالٰی الی لفظ البخاری قال رجل، ولو کان متذکرا ما فی النسائی من قول الامام الباقر رضی اللہ تعالٰی عنہ قلنا لم یرض بذکر الوسوسۃ تحاشیا محمد الباقر عنھا۔

اقول اولاً صاحب حلیہ رحمہ اللہ تعالٰی نے بخاری کے الفاظ "ایک شخص نے کہا" پر نظر رکھی، اگر انھیں وہ یاد ہوتا جو نسائی میں امام باقر رضی اللہ تعالٰی عنہ کا قول مذکور ہے کہ "ہم نے کہا" تو وسوسہ کا تذکرہ پسند نہ کرتے۔ کیوں کہ امام محمد باقر وسوسہ سے دُور ہیں۔

وثانیا لو کانت[ف۲] علٰی ذکر منہ لعرف ان قولہ لظھور ان جسم القائل الخ فان ذٰلک ان فرض مستقیما ففی جسم بعضھم کالامام الباقر لا کلھم والقائلون القوم لقولہ قلنا، وقول جابر من کان خیرا منکم وان تولی التکلم احدھم۔

ثانیاً وہ روایت یاد رہتی تو یہ بات نہ کہتے کہ "ظاہر یہ تھا کہ قائل کا جسم الخ" کیوں کہ اسے اگر درست بھی مان لیا جائے تو ان میں سے بعض جیسے امام باقر کے جسم سے متعلق یہ بات ہوسکتی ہے سب سے متعلق نہیں جب کہ قائل سبھی حضرات تھے کیونکہ امام باقر کے الفاظ یہ ہیں کہ "ہم نے کہا" اور حضرت جابر کے الفاظ یہ ہیں کہ "تم لوگوں سے بہتر تھے" اگرچہ بولنے والے ان حضرات میں سے ایک ہی فرد رہے ہوں۔

وثالثا لایقتصر[ف۳] الامر علی المقاربۃ فی الحجم وحدہ بل یختلف[ف۴]

ثالثاً معاملہ صرف حجم میں قریب قریب ہونے پر محدود نہیں، بلکہ فرق یوں بھی ہوتا ہے

ف۱: تطفل علی الحلیۃ ف۲: تطفل اٰخر علیھا ف۳: تطفل ثالث علیھا

ف۴: **مسئلہ** سب کے لئے غسل و وضو میں پانی کی ایک مقدار جس طرح عوام میں مشہور ہے محض باطل ہے، ایک شخص دیوقامت ہے ایک نہایت نحیف دُبلا پتلا، ایک بہت دراز قد ہے دوسرا کمال ٹھنگنا، ایک بدن نرم ونازک وتر ہے، دوسرا خشک کھُرا، ایک کے تمام اعضاء پر بال ہیں دوسرے کا بدن صاف، ایک کی داڑھی بڑی اور گھنی، دوسرا بے ریش یا چند بال، ایک کے سر پر بڑے بڑے بال انبوہ دوسرے کا سر منڈا ہوا۔ ان سب کے لئے ایک مقدار کیونکر ممکن بلکہ شخص واحد کے لئے فصلوں اور شہروں اور عمر ومزاج کے تبدل سے مقدار بدل جاتی ہے، برسات میں بدن میں تری ہوتی ہے پانی جلد دوڑتا ہے جاڑے میں خشکی ہوتی ہے وعلٰی ہذا القیاس۔

۱؎ سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب ذکر القدر الذی یکتفی بہ الرجل الخ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۴۶

باختلاف بدنين نعومة وخشونة و رطوبة ويبوسة وكون الشخص اجرد او اشعر وكث اللحية او خفيفها و تام الوفرة او محلوقها الى غير ذلك من الاسباب بل يختلف لشخص واحد باختلاف الفصول والبلدان والعمر و المزاج وغير ذلك۔

کہ ایک بدن نرم ہو دوسرا سخت، ایک رطب ہو دوسرا یابس، اور یوں بھی کہ ایک شخص کم بال والا ہو دوسرا زیادہ بال والا، ایک کی داڑھی گھنی دوسرے کی خفیف، ایک کے سر پہ لمبے بال ہوں دوسرے کا سر منڈا ہوا ہو، اور اسی طرح کے فرق کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں — بلکہ موسم، شہر، عمر، مزاج وغیرہ کی تبدیلیوں سے خود ایک ہی شخص کا حال مختلف ہوا کرتا ہے۔

ورابعًا[ف۱] يظهر ان لو فرض لهم مداناة فی الحجم كان من المحال العادی المداناة فی جميع اسباب الاختلاف بل هو محال قطعًا فمن اعظمها النعومة ومن بدنه كبدن هذا القمر الزاهر صلى الله تعالٰی عليه وسلم۔

رابعًا اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ بالفرض ان سب حضرات میں حجم کا قریب قریب ہونا ظاہر تھا تو محال عادی ہے کہ تمام اسباب اختلاف میں باہم قرب رہا ہو، بلکہ یہ محال قطعی ہے کیونکہ سب سے عظیم سبب فرق بدن کی نرمی و لطافت ہے اور ایسا کون ہوسکتا ہے جس کا بدن اس ماہِ انور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے بدن جیسا ہو۔

وخامسًا[ف۲] لقی الامام الباقر سيدنا جابرا رضی الله تعالٰی عنهما انما كان بعد ما صار بصيرا فكيف يعرف حجم ابدانهم۔

خامسًا امام باقر کی ملاقات سیدنا جابر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے اس وقت ہوئی جب حضرت جابر آنکھوں سے معذور ہوچکے تھے تو وہ ان لوگوں کے حجم کی شناخت کیسے کرتے۔

وسادسًا[ف۳] كلام جابر نفسه يدل انما بناه على كثرة شعر الراس وقلته۔

سادسًا خود حضرت جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ کا کلام بھی بتارہا ہے کہ انھوں نے بنائے کلام سر کے بالوں کی کثرت وقلت پر رکھی تھی۔

ف۱: تطفل رابع علیہما

ف۲: تطفل خامس علیہما

ف۳: تطفل سادس علیہما۔

وسابعاً یرِد[1] رحمه الله تعالى الاخذ على المشايخ انهم حملوا ظاهر الرواية على ادنىٰ ما به الكفاية ثم عادوا عليها بالنقض بقولهم من اسبغ بدونه اجزأه مع انه هو الناقل لفظ الظاهر ما تقدم ان ادنى ما يكفى فى الغسل صاع وفى الوضوء مد فلا محمل لها الا ما ذكروا ما بدلوا وما غيروا۔

سابعاً صاحب حلیہ رحمہ اللہ تعالےٰ حضرات مشایخ پر یہ گرفت کرنا چاہتے ہیں کہ "انھوں نے ظاہر الروایہ کو ادنیٰ مقدار کفایت پر محمول کیا پھر خود ہی اس کے خلاف اس کے قائل ہوئے کہ جو اس سے کم میں پورا کرے تو اسے وہی کافی ہے۔" حالانکہ صاحب حلیہ نے خود ہی ظاہر الروایہ کے الفاظ یہ نقل کئے کہ غسل میں ادنیٰ مقدار کافی ایک صاع اور وضو میں ایک مُد ہے۔ تو ظاہر الروایہ کا مطلب ان حضرات نے جو ذکر کیا اس کے سوا کچھ اور نہیں۔ اور ان حضرات نے کوئی تغیر و تبدل نہ کیا۔

وثامناً لا یجوز[2] ان یکون مراد الظاهر والمشائخ تقدیر هذا الشخص واحد فى الدنیا یکون اضأل الناس واقصرهم واهزلهم واصغرهم حتى لا یمکن لغیره ان یغتسل فى قدر ما یکفیه وانما هى متمسکة فى ذلك بالحدیث کما ذکرتم وتقدم ولا یسبق الى وهم انهم لا یفرقون بین قصیر صغیر ضئیل اجرد امرد محلوق الرأس وطویل کبیر عبل اشعر کث اللحیة وافى الوفرة فیحکموا ان هذا هو ادنى ما یکفى کلا منهما فاذن

ثامناً ممکن نہیں کہ ظاہر الروایہ اور حضرات مشائخ کی مراد یہ ہو کہ تحدید دنیا کے ایسے فرد واحد کے لئے ہے جو سارے انسانوں سے کم جثّہ، پست قد، دُبلا پتلا اور چھوٹا ہو کہ اس کے لئے جس قدر پانی کافی ہو جاتا ہے اتنے میں دوسرے کسی شخص کے لئے غسل کر لینا ممکن ہی نہ ہو — دراصل اس مقدار کے سلسلے میں ظاہر الروایہ کا استناد حدیث پاک سے ہے جیسا کہ آپ نے ذکر کیا اور حدیث بھی گزر چکی — اور کسی کو وہم بھی نہیں ہو سکتا کہ یہ حضرات پست قامت اور دراز قامت، چھوٹے اور بڑے، نحیف اور فربہ، کم مُو اور بال دار، بے ریش اور گھنی داڑھی والے، سر مُنڈے اور وافر گیسو والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے اور ایک طرف سے

[1] تطفل سابع علیہا۔

[2] تطفل ثامن علیہا

لم یزید والا لا جلا سویا معتدل الخلق متوسط الاحوال وحینئذ لایکون ما امر دفوا بہ مناقضا لظاہر الروایۃ و ومغایرا للتوجیہ الذی نحوتم الیہ، و بالجملۃ اری فہمی القاصر متقاعسا عن درک مرام ہذا الکلام۔

یہ حکم کرتے ہیں کہ یہی وہ ادنیٰ مقدار ہے جو دونوں میں سے ہر ایک کو کافی ہے ــــ تو ان کی مراد کیا ہے؟ تندرست، معتدل ہیأت، متوسط حالت کا آدمی۔ جب ایسا ہے تو بعد میں جو انھوں نے ذکر کیا (اس سے کم میں ہو جائے تو وہ کافی اور اتنے میں نہ ہو سکے تو اضافہ کرے) وہ نہ ظاہر الروایہ کے مخالف نہ اس توجیہ کے مغایر جو آپ نے اختیار کی ــــ بالجملہ میری فہم ناقص اس کلام کے مقصود کی دریافت سے قاصر ہے۔

وتبعہ التیا والتی انما یغیظنی ان ہذا الامام رحمہ اللہ تعالٰی جعل الحدیث المذکور مشعرا بعدم التحدید ولا یستقیم الاشعار الا بان یسلم استبعاد الامام الباقر ویجعل رد سیدنا جابر رضی اللہ تعالٰی عنہما حذارا ان یکون ذٰلک عن وسوسۃ او نحوہا وحثا علی التأسی مہما امکن لا ایجابا لانہ یکفی کلاما کان یکفیہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وفیہ المقصود۔

اس ساری بحث وتحقیق کے بعد عرض ہے کہ میرا مقصود صرف یہ ہے کہ امام حلبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ مانا ہے کہ حدیث مذکور پتا دے رہی ہے کہ تحدید نہیں، اور یہ پتا دینا اسی وقت راست آسکتا ہے جب وہ امام باقر کا استبعاد تسلیم کریں اور یہ مانیں کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی تردید اس اندیشہ سے تھی کہ وہ بات کہیں وسوسہ یا اسی جیسی کسی چیز کے باعث نہ ہو، اور اس بات پر آمادہ کرنے کی خاطر کہ جہاں تک ہو سکے سرکار کی پیروی کی جائے۔ یہ تردید ایجاب کے مقصد سے نہ تھی اس لئے کہ اس کے لئے تو یہی کہنا کافی تھا کہ حضور صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کے لئے یہ مقدار کافی تھی اور مقصود اتنے ہی میں حاصل تھا۔

ثم اقول ف اذا کان ہذا

ثم اقول جب ایک صاع کے بارے

ف: اشکال فی حدیث البخاری والکلام علیہ حسب الاستطاعۃ۔

الاستبعاد فی الصاع فما ظنك بما یقتضیه
ظاهر حدیث الغرفات المار تحت الامر
الثالث عن ابن عباس رضی الله تعالٰی عنهما
فانه یفید استیعاب کل من الوجه
والید والرجل بغرفة واحدة وظاهر
ان المراد الاغتراف بالکف بل صرح به
قوله اخذ غرفة فاضافها الی یده
الاخرٰی فاذن یصیر حد استیعاب
الوجه بغرفة واحدة فانها لا تزید
علی قدر الکف بل لا تبلغه اذ لابد
للاغتراف من تقعیر فی
الکف او عرض الوجه ما بین
الاذنین اکبر بکثیر من طول
الکف فما قدر کف لا یستوعب
الوجه طولا وعرضا بحیث
یمر علی کل ذرة منه
بالسیلان، واضافته الی
الید الاخرٰی لا تزیده
قدرا بل لو ابقی الکفان
متلاصقتین لم یبلغ
عرض مجموعهما عرض
الوجه وان فرق بینهما
ووضعتا علی الجبینین
طولا لم یستوعبهما الماء
بحیث ینحدر من جمیع مساحة

میں یہ استبعاد ہے تو اس سے متعلق کیا خیال ہے
جو امر سوم کے تحت بیان شدہ حضرت ابن عباس
رضی اللہ تعالٰی عنہما کی، چُلّوؤں کے تذکرہ والی حدیث
کے ظاہر کا مقتضا ہے ــــ کیونکہ اس کا مفاد تو یہ
ہے کہ بس ایک چُلّو میں چہرے، ہاتھ، اور پاؤں
ہر ایک کا استیعاب ہو جاتا تھا ــــ یہ بھی ظاہر ہے
کہ ہتھیلی ہی سے چُلّو لینا مراد ہے بلکہ اس قول میں
تو اس کی صراحت بھی ہے کہ "ایک چُلّو لے کر اسے
اپنے دوسرے ہاتھ سے ملایا" ــــ جب ایسا ہے
تو ایک ہی چُلّو میں پُورے چہرے کو دھولینا بہت ہی
مشکل ہے۔ اس لئے کہ ایک چلو ہتھیلی بھر سے
زیادہ نہ ہوگا بلکہ ہتھیلی بھر بھی نہ ہوگا اس لئے کہ
چُلّو لینے کے لئے ضروری ہے کہ ہتھیلی کچھ گہری
رکھی جائے ــــ اور ایک کان سے دوسرے کان
تک چہرے کی چوڑائی دیکھی جائے تو وہ ہتھیلی کی
لمبائی سے بہت زیادہ ہے تو ہتھیلی بھر پانی
طول اور عرض دونوں میں چہرے کا اس طرح احاطہ
نہیں کر سکتا کہ اس کے ہر ذرّے پر بہہ جائے۔
اور اسے دوسرے ہاتھ سے ملالیں تو اس کی مقدار
میں اس سے کچھ اضافہ نہ ہو سکے گا بلکہ اگر دونوں
ہتھیلیاں ملی ہوئی رکھی جائیں تو ان کی مجموعی چوڑائی
بھی چہرے کی چوڑائی کے برابر نہ ہوگی ــــ اور اگر
ان کو الگ الگ کرکے پیشانی کے دونوں حصوں پر
لمبائی میں رکھا جائے تو ان دونوں میں اتنا پانی
بھرا ہوا نہ ہوگا کہ دونوں کے طول کی پوری مساحت

الطولين سيالا الى منتهى سطح
الوجه فان امرار اليد على مسيل الماء
وذلك بها مالم يبلغه من الوجه كان
غسلا لبعض ودهنا لبعض وكل ذلك
معلوم مشاهد وامر الذراع
والقدم اشد اشكالا اذ لهما
اطراف متباينة السطوح و
احاطة ماء قدر كف بجميع
اطراف اليد من الظفر الى
المرفق مما لا يعقل والكف
نفسه لا تحيط بالذراع في امرار
واحد وان امررت على
ظهر الذراع ثم اعيدت
على البطن او بالعكس لم
يصحبها من الماء ما يزيد
على قدر الدهن وكذلك في
القدم مع ما فيها من الصعود بعد
الهبوط لاجل الاسالة الى فوق
الكعبين وعمل اليد قد ذكرنا
ما فيه ومن ادعى تيسر
هذا فليرنا كيف يفعل فبالامتحان
يكرم الرجل او يهان -
وقد استشعر الكرماني في الكواكب
الدراري ورود هذا وقنع بانه
منع ومر واثره الامام العيني و

سے ڈھلک کر بہتے ہوئے چہرے کی سطح زیریں کے
آخری حصے تک پہنچ جائے۔ اور اگر ایسا کرے
کہ جتنے حصے پر پانی بہہ گیا ہے وہاں ہاتھ پھیر کر
ان حصوں پر مل لے جہاں پانی نہیں پہنچا ہے تو یہ
بعض حصوں کو دھونا اور بعض کو مَلنا ہوا — سب کو
دھونا نہ ہوا — اور یہ سب مشاہدہ وتجربہ سے
معلوم ہے — کلائی اور پاؤں کا معاملہ تو اور
زیادہ مشکل ہے اس لئے کہ ان کے کنارے الگ الگ
سمتوں میں پھیلے ہوئے ہیں — ہتھیلی بھر پانی
ہی ناخن سے لے کر کہنی تک ہاتھ کے تمام
اطراف وجوانب کا احاطہ کرلے یہ عقل میں آنے والی
بات نہیں — اور ایک بار پھیرنے میں تو ہتھیلی
پوری کلائی کا احاطہ نہیں کرسکتی اور اگر ایک بار
کلائی کی پشت پر ہتھیلی پھیرے، پھر اس کے پیٹ
پر پھیرے یا اس کے برعکس کرے تو اس میں اتنا
پانی نہ رہ سکے گا جو ملنے سے زیادہ کام کرسکے —
یہی حال پاؤں کا ہے مزید اس میں یہ بھی ہے کہ
پانی کو نیچے اُترنے کے بعد پھر ٹخنوں کے اوپر تک
بہنے کے لئے چڑھنا بھی ہے — اور ہاتھ کیا کام
کرسکتا ہے بس وہی جو ہم نے ابھی بتایا — جو
دعویٰ رکھتا ہو کہ یہ آسان ہے وہ کرکے دکھائے
کہ امتحان ہی سے آدمی کو عزت ملتی ہے یا ذلت۔
الکواکب الدراری میں امام کرمانی کو اس
اعتراض کا خیال ہوا اور صرف ناقابل تسلیم کہہ کر
گزر گئے اور امام عینی نے بھی ان کا کلام نقل کرکے

18 اقر حیث قال الکرمانی فان قلت لا یمکن غسل الرجل بغرفة واحدة قلت الفرق ممنوع ولعل الغرض من ذکرہ علی ھذا الوجه بیان تقلیل الماء فی العضو الذی ھو مظنة الاسراف فیه[1] اھ۔

اقول ومجرد المنع ف فی امثال الواضحات لایسمع ولا ینفع و حمله المحقق فی الفتح علی تجدید الماء لکل عضو فقال "وما فی حدیث ابن عباس فاخذ غرفة من ماء الی اخرہ ما تقدم یجب صرفه الی ان المراد تجدید الماء بقرینة قوله بعد ذلك ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بھا یدہ الیمنی ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بھا یدہ الیسری ومعلوم ان لکل من الیدین ثلث غرفات لا غرفة واحدة فکان المراد اخذ ماء للیمنی ثم ماء للیسری اذ لیس یحکی الفرائض فقط حکی السنن من

برقرار رکھا۔ وہ لکھتے ہیں کرمانی فرماتے ہیں، اگر یہ کہو کہ ایک چُلّو میں پاؤں دھونا ممکن نہیں تو میں کہوں گا ہم یہ فرق نہیں مانتے۔ اور شاید اس طرح ذکر کرنے سے ان کا مقصد یہ ہے کہ پانی اس عضو میں کم صرف کیا جائے جس میں اسراف ہونے کا گمان ہے اھ۔

اقول (میں کہتا ہوں) اس طرح کی واضح باتوں میں صرف منع سے کام نہیں چلتا نہ ہی یہ قابل قبول ہوتا ہے۔ اور حضرت محقق نے فتح القدیر میں اس کو اس پر محمول کیا ہے کہ ہر عضو کے لئے نیا پانی لیتے۔ وہ لکھتے ہیں: وہ جو حضرت ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ پھر ایک چُلّو پانی لیا۔ الی آخر الحدیث۔ اسے اس طرف پھیرنا ضروری ہے کہ مراد نیا پانی لینا ہے اس کا قرینہ اس کے بعد ان کا یہ قول ہے کہ پھر ایک چلو پانی لیا تو اس سے دایاں ہاتھ دھویا، پھر ایک چلو پانی لیا تو اس سے بایاں ہاتھ دھویا۔ اور معلوم ہے کہ ہر ہاتھ کے لئے تین چُلّو لئے ہوں گے ایک ہی چُلّو نہیں، تو مراد یہ ہے کہ کچھ پانی دائیں ہاتھ کے لئے لیا پھر کچھ پانی بائیں ہاتھ کے لئے لیا۔ اس لئے کہ وہ صرف فرائض کی حکایت نہیں فرما رہے ہیں بلکہ

ف: تطفل علی الامام العینی والکرمانی۔

[1] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء تحت الحدیث ۱۴۰ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۴۰۰ و ۴۰۱

المضمضة وغيرها ولو كان لكان المراد ان ذٰلك ادنى ما يمكن اقامة المضمضة به كما ان ذٰلك ادنى ما يقام فرض اليد به لان المحكي انما هو وضوء والذي كان عليه ليتبعه المحكي لهم[1] اھ وتبعه المحقق الحلبي في الغنية۔

مضمضہ وغیرہ سنتیں بھی بیان کی ہیں۔ اور اگر وہی ہو تو مراد یہ ہے کہ یہ وہ ادنٰی مقدار ہے جس سے عمل مضمضہ کی ادائیگی ہوسکتی ہے جیسے یہ وہ ادنٰی مقدار ہے جس سے فرضِ دست کی ادائیگی ہوجاتی ہے اس لئے کہ حکایت اُس وضو کی ہورہی ہے جو سرکار نے کیا تھا تاکہ دیکھنے والے لوگ اسی طریقہ کی پیروی کریں اھ۔ محقق حلبی نے غنیہ کے اندر اس کلام میں حضرت محقق کی پیروی کی ہے۔

قلت ومطمح نظره رحمه الله تعالٰی سلخ الغرفة عن الوحدة مستندا الی ان المحکی الوضوء المسنون بدلیل ذکر المضمضة والاستنشاق والمسنون التثلیث فکیف یراد الوحدة وانما معناه اخذ لکل عمل ماء جدیدا وھو اعم من اخذه مرة او مرارا فیکون معنی قوله غرفة من ماء فتمضمض بھا واستنشق انه اخذ لھما ماء جدیدا ولو مرارا فلا یدل علی انھما بماء واحد کما یقوله الامام الشافعی رضی الله تعالٰی عنه فھذا مراده وھو قید ینفعنا فیما نحن

قلت حضرت محقق رحمہ اللہ تعالٰی کا مطمح نظر یہ ہے کہ چُلّو کے لفظ سے وحدت کا مفہوم الگ کردیں، اس پر ان کا استناد اس سے ہے کہ یہاں وضوئے مسنون کی نقل ہورہی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کا ذکر ہے۔ اور مسنون تین بار دھونا ہے تو وحدت کیسے مراد ہوسکتی ہے۔ اس کا معنی بس یہ ہے کہ ہر عمل کے لئے نیا پانی لیا۔ اور یہ اس سے اعم ہے کہ ایک بار لیا یا چند بار لیا تو ان کے قول "پانی کا ایک چُلّو لے کر اس سے مضمضہ اور استنشاق کیا" کا معنی یہ ہوگا کہ دونوں کے لئے جدید پانی لیا اگرچہ چند بار۔ تو وہ یہ نہیں بتاتا کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں ایک ہی پانی میں ہوا جیسا کہ امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ اس کے قائل ہیں ــــ یہ ہے حضرت محقق کی مراد ــــ اور وہ ہمارے زیرِ بحث

---

[1] فتح القدیر، کتاب الطہارات، مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۳

فیه وان کان کلامه فی مسألة اخری۔

اقول لکن فیه بعد لایخفی[1] والمحقق عارف به ولهذا قال یجب صرفه لکن الشأن فی ثبوت الوجود وما استند به سیاق الکلام علیه علی ان الحدیث رواه ابن ماجة عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنهما وهذا هو مخرج الحدیث رواه البخاری عن سلیمٰن بن بلال عن زید، والنسائی عن ابن عجلان عن زید مطولًا، و قال ابن ماجة حدثنا عبد اللہ بن الجراح وابوبکر بن خلاد الباهلی ثنا عبد العزیز بن محمد عن زید، فاخرجه مقتصرًا علی قوله ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم مضمض و استنشق من غرفة واحدة[2] و۔

مسئلہ میں بھی کارآمد ہے اگرچہ ان کا کلام ایک دوسرے مسئلہ کے تحت ہے۔

اقول لیکن اس میں نمایاں بعد ہے۔ اور حضرت محقق اس سے واقف ہیں اسی لئے فرمایا، "اسے پھیرنا" واجب ہے لیکن مشکل معاملہ ثبوت وجوب ہے اور جس سے انہوں نے استناد فرمایا اس پر آگے کلام ہوگا علاوہ ازیں یہ حدیث ابن ماجہ نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے وہ عطا بن یسار سے وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ہیں۔ اور مخرج حدیث یہی زید بن اسلم ہیں۔ اسے امام بخاری نے سلیمان بن بلال سے روایت کیا وہ زید سے راوی ہیں۔ اور نسائی نے ابن عجلان سے روایت کیا وہ زید سے راوی ہیں مطولًا ——— اور ابن ماجہ نے کہا: ہم سے عبداللہ بن جراح اور ابوبکر بن خلاد باہلی نے حدیث بیان کی انہوں نے کہا ہم سے عبدالعزیز بن محمد نے حدیث بیان کی وہ راوی ہیں زید سے۔ پھر اس میں صرف یہ روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک چلّو (من غرفة واحدة) سے مضمضہ واستنشاق کیا ——— اور

---

[1] : تطفل علی المحقق والغنیة۔ [1] : تطفل اٰخر علیهما۔

---

[2] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب المضمضۃ والاستنشاق الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۳

من هذا الطریق اخرجه النسائی فقال اخبرنا الهیثم بن ایوب الطالقانی قال حدثنا عبدالعزیز بن محمد قال ثنا زید بن اسلم وفیه رأیت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ فغسل یدیہ ثم تمضمض واستنشق من غرفۃ واحدۃ[1] الحدیث، فھذا لایقبل الانسلاخ عن الوحدۃ وکان فی الجواب ما افادہ اخرا بقولہ ولوکان لکان الخ مع ما قدمنا من احادیث ناطقۃ بالمذھب وزاد تلمیذہ المحقق فی الحلیۃ حدیثا اٰخر رواہ البزار بسند حسن۔

اسی طریق سے امام نسائی نے تخریج کی تو انھوں نے فرمایا ہمیں ہیثم بن ایوب طالقانی نے خبر دی انھوں نے کہا عبدالعزیز بن محمد نے بتایا انھوں نے کہا ہم سے زید بن اسلم نے حدیث بیان کی۔ اس میں یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے وضو فرمایا تو اپنے دونوں ہاتھ دھوئے پھر ایک چُلّو (من غرفۃ واحدۃ) سے مضمضہ واستنشاق کیا' الحدیث ــ تو اس روایت سے وحدت کا معنی الگ نہیں کیا جاسکتا (کیوں کہ اس میں غرفۃ واحدۃ صراحۃً موجود ہے) اور جواب میں وہی کافی ہوگا جو آخر میں افادہ فرمایا کہ اگر وہی ہو تو مراد یہ ہے کہ یہ وہ ادنٰی مقدار ہے الخ۔ اس کے ساتھ ہمارے مذہب کی تائید میں بولتی ہوئی وہ احادیث بھی ہیں جو حضرت محقق پہلے پیش کر آئے۔ اور ان کے تلمیذ محقق نے حلیہ میں ایک اور حدیث کا اضافہ کیا جو بزار نے بسندِ حسن روایت کی۔

وانا اقول وباللہ التوفیق للعبد الضعیف فی الحدیث وجہان:

الاول حمل الغرفۃ علی المرۃ ای غسل کل عضو مرۃ مرۃ وبھذا تنحل العقد بمرۃ ولانسلم ان ذکر المضمضۃ والاستنشاق یستلزم استیعاب جمیع السنن لم

اقول وباللہ التوفیق، میرے نزدیک تاویلِ حدیث کے دو طریقے ہیں:

پہلا طریقہ یہ کہ لفظ غرفۃ کو مرّۃ پر محمول کیا جائے یعنی ہر عضو کو ایک ایک بار دھویا۔ اسی سے ساری گرہیں یکبارگی کھل جائیں گی ــ اور یہ ہمیں تسلیم نہیں کہ مضمضہ اور استنشاق کا ذکر اسے مستلزم ہے کہ تمام سُنّتوں کا احاطہ رہا ہو۔

---

[1] سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب مسح الاذنین نور محمد کارخانہ تجارتِ کتب کراچی ۱/۲۹

لا یجوز ان یکون هذا بیانا لجواز الاقتصار علی مرة فی الفرائض والسنن ومافیه من البعد اللفظی یقربه جمع طرق الحدیث۔

یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ یہ وضو اس امر کے بیان کیلئے ہو کہ فرائض اور سنن دونوں ہی میں ایک بار پر اقتصار جائز ہے۔ اس میں جو لفظی بُعد نظر آرہا ہے وہ اس حدیث کے مختلف طُرق جمع کرنے سے قریب آجائے گا۔

فلعبد الرزاق عن عطاء بن یسار عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالٰی عنہما انه توضأ فغسل کل عضو منه غسلة واحدة ثم ذکر ان النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیه وسلم کان یفعله[1]

(۱) عبدالرزاق کی روایت میں عطاء بن یسار سے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے یہ ہے کہ انھوں نے وضو کیا تو اپنے ہر عضو کو ایک بار دھویا۔ پھر بتایا کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایسا کرتے تھے۔

ولسعید بن منصور فی سننه بلفظ توضأ النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیه وسلم فأدخل یده فی الاناء فمضمض واستنشق مرة واحدة ثم ادخل یده فصب علی وجهه مرة وصب علی یده مرة مرة ومسح براسه واذنیه مرة ثم اخذ ملأ کفه من ماء فرش علی قدمیه وهو منتعل[2] وسیأتی تفسیر هذا الرش فی الحدیث۔

(۲) سنن سعید بن منصور کے الفاظ یہ ہیں، نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو کیا تو اپنا دستِ مبارک برتن میں ڈالا پھر کُلّی کی اور ناک میں پانی چڑھایا ایک بار — پھر اپنا دست مبارک داخل کرکے (پانی نکالا) تو ایک بار اپنے چہرے پر بہایا اور اپنے ہاتھ پر ایک ایک بار بہایا — اور اپنے سر اور دونوں کانوں کا مسح کیا — پھر ہتھیلی بھر پانی لے کر اپنے قدموں پر چھڑکا جب کہ حضور نعلین پہنے ہوئے تھے۔ اس چھڑکنے کی تفسیر آگے حدیث ہی میں آئے گی۔

بل روی البخاری قال حدثنا محمد بن یوسف ثنا

(۳) بلکہ امام بخاری نے روایت کی، فرمایا: ہم سے محمد بن یوسف نے حدیث بیان کی انھوں نے کہا

---

[1] المصنف لعبد الرزاق کتاب الطہارۃ باب کم الوضوء من غسلۃ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۴۱

[2] کنز العمال بحوالہ سعید بن منصور حدیث ۲۶۹۳۵ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۴۵۳

سفیٰن عن زید بلفظ توضأ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مرۃ مرۃ[1]

ہم سے سفیان نے حدیث بیان کی وہ زید سے راوی ہیں۔ اس کے الفاظ یہ ہیں، نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک ایک بار وضو کیا۔

وقال ابوداؤد حدثنا مسدد ثنا یحیٰی عن سفیٰن ثنی زید[2]

(۴) ابوداؤد نے کہا، ہم سے مسدد نے حدیث بیان کی، وہ سفیان سے راوی ہیں انھوں نے کہا مجھ سے زید نے حدیث بیان کی۔

وقال النسائی اخبرنا محمد بن مثنی ثنا یحیٰی عن سفیٰن ثنا زید[3]

(۵) نسائی نے کہا، ہمیں محمد بن مثنی نے خبر دی انھوں نے کہا ہم سے یحیٰی نے حدیث بیان کی، وہ سفیان سے راوی ہیں انھوں نے کہا ہم سے زید نے حدیث بیان کی۔

وقال الامام الاجل الطحاوی حدثنا ابن مرزوق ثنا ابوعاصم عن سفیٰن عن زید[4] ولفظ الاولین فیہ الا اخبرکم بوضوء رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فتوضأ مرۃ مرۃ[5] وبمعناہ لفظ الطحاوی۔

(۶) امام اجل طحاوی نے کہا، ہم سے ابن مرزوق نے حدیث بیان کی، انھوں نے کہا ہم سے ابوعاصم نے حدیث بیان کی، وہ سفیان سے وہ زید سے راوی ہیں۔ ابوداؤد و نسائی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں، کیا میں تم لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وضو نہ بتاؤں ـــــ پھر انھوں نے ایک ایک بار وضو کیا ـــ اور اسی کے ہم معنی امام طحاوی کے الفاظ ہیں۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء مرۃ مرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۷

[2] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ ؍؍ ؍؍ ؍؍ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۸

[3] سنن النسائی ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/۲۵

[4] شرح معانی الآثار ؍؍ باب الوضوء للصلوٰۃ مرۃ مرۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۸

[5] سنن ابی داؤد ؍؍ باب الوضوء مرۃ مرۃ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۸

سنن النسائی ؍؍ ؍؍ ؍؍ ؍؍ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/۲۵

وللنسائی من طریق ابن عجلان المعن کوٹ بعد ما مر وغسل وجہہ و غسل یدیہ مرۃ مرۃ و مسح برأسہ و اذنیہ مرۃ[1] الحدیث۔

(۷) ابن عجلان کے مذکورہ طریق سے نسائی کی روایت میں سابقہ الفاظ کے بعد یہ ہے: اور اپنا چہرہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھ ایک ایک بار دھوئے اور اپنے سر اور دونوں کانوں کا ایک بار مسح کیا — الحدیث۔

وفی ھذا والذی مر عن سعید بن منصور ابانۃ ما ذکرتہ من ان ذکر المضمضۃ والاستنشاق لا یستلزم استیعاب السنن حتی ینافی ترک التثلیث فقد تظافرت الروایات علی لفظ مرۃ والاحادیث یفسر بعضھا بعضا فکیف وقد اتحد المخرج۔

اس میں اور سعید بن منصور سے نقل شدہ روایت میں اس کی وضاحت موجود ہے جو میں نے ذکر کیا کہ مضمضہ و استنشاق کا تذکرہ تمام سنتوں کے احاطہ کو مستلزم نہیں کہ ترک تثلیث کے منافی ہو۔ کیوں کہ روایات "ایک بار" کے لفظ پر متفق ہیں اور احادیث میں ایک کی تفسیر دوسری سے ہوتی ہے۔ پھر جب مخرج ایک (زید بن اسلم) ہیں تو ایک حدیث دوسری کی مفسر کیوں نہ ہوگی۔

اقول وقد یشھد عضدہ ان الحدیث مطولا عند ابن ابی شیبۃ بزیادۃ ثم غرف غرفۃ فمسح رأسہ واذنیہ[2] الحدیث فالغرفۃ التی کانت توضئ کلا من الوجہ والید والرجل لو استعملت فی الرأس لغسلتہ فانما اراد واللہ تعالٰی اعلم

اقول اس کی تقویت اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی شیبہ کے یہاں یہ حدیث مطولاً اس اضافہ کے ساتھ ہے: ثم غرف غرفۃ فمسح راسہ واذنیہ (پھر ایک چلو لے کر اپنے سر اور دونوں کانوں کا مسح کیا) تو جس چلو سے چہرہ، ہاتھ اور پاؤں میں سے ہر ایک کا وضو ہو جاتا تھا وہ اگر سر میں استعمال ہوتا تو اسے دھونے کا کام کر دیتا (نہ کہ اس سے صرف مسح ہوتا ۱۲ م)

---

[1] سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب مسح الاذنین نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۲۹

[2] المصنف لابن ابی شیبہ " باب فی الوضوء کم ھو مرۃ حدیث ۴۴ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۱۷

المرۃ مع التجدید۔

ورحم اللہ اباحاتم اذ قال ماکنا نعرف الحدیث حتی نکتبہ من ستین وجہا وانا اعلم ان الجادۃ فی روایات الوقائع حمل الاعم علی الاخص وربما نکت لغرض وفی العکس لاجل التصحیح۔

والثانی حمل الغرفۃ علی الحفنۃ ای بکلتا الیدین وربما تطلق علیہا فروی البخاری عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا فیما حکت غسلہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم "ثم یصب علی راسہ ثلث غرف بیدیہ"[1] ولابی داؤد عن ثوبان رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم "اما المرأۃ فلا علیہا ان لاتنقضہ لتغرف علی راسہا ثلث غرفات بکفیہا"[2] ویؤیدہ حدیث ابوداؤد

تو مراد۔۔۔ واللہ تعالٰی اعلم۔۔۔ وہی ایک بار سب ساتھ ہی پانی کی تجدید بھی۔

خدا کی رحمت ہو ابو حاتم پر کہ وہ فرماتے ہیں ہمیں حدیث کی معرفت نہ ہوتی جب تک اسے ساٹھ طریقوں سے نہ لکھ لیتے۔۔۔ اور مجھے معلوم ہے کہ واقعات کی روایات میں عام راہ یہ ہے کہ اعم کو اخص پر محمول کیا جائے مگر تصحیح کی خاطر اس کے برعکس کرنا بھی جائے عجب نہیں۔

دوسرا طریقہ یہ کہ غرفہ کو حفنہ پر (چلّو کو لپ پر) یعنی دونوں ہاتھ ملا کر لینے پر محمول کیا جائے، اور بعض اوقات لفظ غرفہ کا اس معنی پر اطلاق ہوتا ہے (۱) بخاری کی روایت میں ہے جو حضرت ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا سے نبی کریم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے غسل مبارک کی حکایت میں آئی۔ ہے کہ "پھر اپنے سر پر تین چلّو دونوں ہاتھوں سے بہاتے"۔ (۲) ابوداؤد کی روایت میں ہے جو حضرت ثوبان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے ہے "لیکن عورت پر اس میں کوئی حرج نہیں کہ بال نہ کھولے، وہ اپنے سر پر دونوں ہاتھوں سے تین چلّو ڈالے"۔ (۳) اور اس کی تائید ابوداؤد وابن

---

[1] صحیح البخاری کتاب الغسل باب الوضوء قبل الغسل قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۳۹
[2] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب المرأۃ ھل تنقض شعرھا عند الغسل آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۴

والطحاوي عن محمد بن اسحٰق عن محمد بن طلحة عن عبيد الله الخولاني عن عبد الله بن عباس عن علي رضي الله تعالٰی عنهم عن النبي صلی الله تعالٰی علیه وسلم وفیه ثم ادخل یدیه جمیعا فاخذ حفنة من ماء فضرب بها علی رجله وفیها النعل فغسلها بها ثم الاخری مثل ذلك[1]، ولفظ الطحاوی ثم اخذ بیدیه جمیعا حفنة من ماء فصك بها علی قدمه الیمنی والیسری کذلك[2] و اخرجه ایضا احمد و ابو یعلی و ابن خزیمة[3] وابن حبان والضیاء وهذا معنی ما مر من حدیث سعید بن منصور ان شاء الله تعالٰی والمعنی الاخر المسح وقد نسخ اوکان وفي القدمین جوربان ثخینان علی ما بینه الامام الطحاوی رحمه الله تعالٰی۔

طحاوی کی روایت سے ہوتی ہے جس کی سند یہ ہے — عن محمد بن اسحاق — عن محمد بن طلحہ — عن عبید اللہ الخولانی — عن عبد اللہ بن عباس — عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہم — عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم — اس میں یہ ہے کہ پھر اپنے دونوں ہاتھ ڈال کر لپ بھر پانی لے کر اسے پاؤں پر مارا — جبکہ پاؤں میں جوتا موجود تھا۔ تو اس سے پاؤں دھویا پھر اسی طرح دوسرا پاؤں دھویا۔ اور روایت طحاوی کے الفاظ میں یہ ہے: پھر اپنے دونوں ہاتھوں سے لپ بھر پانی لیا، تو اسے اپنے دائیں قدم پر زور سے مارا پھر بائیں پر بھی اسی طرح کیا۔ اس کی تخریج امام احمد، ابو یعلی، ابن خزیمہ، ابن حبان اور ضیاء نے بھی کی ہے۔ اور یہی اس کا معنی ہے۔ ان شاء اللہ تعالٰی — جو سعید بن منصور کی حدیث میں آیا کہ فرش علی قدمیہ تو اپنے دونوں قدموں پر چھڑکا "۱۲م) — دوسرا معنی مسح ہے جو بعد میں منسوخ ہوگیا — یا مسح اس حالت میں ہوا کہ قدموں پر موٹے پاتابے تھے جیسا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالٰی نے بیان کیا۔

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۶

[2] شرح معانی الآثار " باب فرض الرجلین فی وضوء الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲

[3] صحیح ابن خزیمہ حدیث ۱۴۸ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۷۷

موارد الظمآن کتاب الطہارۃ حدیث ۱۵۰ المطبعۃ السلفیۃ ص ۶۶

کنز العمال بحوالہ حم، ع و ابن خزیمۃ الخ ۲۶۹۴۷ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۴۵۹ و ۴۶۰

اقول وماذکرت من الوجهین فلنعم المحملان هما لمثل طریق ابن ماجۃ حدثنا ابوبکر بن خلاد الباھلی ثنا یحیٰی بن سعید القطان عن سفیٰن عن زید وفیہ رایت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ غرفۃ غرفۃ[1] وحدیث ابن عساکر عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ غرفۃ غرفۃ وقال لایقبل اللہ صلٰوۃ الابہ[2] فیکون علی المحمل الاول کحدیث سعید بن منصور وابن ماجۃ والطبرانی والدارقطنی والبیہقی عن ابن عمر وابن ماجۃ و الدارقطنی عن ابی بن کعب والدارقطنی فی غرائب مالك عن زید بن ثابت وابی ھریرۃ معارضی اللہ تعالٰی عنھم ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرۃ مرۃ وقال ھذا وضوء لایقبل اللہ صلٰوۃ الابہ[3] وکذا

اقول میں نے جو دو طریقے ذکر کئے یہ بہت عمدہ محمل ہیں اس طرح کی روایات کے جو مثلاً بطریق ابن ماجہ یوں آئی ہیں ہم سے ابوبکر بن خلاد باہلی نے حدیث بیان کی، انھوں نے کہا ہم سے یحیٰی بن سعید قطان نے حدیث بیان کی وہ سفیان سے وہ زید سے راوی ہیں۔ اس میں یہ ہے کہ میں نے دیکھا رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک ایک چلّو سے وضو کیا۔ اور ابن عساکر کی حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے کہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک ایک چلّو سے وضو کیا۔ اور فرمایا، اللہ نماز قبول نہیں فرماتا مگر اسی سے ۔ تو یہ ہمارے بیان کردہ پہلے طریقہ کے مطابق حضرت ابن عمر سے سعید بن منصور، ابن ماجہ، طبرانی، دارقطنی اور بیہقی کی حدیث کی طرح ہو جائے گی اور جیسے حضرت ابی بن کعب سے ابن ماجہ و دارقطنی کی حدیث، اور حضرت زید بن ثابت اور ابوہریرہ دونوں حضرات رضی اللہ تعالٰی عنہم سے غرائب مالک میں دارقطنی کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک ایک بار وضو کیا اور فرمایا: یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ کوئی نماز قبول نہیں فرماتا ۔ اسی طرح

[1] سنن ابن ماجۃ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی الوضوء مرۃ مرۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴

[2] کنز العمال بحوالہ کر عن ابی ہریرۃ حدیث ۲۶۸۳۱ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۴۳۱

[3] سنن ابن ماجۃ باب ماجاء فی الوضوء مرۃ ومرتین وثلثا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴

اليدين والرجلين فی حديث ابن عباس غير انه يكن رهما جميعا فی الوجه قوله اخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا اضافها الى يده الاخرٰى فغسل بها وجهه[1] الاٰن يتكلف فيحمل على ان اضافت الغرفة اى الاغتراف الى اليد الاخرٰى ايضا غير قاصر له على يد واحدة فيرجع الى الاغتراف باليدين ويكون كحديث ابن عباس رضی الله تعالٰی عنهما ايضا عن علی كرم الله تعالٰی وجهه عن رسول الله صلی الله تعالٰی عليه وسلم ادخل يده اليمنٰى فافرغ بها على الاخرٰى ثم غسل كفيه ثم تمضمض واستنثر ثم ادخل يديه فی الاناء جميعا فاخذ بهما حفنة من ماء فضرب بها على وجهه ثم الثانية ثم الثالثة مثل ذلك[2] و رواه الطحاوی مختصرا فقال اخذ حفنة من ماء بيديه جميعا فصك بهما وجهه ثم الثانية مثل ذلك ثم الثالثة فذكر[3]

حضرت ابن عباس کی حدیث میں دونوں ہاتھوں اور پیروں سے متعلق جو مذکور ہے اس کا بھی یہ احمدہ محل ہوگا — مگر یہ ہے کہ چہرے سے متعلق دونوں تاویلیں اس سے مکدر ہوتی ہیں کہ ان کا قول ہے ایک چلّو پانی لے کر اسے اس طرح کیا، اسے دوسرے ہاتھ سے ملا کر چہرہ دھویا۔ مگر یہ کہ بتکلف اسی معنی پر محمول کیا جائے کہ انھوں نے چلّو لینے میں دوسرے ہاتھ کو بھی ملا لیا ایک ہاتھ پر اکتفا نہ کی تو یہ دونوں ہاتھ سے چلّو لینے کے معنی کی طرف راجع ہو جائے گا اور اسی طرح ہو جائے گا جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما کی حدیث، حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے، رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے ہے کہ اپنا دایاں ہاتھ داخل کرکے اس سے دوسرے ہاتھ پر پانی ڈالا پھر دونوں ہتھیلیوں کو دھویا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈال کر جھاڑا پھر برتن میں دونوں ہاتھ ڈال کر ایک لپ پانی لے کر چہرے پر مارا، پھر دوسری پھر تیسری بار اسی طرح کیا — اسے امام طحاوی نے مختصراً روایت کیا۔ اس میں یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں سے چہرے پر مارا، پھر دوسری بار اسی طرح کیا، پھر تیسری بار ایسے ہی — تو مضمضہ و

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب غسل الوجہ بالیدین قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۶
[2] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۶
[3] شرح معانی الآثار 〃 باب حکم الاذنین فی وضوء الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۰

الی المضمضة والاستنشاق الا غترافٍ بکف واحدة فاذا اتی علی الوجه اضافه الی الید الاخری ایضا فان لم یقبل ھذا فقد علمت ان استیعاب الوجه بکف واحدة متعسر بل متعذر۔

اقول بل لربما تبقی الحفنة باقیة فضلا عن الکفة والدلیل علیه ھذا الحدیث الذی ذکرنا تخریجه عن الامام احمد وابی داؤد وابن خزیمة وابی یعلی والامام الطحاوی وابن حبان والضیاء عن ابن عباس عن علی عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیه وعلیھم وسلم حیث قال بعد ذکر غسل الوجه ثلث حفنات کما تقدم ثم اخذ بکفه الیمنی قبضة من ماء فصبھا علی ناصیته فترکھا تستن علی وجھه ثم غسل ذراعیه الی المرفقین ثلثا ثلثا[1] الحدیث وھذا ایضا معلوم مشاھد۔

وبالجملة لو لم یصرف حدیث الغرفة عن ظاھرہ لرجع الغسل الی الدھن وھو خلاف الروایة والدرایة بل الاجماع والروایة الشاذة عن

استنشاق تک تو ایک ہاتھ سے چلّو لینا ذکر کیا ـــ جب چہرے پر آئے تو دوسرا ہاتھ بھی ملا لیا ـــ اگر یہ تاویل نہ مانی جائے تو معلوم ہو چکا کہ ہتھیلی بھر پانی سے چہرے کا استیعاب دشوار بلکہ متعذر ہے۔ (ت)

اقول بلکہ بعض اوقات ایسا بھی ہوگا کہ دونوں ہاتھ سے لینے پر بھی کچھ حصہ باقی رہ جائے گا صرف ہتھیلی بھر لینے کی تو بات ہی کیا ہے ـــ اس پر دلیل یہی حدیث ہے جس کی تخریج ہم نے امام احمد، ابوداؤد، ابن خزیمہ، ابو یعلٰی، امام طحاوی، ابن حبان اور ضیاء سے ذکر کی، جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما کی روایت سے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مروی ہے اس میں جیسا کہ گزرا تین لپ سے چہرہ دھونے کے تذکرے کے بعد ہے پھر اپنے دائیں ہاتھ سے مٹھی بھر پانی لے کر پیشانی پر ڈالا کر اسے چہرے پر بہتا چھوڑ دیا۔ پھر اپنی کلائیوں کو کہنیوں تک تین تین بار دھویا ـــ یہ بھی تجربہ و مشاہدہ سے معلوم ہے۔

الحاصل اگر چُلّو لینے والی حدیث کو اس کے ظاہر سے نہ پھیریں تو دھونا بس مَلنا ہو کر رہ جائے گا۔ اور یہ روایت، درایت بلکہ اجماع کے بھی خلاف ہے ـــ اور امام ابو یوسف

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۱۶

الامام الشافعی رحمہ اللہ تعالٰی مؤولۃ کما فی رد المحتار عن الحلیۃ عن الذخیرۃ وغیرھا فاذن لایبقی الا ان نقول انا لانقدر علی مثل ما فعل ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنھما تلک السرۃ فضلا عن فعل صاحب الاعجاز الجلیل الذی روی مرار الجمع الجزیل بالماء القلیل علیہ من ربہ اعلی صلوۃ واکمل تبجیل۔

رحمہ اللہ تعالٰی سے جو شاذ روایت آئی ہے وہ مؤول ہے جیسا کہ ردالمحتار میں حلیہ سے، اس میں ذخیرہ وغیرہا سے نقل ہے۔ تاویل نہ کریں تو بس یہی صورت رہ جاتی ہے کہ ہم یہ کہیں کہ اس بار حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے جس طرح وضو کیا ویسے وضو پر ہمیں قدرت نہیں۔ اور ان کے عمل کی تو بات ہی اور ہے جو ایسے عظیم اعجاز والے ہیں کہ بارہا بڑے لشکر کو قلیل پانی سے سیراب کردیا۔ ان پر ان کے رب کی جانب سے اعلٰی واکمل درود و تحیت ہو۔

ویقرب منہ او اغرب منہ ماوقع فی سنن سعید بن منصور عن الامام اجل ابرھیم النخعی رضی اللہ تعالٰی عنہ قال لم یکونوا یلطموا وجوھھم بالماء وکانوا اشد استبقاء للماء منکم فی الوضوء وکانوا یرون ان ربع المد یجزئ من الوضوء وکانوا اصدق ورعا واسخی نفسا واصدق عند الباس[1]۔

اور اسی سے قریب یا اس سے بھی زیادہ عجیب وہ ہے جو سنن سعید بن منصور میں امام اجل ابراہیم نخعی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت آئی ہے کہ انہوں نے فرمایا: وہ حضرات اپنے چہروں پر زور سے پانی نہ مارتے تھے اور وضو میں وہ تم سے بہت زیادہ پانی بچانے کی کوشش رکھتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ چوتھائی مُد وضو کیلئے کافی ہے اس کے ساتھ وہ تھے ورع وپرہیزگاری والے، بہت فیاض طبع، اور جنگ کے وقت نہایت ثابت قدم بھی تھے۔

اقول فلا ادری کیف اجتزؤا بربع ما جعلہ النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مجزئا بل لایظن بھم انھم تنحوا بالفرائض دون السنن فاذن یکفی

اقول نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے جسے کافی قرار دیا (ایک مد۔ دو رطل) معلوم نہیں اس کے چوتھائی سے ان حضرات نے کیسے کفایت حاصل کرلی، بلکہ ان کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ سنتیں چھوڑ کر

---

[1] کنز العمال بحوالہ ص حدیث ۲۰۷۲۹ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۲۷۳

لغسل اليدين الى الرسغين والمضمضة والاستنشاق وغسل الوجه و اليدين الى المرفقين والرجلين الى الكعبين لكل مرة سدس رطل من الماء كو هذا مما لا يعقل ولا يقبل الا بمعجزة نبي او كرامة ولي صلى الله تعالٰى على الانبياء والاولياء وسلم۔

انھوں نے صرف فرائض پر قناعت کر لی تو (سنتوں کی ادائیگی کے ساتھ چوتھائی مُد میں تین تین بار جب انھوں نے سارے اعضاء دھوئے ۱۲م) لازم ہے کہ گٹوں تک دونوں ہاتھ دھونے، کُلی کرنے، ناک میں پانی ڈالنے، چہرہ اور کہنیوں تک دونوں ہاتھ، اور ٹخنوں تک دونوں پاؤں ہر ایک کے ایک بار دھونے میں صرف ⅙ رطل پانی کافی ہو جاتا تھا۔ یہ عقل میں آنے والی اور ماننے والی بات نہیں مگر کسی نبی کے معجزے یا ولی کی کرامت ہی سے ایسا ہوسکتا ہے، تمام انبیاء اور اولیا پر خدائے برتر کا درود وسلام ہو۔

فان قلت ما يدريك لعل المراد بالمد المد العمري المساوي لصاع النبي صلى الله تعالٰى عليه وسلم الاربعا فيكون ربع المد ثلثة ارباع المد النبوي صلى الله تعالٰى عليه وسلم۔

اگر کہئے آپ کو کیا معلوم شاید مُد سے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالٰی کا مُد مراد ہو جو چوتھائی کمی کے ساتھ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے صاع کے برابر تھا تو وہ چوتھائی مُد حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے تین چوتھائی (¾) مُد کے برابر ہوگا۔

قلت كلا فان ابرهيم سبق خلافة عمر رضي الله تعالٰى عنهما مات سنة خمس او ست وتسعين وامير المؤمنين في رجب سنة احدى ومائة وخلافته سنتان ونصف رضي الله تعالٰى عنه والله تعالٰى اعلم۔

میں کہوں گا یہ ہرگز نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ تعالٰی عنہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ تعالٰی عنہ کے دورِ خلافت سے پہلے وفات فرما گئے۔ ان کی وفات ۹۵ھ یا ۹۶ھ میں ہوئی اور امیر المومنین کی وفات رجب ۱۰۱ھ میں ہوئی اور مدتِ خلافت ڈھائی سال رہی، رضی اللہ تعالٰی عنہما۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ف: تاریخ وفات امام ابراہیم نخعی و امیر المومنین عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ تعالٰی عنہما۔

۲۴

بُرکاتُ السّماء فی حُکمِ اسرافِ الماء

(بے جا پانی خرچ کرنے کے حکم کے بارے میں آسمانی برکات)

امرِ تنقیح: طہارت میں بے سبب پانی زیادہ خرچ کرنا کیا حکم رکھتا ہے۔

اقول ملاحظہ کلمات علماء سے اس میں چار قول معلوم ہوتے ہیں ان میں قوی تر دو ہیں، اور فضلِ الٰہی سے امید ہے کہ بعد تحقیق وحصولِ توفیق اختلاف ہی نہ رہے و باللہ التوفیق۔

(۱) مطلقاً حرام و ناجائز ہے حتی کہ اگر نہرِ جاری میں وضو کرے یا نہائے اس وقت بھی بلاوجہ صرف گناہ و ناروا ہے، یہ قول بعض شافعیہ کا ہے جسے خود شیخ مذہب شافعی سیدنا امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں نقل فرماکر ضعیف کردیا، اور اسی طرح دیگر محققین شافعیہ نے اس کی تضعیف کی۔

(۲) مکروہ ہے اگرچہ نہرِ جاری پر ہو اور کراہت صرف تنزیہی ہے اگرچہ گھر میں ہو یعنی گناہ نہیں صرف خلافِ سنت ہے، حلیہ و بحر الرائق میں اسی کو اوجہ اور امام نووی نے اظہر اور بعض دیگر ائمہ شافعیہ نے صحیح کہا اور حکم آبِ جاری کو عام ہونے سے قطع نظر کریں تو کلام امام شمس الائمہ حلوانی و امام فقیہ النفس سے بھی اس کا استفادہ ہوتا ہے یوں شرنبلالی نے مراقی الفلاح میں عموم کی طرف صاف اشارہ کیا اور امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں فرمایا:

اجمع العلماء علی النھی عن الاسراف فی الماء ولوکان علی شاطئ البحر والاظھر انہ مکروہ کراھۃ تنزیہ وقال بعض اصحابنا الاسراف حرام[1]

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ پانی میں اسراف منع ہے اگرچہ سمندر کے کنارے پر ہو، اور اظہر یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے، اور ہمارے بعض اصحاب نے فرمایا کہ اسراف حرام ہے۔ (ت)

منیہ و حلیہ میں فرمایا:

م لایسرف فی الماء[2] ش ای لایستعمل منہ فوق الحاجۃ الشرعیۃ[3]

(م کے تحت متن کے الفاظ ہیں ش کے تحت شرح کے ۱۲م) م پانی میں اسراف نہ کرے

ف: مسئلہ وضو یا غسل میں بے سبب پانی زیادہ خرچ کرنے کا کیا حکم ہے اور اس باب میں مصنف کی تحقیق منفرد۔

---

[1] شرح صحیح مسلم للنووی کتاب الطہارۃ باب القدر المستحب من الماء الخ دار الفکر بیروت ۲/ ۱۳۴۴

[2] منیۃ المصلی آداب الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۲۹

[3] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

ھر وان کان علی شط نھر جار[ش] ذکر شمس الائمۃ الحلوانی انہ سنۃ وعلیہ مشی قاضی خان وھو اوجہ کما ھو غیر خاف فالاسراف یکون مکروھا کراھۃ تنزیہ وقد صرح النووی انہ الاظھر وحکی حرمۃ الاسراف عن بعض اھل مذھبہ وعبارۃ لبعض المتاخرین منھم و الزیادۃ فی الغسل علی الثلث مکروہ علی الصحیح وقیل حرام وقیل خلاف الاولی[۲]

ش یعنی حاجت شرعیہ سے زیادہ پانی استعمال نہ کرے ھر اگرچہ بہتے دریا کے کنارے ش۔ شمس الائمہ حلوانی نے ذکر کیا کہ یہ سنت ہے۔ اسی پر قاضی خاں چلے اور یہ اَوجہ ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ تو اسراف مکروہ تنزیہی ہوگا۔ اور امام نووی نے اس کے اظہر ہونے کی تصریح کی اور اسراف کا حرام ہونا اپنے بعض اہل مذہب سے حکایت کیا۔ اور ان حضرات شافعیہ کے بعض متاخرین کی عبارت یہ ہے: تین بار سے زیادہ دھونا صحیح قول پر مکروہ ہے اور کہا گیا کہ حرام ہے اور کہا گیا کہ خلافِ اَولیٰ ہے۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے:

الاسراف ھو الاستعمال فوق الحاجۃ الشرعیۃ وان کان علی شط نھر وقد ذکر قاضی خان ترکہ من السنن ولعلہ الاوجہ فیکون مکروھا تنزیھا[۳]

اسراف یہ ہے کہ حاجت شرعیہ سے زیادہ استعمال کرے اگرچہ دریا کے کنارے ہو، اور قاضی خاں نے ذکر کیا ہے کہ اس کا ترک سنت ہے اور شاید یہی اَوجہ ہے تو اسراف مکروہ تنزیہی ہوگا۔ (ت)

(۳) مطلقاً مکروہ تک نہیں، نہ تحریمی نہ تنزیہی، صرف ایک ادب وامرِ مستحب کے خلاف ہے۔ بدائع امام ملک العلماء ابوبکر مسعود و فتح القدیر امام محقق علی الاطلاق و منیۃ المصلی وغیرہا میں ترکِ اسراف کو صرف آداب و مستحبات سے شمار کیا سنت تک نہ کہا اور مستحب کا ترک مکروہ نہیں ہوتا بلکہ سنت کا۔

حلیہ میں ہے:

قال فی البدائع والادب فیما بین الاسراف والتقتیر اذ الحق بین الغلو و

بدائع میں فرمایا ادب یہ اسراف اور تقتیر (زیادتی اور کمی) کے درمیان ہے اس لئے کہ حق غلو اور

---

[۱] منیۃ المصلی آداب الوضوء مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ لاہور ص ۲۹
[۲] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[۳] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲۹/۱

التقصیر قال النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم خیر الامور اوسطہا انتہی و ذکر الحلوانی انہ سنۃ فعلی الاول یکون الاسراف غیر مکروہ وعلی الثانی کراھۃ تنزیہ[1]۔ 19

تقصیر (حد سے تجاوز اور کوتاہی) کے مابین ہے۔ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: کاموں میں بہتر درمیانی ہیں، انتہی۔ اور امام حلوانی نے ذکر فرمایا کہ ترکِ اسراف سنّت ہے تو قولِ اول کی بنیاد پر اسراف مکروہ نہ ہوگا اور ثانی کی بنیاد پر مکروہ تنزیہی ہوگا۔ (ت)

بحر میں ہے:

فی فتح القدیر ان المندوبات نیف و عشرون ترک الاسراف والتقتیر وکلام الناس الٰی اٰخرہ فعلی کونہ مندوبا لایکون الاسراف مکروھا وعلی کونہ سنۃ یکون مکروھا تنزیہا[2]۔

فتح القدیر میں ہے کہ مندوباتِ وضو بیس سے زیادہ ہیں۔ اسراف وتقتیر اور کلامِ دنیا کا ترک الخ۔ تو ترک مندوب ہونے کی صورت میں اسراف مکروہ نہ ہوگا اور سنّت ہونے کی صورت میں مکروہ تنزیہی ہوگا۔ (ت)

غنیہ میں ہے:

(و) من الاداب (ان لایسرف فی الماء) کان ینبغی ان یعدہ فی المناھی لان ترک الادب لاباس بہ[3]۔

(اور) آداب میں سے یہ ہے کہ (پانی میں اسراف نہ کرے) اسے ممنوعات میں شمار کرنا چاہئے تھا اس لئے کہ ترکِ ادب میں تو کوئی حرج نہیں۔ (ت)

اقول طہارت میں ترکِ اسراف کا صرف ایک ادب ہونا مذہب وظاہر الروایۃ ونص صریح محرر المذہب امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ ہے، امام بخاری نے خلاصہ فصل ثالث فی الوضو میں ایک جنس سنن وآداب وضو میں وضع کی اُس میں فرمایا:

ف: تطفل علی الغنیۃ

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۸

[3] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ومن الآداب ان لیستاک سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴

19
19

اما سنن الوضوء فنقول من السنة غسل الیدین الی الرسغین ثلثا[1] الخ۔

لیکن وضو کی سنتیں، تو ہم کہتے ہیں سنت ہے دونوں ہاتھ گٹوں تک تین بار دھونا الخ (ت)

پھر سنتیں گنا کر فرمایا:

واما اداب الوضوء فی الاصل من الادب ان لایسرف فی الماء ولا یقتر وان یشرب فضل وضوئه او بعضه قائما او قاعدا مستقبل القبلة[2] الخ۔

رہے آدابِ وضو، تو اصل (مبسوط) میں ہے کہ ادب یہ ہے کہ پانی میں نہ اسراف کرے نہ کمی کرے اور اپنے وضو کا بچا ہُوا کُل یا کچھ پانی کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر قبلہ رُو پی جائے الخ (ت)

اُسی کا بدائع و فتح القدیر وحلیہ وخلاصہ وہندیہ وغیرہا میں اتباع کیا اور اس سے زائد کس کا اتباع تھا تو اس پر مواخذہ محض بے محل ہے واللہ الموفق۔

(۴) نہر جاری میں اسراف جائز کہ پانی ضائع نہ جائے گا اور اس کے غیر میں مکروہ تحریمی۔ مدقق علائی نے درمختار میں اسی کو مختار رکھا، علامہ مدقق عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں کراہت تحریم ہی کو ظاہر کہا اور اسی کو امام قاضی خاں و امام شمس الائمہ حلوانی وغیرہما اکابر کا مفاد کلام قرار دیا کہ ترکِ اسراف کو سنت کہنے سے ان کی مراد سنتِ مؤکدہ ہے اور سنتِ مؤکدہ کا ترک مکروہ تحریمی نیز مقتضائے کلام امام زیلعی کہ مطلق مکروہ سے غالباً مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے۔ اور بحر الرائق میں اسے قضیہ کلام منتقی بتایا کہ اس میں اسراف کو منہیات سے شمار فرمایا اور ہر منہی عنہ کم از کم مکروہ تحریمی ہے۔

اقول اور یہی عبارت آئندہ جواہر الفتاوی سے مستفاد

لفحواها اذ المفاهیم معتبرة فی الکتب کما فی الدر والغمز والشامی وغیرها ولقضیة دلیلها ایضا کما لایخفی۔

اس کے مضمون و سیاق کے پیش نظر کیونکہ کتابوں میں مفہوم معتبر ہوتا ہے جیسا کہ درمختار، غمز العیون اور شامی وغیرہا میں ہے اور اس کے مقتضائے دلیل کے پیش نظر بھی' جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ (ت)

ف: المفاهیم معتبرة فی الکتب بالاتفاق۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الطہارت الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۲۱

[2] " " " " " ۱/۲۵

شرح تنویر میں ہے :

بل فی القہستانی معزیا للجواہر الاسراف فی الماء الجاری جائز لانہ غیر مضیع فتامل[1]

بلکہ قہستانی میں جواہر کے حوالے سے ہے کہ بہتے پانی میں اسراف جائز ہے اس لئے کہ پانی بے کار نہ جائے گا ، تو تامل کرو ۔ (ت)

پھر فرمایا :

مکروہ الاسراف فیہ تحریما ولو بماء النھر والمملوک لہ اما الموقوف علی من یتطھربہ ومنہ ماء المدارس فحرام[2]

پانی میں اسراف مکروہ تحریمی ہے اگر دریا کا پانی یا اپنی ملکیت کا پانی استعمال کرے لیکن طہارت حاصل کرنے والوں کے لئے وقف شدہ پانی ہو جس میں مدارس کا پانی بھی داخل ہے تو اسراف حرام ہے۔(ت)

بحر میں ہے :

صرح الزیلعی بکراھتہ وفی المنتقی انہ من المنھیات فتکون تحریمیۃ[3]

امام زیلعی نے اس کے مکروہ ہونے کی صراحت فرمائی اور منتقی میں اسے منہیات سے شمار کیا تو یہ مکروہِ تحریمی ہوگا ۔ (ت)

منحۃ الخالق میں نہر سے ہے :

الظاھر انہ مکروہ تحریما اذ اطلاق الکراھۃ مصروف الی التحریم فمافی المنتقی موافق لما فی السراج[عہ] و

ظاہر یہ ہے کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ کراہت مطلق بولی جائے تو تحریمی کی جانب پھیری جاتی ہے تو منتقی کا کلام سراج کے مطابق ہے اور

عہ قال فی المنحۃ صوابہ لما فی الخانیۃ کما لایخفی اذ لا ذکر للسراج فی قولہ

منحۃ الخالق میں ہے صحیح یہ کہنا ہے کہ "خانیہ کے مطابق" جیسا کہ پوشیدہ نہیں اس لئے کہ سراج کا کوئی تذکرہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] الدرالمختار | کتاب الطہارۃ | مطبع مجتبائی دہلی | ۲۲/۱

[2] ” | ” | ” | ۲۲/۱

[3] البحرالرائق | ” | ایچ ایم سعید کمپنی کراچی | ۲۹/۱

المراد بالسنة المؤكدة لا اطلاق — سنّت سے مراد سنّتِ مؤکدہ ہے اس لئے کہ اسراف

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

ولا فی الشارح[۱] ای صاحب البحر، وانا **اقول** هذا بعيد خطاً ومعنى، اما الاول فظاهر اذ لامناسبة بين لفظی السراج والخانية، واما الثانی فلان النهر فرع موافقة المنتقی المصرح بكونه من المنهيات على اطلاق الكراهة فان مطلقها يحمل على التحريم ولا ذكر للكراهة فی عبارة الخانية نعم اراد توجيه ما فی الخانية الی ما استظهره بقوله بعد والمراد بالسنة[۲] الخ والاقرب خطاً و معنى بل الذی يجزم السامع بانه هو الواقع فی اصل نسخة النهر فحرفه النساخ ان نقول صوابه لما فی الشرح والمراد بالشرح التبيين شرح

نہ تو کلام نہر میں ہے نہ کلام شارح یعنی کلام بحر میں ہے۔ **اقول** یہ خط اور معنی دونوں اعتبار سے بعید ہے اول تو ظاہر ہے اس لئے کہ لفظ "سراج" اور لفظ "خانیہ" میں کوئی مناسبت نہیں۔ اور ثانی اس لئے کہ کلام نہر جس میں اسراف کے منہیات سے ہونے کی تصریح ہے اس کی کلام دیگر کے ساتھ مطابقت کی تفریع صاحب نہر نے اس پر فرمائی ہے کہ کراہت مطلق بولی جاتی ہے تو کراہت تحریم پر محمول ہوتی ہے اور عبارت خانیہ میں کراہت کا کوئی تذکرہ نہیں — ہاں انھوں نے کلام خانیہ کی توجیہ اس عبارت سے کرنی چاہی ہے جو بعد میں لکھی ہے کہ سنت سے مراد سنتِ مؤکدہ ہے الخ۔ رسم الخط اور معنی دونوں لحاظ سے قریب تر — بلکہ جسے سننے کے بعد سامع جزم کرے کہ یقیناً نہر کے اصل نسخہ میں یہی ہوگا اور کاتب نے تحریف کر دی ہے — یہ ہے کہ ہم کہیں صحیح عبارت "موافق لما فی الشرح" ہے یعنی کلام منتقی اس کے

(باقی بر صفحۂ آئندہ)

ف: معروضة على العلامة ش

[۱] منحۃ الخالق علی البحر الرائق — کتاب الطہارۃ — ایچ ایم سعید کمپنی کراچی — ۱/۲۹

[۲] " " " " " "

المنھی عن الاسراف و بہ یضعف جعلہ مندوبا[1]

سے مطلق نہی ہے اور اسی سے اُسے مندوب قرار دینا ضعیف ہوجاتا ہے۔(ت)

اب بتوفیق اللہ تعالٰی یہاں تحقیق مقام و تنقیح مرام و تصحیح احکام و نقض وایرام کے لئے بعض تنبیہات نافعہ ذکر کریں۔

التنبیہ الاول مرض العلامۃ الشامی نور قبرہ السامی بالمحقق صاحب البحر انہ تبع قولا لیس لاحد من اھل المذھب حیث قال" قولہ تحریما الخ نقل ذلک فی الحلیۃ عن بعض المتاخرین من الشافعیۃ وتبعہ علیہ فی البحر وغیرہ[2] الخ۔

تنبیہ(۱) علامہ شامی نور قبرہ السامی نے محقق صاحب بحر پر تعریض فرمائی کہ انہوں نے ایک ایسے قول کا اتباع کرلیا جو اہل مذہب میں سے کسی کا نہیں، اس طرح کہ وہ در مختار کے قول تحریما الخ کے تحت لکھتے ہیں: اسے حلیہ میں بعض متاخرین شافعیہ سے نقل کیا ہے جس کی پیروی صاحب بحر وغیرہ نے کرلی ہے الخ۔

اقول لم یتبعہ البحر بل

اقول صاحب بحر نے اس کی پیروی

ف: معروضۃ اخرٰی علیہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شروح البحر والنھر الکنز للامام الزیلعی فانہ ھو الذی صرح بالکراھۃ واطلقہا ونقلہ البحر وقرنہ بکلام المنتقی واللہ تعالٰی اعلم اھ عفی عنہ۔

مطابق ہے جو شرح میں ہے۔ اور شرح سے مراد امام زیلعی کی تبیین الحقائق ہے جو البحر الرائق اور النہر الفائق کے متن کنز الدقائق کی شرح ہے۔ اسی میں کراہت کی صراحت اور اطلاق ہے اسی کو صاحب بحر نے نقل کیا اور اس کے ساتھ منتقی کا کلام ملادیا۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

---

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

[2] رد المحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۹

استوجه كراهة التنزيه ثم نقل
عن الزيلعي كراهته وعن المنتقى
النهي عنه وافاد ان مقتضاه كراهة
التحريم وهذا ليس اختيارا له
بل اخبار عما يعطيه كلام المنتقى كما
اخبر اولا ان قضية عدم الفتح تركه من
المندوبات عدم كراهته اصلا فليس
فيه ميل اليه فضلا عن الاتباع
عليه ولا سيما ليس في كلامه
التنصيص بجريان الحكم في الماء
الجاري والاطلاق لا يسد ههنا
مسد الافصاح بالتعميم للفرق البين
بالتضييع وعدمه فكيف يجعل
متابعا للقول الاول وعن هذا
ذكرنا كلا من قضية كلام المنح في
القول الرابع دون الاول اذ لا ينسب
الا الى من يفصح بشمول
الحكم النهر ايضا نعم
تبعه عليه في الغنية
اذ قال الاسراف مكروه
بل حرام وان كان
على شط نهر جار
لقوله تعالى ولا تبذر

نہیں کی بلکہ انھوں نے مکروہ تنزیہی ہونے کو اَوجَہ کہا
پھر امام زیلعی سے اس کا مکروہ ہونا اور منتقی سے ممنوع
ہونا نقل کیا اور افادہ کیا کہ اس کا مقتضا کراہت تحریم
ہے۔ یہ اس قول کو اختیار کرنا نہ ہوا بلکہ کلام منتقی
سے جو مفہوم اخذ ہوتا ہے اسے بتانا ہوا جیسے اس سے
پہلے انھوں نے بتایا کہ صاحب فتح کے ترک اسراف
کو مندوبات سے شمار کرنے کا مقتضا یہ ہے کہ
اسراف بالکل مکروہ نہ ہو تو اس میں اس کا اتباع
درکنار اس کی جانب میلان بھی نہیں، خصوصاً جبکہ
ان کے کلام میں آب رواں کے اندر حکم اسراف جاری
ہونے کی تصریح بھی نہیں۔ اور مطلق بولنا اس مقام
پر حکم کو صاف صریح طور پر عام قرار دینے کے قائم مقام
نہیں ہو سکتا اس لئے کہ پانی کو ضائع کرنے اور
نہ کرنے کا بیّن فرق موجود ہے تو انھیں قول اول کا
متبع کیسے ٹھہرایا جا سکتا ہے — اسی لئے جن حضرات
کے کلام کا مقتضا ممانعت ہے انھیں ہم نے قول
چہارم میں ذکر کیا، قول اول کے تحت ذکر نہ کیا اس لئے
کہ قول اول اسی کی جانب منسوب ہو سکتا ہے جو صاف
طور پر اس کا قائل ہو کہ اسراف کا حکم دریا کو بھی
شامل ہے — ہاں اس قول کی پیروی غنیہ میں ہے
کیونکہ اس کے الفاظ یہ ہیں: اسراف مکروہ بلکہ
حرام ہے اگرچہ نہر جاری کے کنارے ہو
اس لئے کہ باری تعالٰی کا ارشاد ہے

ف: معروضة ثالثة عليه

تبذیرا[1] اھ۔

التنبیہ الثانی کان عرض علی البحر وافق بالتصریح علی الدر فقال ما ذکرہ الشارح ھنا فقد علمت انہ لیس من کلام مشائخ المذھب[2] اھ۔

اقول والدر ایضا مصفی عن ھذا الکدر کدر مکنون وانما اغتر المحشی العلامۃ بقولہ لو بماء النھر ولم یفرق بین تعبیری التوضی من النھر وبماء النھر ورأیتنی کتبت ھھنا علی الدر قولہ لو بماء النھر۔

اقول ای ف فی الارض لا فی النھر وارادتعمیم الماء المباح والمملوک اخراجا للماء الموقوف فلا ینافی ما قدمہ عن القھستانی عن الجواھر[3] اھ ما کتبت علیہ۔

ولا تبذر تبذیرا اور فضول خرچی ذکر اھ۔ (ت)

تنبیہ (۲) صاحب بحر پر تو تعریض کی تھی اور صاحب درمختار کے معاملہ میں تو تصریح کر دی اور لکھا کہ: شارح نے یہاں جو بیان کیا تمھیں معلوم ہے کہ وہ مشائخ مذہب میں سے کسی کا کلام نہیں اھ

اقول اس کدورت سے دُر بھی دُرِّ مکنون کی طرح صاف ہے ــــ علامہ محشی کو درمختار کے لفظ "لو بماء النھر" سے دھوکا ہوا اور التوضی من النھر اور التوضی بماء النھر (دریا سے وضو کرنا اور دریا کے پانی سے وضو کرنا) کی تعبیروں میں فرق نہ کرسکے۔ یہاں دُرِّ مختار کے قول "لو بماء النھر" پر دیکھا کہ میں نے یہ حاشیہ لکھا ہے:

اقول (پانی میں اسراف مکروہ تحریمی ہے اگر نہر کے پانی سے طہارت حاصل کرے) یعنی نہر کے پانی سے زمین میں (وضو کرے) نہر کے اندر نہیں انھوں نے وقف شدہ پانی کو خارج کرنے کے لئے حکم آب مباح اور آب مملوک کو عام کرنا چاہا ہے تو یہ اس کے منافی نہیں جو وہ قہستانی کے حوالے سے جواہر سے سابقاً نقل کر چکے اھ۔ میرا حاشیہ ختم ہوا۔

ف: معروضۃ رابعۃ علیہ

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی ومن الآداب ان یستاک سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴، ۳۵
[2] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۹۰
[3] جد الممتار علی رد المحتار ″ المجمع الاسلامی مبارکپور اعظم گڑھ (ہند) ۱/ ۹۹

وممّا أكّد الاشتباه على العلامة المحشي ان المحقق الحلبي في الحلية نقل مسألة الماء الموقوف وماء المدارس عن عبارة الشافعي المتأخر فتمامها بعد قوله مكروه على الصحيح وقيل حرام وقيل خلاف الاولى ومحل الخلاف ما اذا توضأ من نهر او ماء مملوك له فان توضأ من ماء موقوف حرمت الزيادة والسرف بلاخلاف لان الزيادة غير مأذون فيها وماء المدارس من هذا القبيل لانه انما يوقف ويساق لمن يتوضؤ الوضوء الشرعي ولم يقصد اباحتها لغير ذلك اھ[1]۔

ثم رأى المسألتين في عبارة البحر والدر ورأى الحكم فيهما بكراهة التحريم فسبق الى خاطره انهما تبعا قيل التحريم العام وليس كذلك فان حرمة الاسراف في الاوقاف مجمع عليها وقد غيرا في التعبير بما يبرئهما عن تعميم التحريم فلم يقولا توضأ من نهر بل قال البحر هذا اذا كان

اور علامہ شامی کے اشتباہ کو تقویت اس سے بھی ملی کہ محقق حلبی نے آب موقوف اور آب مدارس کا مسئلہ شافعی متاخر کی عبارت سے نقل کیا کیونکہ ان شافعی کے قول "مکروہ بر قول صحیح، اور کہا گیا حرام اور کہا گیا خلاف اولیٰ" کے بعد ان کی بقیہ عبارت یہ ہے، اور محل اختلاف وہ صورت ہے جب نہر سے وضو کیا ہو یا اپنی ملکیت کے پانی سے کیا ہو تو زیادتی و اسراف بلا اختلاف حرام ہے اس لئے کہ زیادتی کی اجازت نہیں اور مدارس کا پانی اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ وہ ان لوگوں کے لئے وقف ہوتا اور لایا جاتا ہے جو اس سے وضوئے شرعی کریں اور ان کے علاوہ کے لئے اس کی اباحت مقصود نہیں ہوتی اھ۔

پھر علامہ شامی نے یہ دونوں مسئلے بحر اور دُر کی عبارتوں میں بھی دیکھے یعنی یہ کہ ان دونوں میں کراہت تحریم کا حکم موجود ہے۔ تو ان کا ذہن اس طرف چلا گیا کہ دونوں نے تحریم عام کے قول کی پیروی کر لی ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ اس لئے کہ اوقاف میں اسراف کی حرمت اجماعی ہے اور دونوں حضرات نے تعبیر میں اتنی تبدیلی کر دی جس کے باعث تحریم کو عام قرار دینے سے بری ہو گئے۔ تو ان حضرات نے "توضأ من نہر" (دریا سے وضو کیا) نہ کہا بلکہ بحر نے کہا: ھذا اذا کان

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

ماء نهر[۱] وقال السيد لو بماء النهر[۲] والفرق في التعبير لايخفى على المتأمل۔

وبيان ذلك على ما **اقول** ان التوضؤ من النهر وان لم يدل مطابقة الا على التوضئ بالاغتراف منه لكن يدل عرفا على نفي الواسطة فمن ملأ كوزا من نهر و اغترف عند التوضي من الكوز لايقال توضأ من النهر بل من الكوز الا على ارادة حذف اى بماء ماخوذ من النهر والتوضي من نهر بلا واسطة انما يكون في متعارف الناس بان تدخل النهر او تجلس على شاطئه وتغترف منه بيدك وتتوضأ فيه فوقوع الغسالة في النهر هو الطريق المعروف للتوضي من النهر فيدل عليه دلالة التزام للعرف المعهود

ماء نهر (یہ حکم اس وقت ہے جب دریا کا پانی ہو الخ) اور صاحبِ درمختار نے کہا، لو بماء النهر (اگر دریا کے پانی سے وضو کرے الخ) اور تامل کرنے والے پر دونوں تعبیروں کا فرق مخفی نہیں۔

اقول اس کی توضیح یہ ہے کہ التوضی من النهر (دریا سے وضو کرنا) اگر معنی مطابقی کے لحاظ سے یہی بتاتا ہے کہ اس سے ہاتھ یا برتن میں پانی لے کر وضو کرنا۔ لیکن عرفاً اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس سے بغیر کسی واسطہ کے وضو کرنا تو اگر کسی نے برتن میں دریا سے پانی بھر لیا اور وضو کے وقت برتن سے ہاتھ میں پانی لے کر وضو کیا تو یہ نہ کہا جائے گا کہ اس نے دریا سے وضو کیا بلکہ یہی کہا جائے گا کہ برتن سے وضو کیا۔ مگر حذف مراد لے کر کوئی کہہ سکتا ہے کہ دریا سے ــــ یعنی دریا سے لئے ہوئے پانی سے وضو کیا ــــ اور نہر سے بلاواسطہ وضو کرنے کی صورت لوگوں کے عرف میں یہ ہوتی ہے کہ کوئی دریا کے اندر جاکر ــــــــ یا اس کے کنارے بیٹھ کر اس سے ہاتھ میں پانی لیتے ہوئے اسی میں وضو کرے کہ غسالہ دریا ہی میں گرے یہی نہر سے وضو کا معروف طریقہ ہے کہ غسالہ اسی میں گرتا ہے تو عرف معلوم کے سبب اس پر اس

۱؎ البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۶۹

۲؎ الدرالمختار " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۴

بخلاف التوضی بماء النهر فلا دلالة له على وقوع الغسالة فى شئ اصلا الا ترى ان من توضأ فى بيته بماء جُلب من النهر تقول توضأ بماء النهر لا من النهر هذا هو العرف الفاشى، والفرق فى الاسراف بين الماء الجارى وغيره بانه تضييع فى غيره لا فيه، انما يبتنى على وقوع الغسالة فيه ولا مدخل فيه للاغتراف، فمن ملأ جرة من نهر وسكبها على الارض من دون نفع فقد ضيع وان افرغ جرة عنده فى نهر لم يضيع والدال على هذا المبنى هو لفظ من نهر لا لفظ بماء النهر كما علمت، ففى الاول تكون دلالة على تعميم التحريم لا فى الثانى هذا هو الفارق بين تعبير ذلك الشافعى وتعبير البحر والدر وحينئذ يجد الدر معه الجواهر والمنتقى والنهر وغيرها فلا يكون

لفظ کی دلالت التزامی پائی جائے گی — اور التوضی بماء النهر (دریا کے پانی سے وضو کرنے) کا مفہوم یہ نہیں ہوتا اس لفظ کی دلالت کسی چیز کے اندر غسالہ کے گرنے پر بالکل نہیں ہوتی - دیکھئے اگر کسی نے اپنے گھر میں اُس پانی سے وضو کیا جو دریا سے لایا گیا تھا تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے دریا کے پانی سے وضو کیا اور یہ نہ کہا جائے گا کہ اس نے دریا سے وضو کیا - یہی عام مشہور عرف ہے - آب رواں اور غیر رواں کے درمیان اسراف میں یہ فرق کہ غیر جاری میں پانی برباد ہوتا ہے اور جاری میں برباد نہیں ہوتا، اس کی بنیاد غسالہ کے اس کے اندر گرنے ہی پر ہے — اور اس فرق میں ہاتھ یا برتن سے پانی لینے کو کوئی دخل نہیں کیوں کہ اگر کسی نے دریا سے گھڑا بھر کر زمین پر بے فائدہ بہا دیا تو اس نے پانی برباد کیا — اور اگر اپنے پاس کا بھرا ہوا گھڑا دریا میں اُنڈیل دیا تو اس نے پانی برباد نہ کیا اور اس بنیاد کو بتانے والا لفظ وہی "من نهر" (دریا سے) ہے "بماء النهر" (دریا کے پانی سے) نہیں جیسا کہ واضح ہوا - تو من نهر کہنے میں اس پر دلالت ہوتی ہے کہ حکم تحریم دریا سے وضو کو بھی شامل ہے اور بماء النهر کہنے میں یہ دلالت نہیں ہوتی - یہی فرق ہے ابن شافعی کی تعبیر میں اور بحر و در کی تعبیر میں — اور جب ایسا ہے تو صاحب در اپنے ساتھ جواہر کو بھی پائیں گے اور ملتقی ونہر وغیرہا کو بھی — تو وہ غیر مذہب کے کسی

متبعا لقيل في غير المذهب.

اقول بتحقيقنا هذا ظهر الجواب عما اخذ به الامام المحقق الحلبي في الحلية على المشائخ حيث يطلقون ههنا من مكان في يقولون توضأ من حوض من نهر من كذا ويريدون وقوع الغسالة فيه قال في المنية[1] اذا كان الرجال صفوفا يتوضؤن من حوض كبير جاز[2] قال في الحلية التوضئ منه لايستلزم البتة وقوع الغسالة فيه بخلاف التوضئ فيه ووقوع غسالاتهم فيه هو مقصود الافادة[ف] واطال في ذٰلك وكرره في مواضع من كتابه وهو من باب التدقيق والمشائخ يتساهلون باكثر من هذا فكيف وهو المفاد من جهة المعتاد۔

قولِ ضعیف کی پیروی کرنے والے ذہوں گے۔

اقول ہماری اسی تحقیق سے اس کا جواب بھی واضح ہوگیا جو امام محقق حلبی نے حلیہ میں حضراتِ مشائخ پر گرفت کی ہے اس طرح کردہ حضرات یہاں "فی" (میں) کی جگہ "من" (سے) بولتے ہیں کہتے ہیں توضأ من حوض، من نھر، من کذا (حوض سے، دریا سے، فلاں سے وضو کیا) اور مراد یہ لیتے ہیں کہ غسالہ اسی میں گرا۔ منیہ میں لکھا: جب بہت سے لوگ قطاروں میں کسی بڑے حوض سے وضو کریں تو جائز ہے ۔۔۔ اس پر حلیہ میں لکھا: حوض سے وضو کرنا قطعی طور پر اس بات کو مستلزم نہیں کہ غسالہ اسی میں گرے بخلاف حوض میں وضو کرنے کے ۔۔۔ اور لوگوں کا غسالہ اس میں گرنا تو یہی بتانا مقصود ہے ۔۔۔ اس اعتراض کو بہت طویل بیان کیا ہے اور اپنی کتاب کے متعدد مقامات پر بار بار ذکر کیا ہے حالانکہ یہ عبارت میں بے جا تدقیق کے باب سے ہے۔ حضرات مشائخ تو اس سے بہت زیادہ تسامح سے کام لیتے ہیں پھر اس میں کیا جب کہ عرف عام اور طریق معمول کا مفاد بھی یہی ہے۔ (ت)

ف: تطفل على الحلية

---

[1] منية المصلی فصل فی الحیاض مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ص ۶۷

[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

تنبیہ (۳) علامہ عمر بن نجیم نے نہر الفائق میں قول سوم کو دوم کی طرف راجع کیا اور اپنے شیخ اکرم و اخ اعظم محقق زین رحمہما اللہ تعالٰی کی تقریر سے یہ جواب دیا کہ ترک اسراف کو ادب یا مستحب گنا اسے مقتضی نہیں کہ اسراف مکروہ تنزیہی بھی نہ ہُوا کہ آخر خلافِ مستحب ہے اور خلافِ مستحب خلافِ اولٰی اور خلافِ اولٰی مکروہِ تنزیہی۔

قال فی المنحۃ[1] قال فی النھر لا نسلم ان ترك المندوب غیر مکروہ تنزیھا لما فی فتح القدیر من الجنائز و الشھادات ان مرجع کراھۃ التنزیہ خلاف الاولٰی ولا شك ان تارك المندوب اٰت بخلاف الاولٰی اھ[1]

منحۃ الخالق میں ہے نہر میں کہا: ہم اسے نہیں مانتے کہ ترک مندوب، مکروہ تنزیہی نہیں اس لئے کہ فتح القدیر میں جنائز اور کتاب الشہادات میں لکھا ہے کہ کراہت تنزیہ کا مآل خلافِ اولٰی ہے اور مندوب کو ترک کرنے والا بلاشبہہ خلافِ اولٰی کا مرتکب ہے اھ۔ (ت)

یہی جواب کلام بدائع پر محقق حلبی کی تقریر سے ہوگا۔ علامہ شامی نے یہاں اُسے مقرر رکھا اور ردالمحتار میں صراحۃً اُس کا اتباع کیا،

حیث قال ماشی علیہ فی الفتح و البدائع وغیرھما من جعل ترکہ مندوبا فیکرہ تنزیھا[2] اھ۔

اس طرح کہ وہ لکھتے ہیں: جس پر فتح، بدائع وغیرہما میں گئے ہیں وہ یہ ہے کہ ترک اسراف کو مندوب قرار دیا ہے تو وہ اسراف تنزیہی ہوگا اھ (ت)

اقول وباللہ استعین (میں اللہ سے مدد طلب کرتا ہُوں۔ ت)

اوّلاً یہ معلوم کیجئے کہ مکروہ تنزیہی کی تحدید میں کلماتِ علما مختلف بھی ہیں اور مضطرب بھی، فتح القدیر کی طرح نہ ایک کتاب بلکہ بکثرت کتب میں ہے کہ کراہت تنزیہ کا مرجع خلافِ اولٰی ہے اس طور پر ہر مستحب کا ترک بھی مکروہِ تنزیہی ہونا چاہئے۔ درمختار آخر مکروہاتِ نماز میں ہے،

یکرہ ترك کل سنۃ و مستحب[3]۔ ہر سنّت و مستحب کا ترک مکروہ ہے۔ (ت)

ف: مکروہ تنزیہی کی تحدید میں عُلماء کا اختلاف اور عبارات میں اضطراب۔

---

[1] منحۃ الخالق علی البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی الاسراف فی الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۰

[3] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب مایفسد الصلوٰۃ ومایکرہ فیہا مطبع مجتبائی دہلی ۱/۹۳

اور بہت محققین کراہت کے لئے دلیل خاص یا صیغہ نہی کی حاجت جانتے ہیں یعنی جبکہ فعل سے باز رہنے کی طلب غیر حتمی پر دال ہو۔

اقول ولو قطعی الثبوت[1] فان المدار علی ماذکرنا من حال الطلب کما قدمنا تحقیقہ فی الجود الحلو وان قال فی الحلیۃ من صدر الکتاب النہی خلاف المامور فان کان النہی المتعلق بہ قطعی الثبوت والدلالۃ فحرام وان کان ظنی الثبوت دون الدلالۃ او بالعکس فمکروہ تحریما وان کان ظنی الثبوت والدلالۃ فمکروہ تنزیھا[1] اھ۔

اقول اگرچہ دلیل قطعی الثبوت ہو اس لئے کہ مدار اسی پر ہے جسے ہم نے ذکر کیا یعنی یہ کہ طلب کا حال کیا ہے حتمی ہے یا غیر حتمی، جیسا کہ اس کی تحقیق الجود الحلو میں ہم کرچکے۔ اگرچہ حلیہ کے اندر شروع کتاب میں یہ لکھا ہے، منہی، مامور کا مخالف ہے۔ اگر اس سے تعلق رکھنے والی نہی ثبوت اور دلالت میں قطعی ہو تو وہ حرام ہے۔ اور اگر ثبوت میں ظنی ہو دلالت میں نہیں، یا برعکس صورت ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ اور اگر ثبوت و دلالت میں ظنی ہو تو مکروہ تنزیہی ہے اھ۔ (ت)

اور شک نہیں کہ اس تقدیر پر ترک مستحب مکروہ نہ ہوگا۔ مجمع الانہر باب الاذان میں ہے:

لاکراھۃ فی ترک المندوب[2]۔ ترک مندوب میں کوئی کراہت نہیں۔ (ت)

اضطراب یہ کہ حضرت صاحب فتح[2] قدس سرہ نے جابجا تصریح فرمائی کہ خلاف اولٰی مکروہ تنزیہی ہے اور اوقات مکروہہ نماز میں فرمایا کہ جانب ترک میں مکروہ تنزیہی جانب فعل میں مندوب کے رتبہ میں ہے،

حیث قال التحریم فی مقابلۃ الفرض فی الرتبۃ وکراھۃ التحریم فی رتبۃ الواجب والتنزیہ برتبۃ المندوب[3]۔

ان کے الفاظ یہ ہیں، تحریم رتبہ میں فرض کے مقابل ہے اور کراہت تحریم رتبہ میں واجب کے مقابل اور کراہت تنزیہ مندوب کے رتبہ میں ہے۔ (ت)

---

[1]۔ تطفل علی الحلیۃ

[2]۔ تطفل ما علی الفتح

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر کتاب الصلوٰۃ باب الاذان داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۷۵

[3] فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ باب المواقیت فصل فی الاوقات المکروہۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۰۲

انھیں نے تحریر الاصول میں فرمایا کہ مکروہ تنزیہی وہ ہے جس میں صیغۂ نہی وارد ہو اور جس میں نہی نہیں وہ خلافِ اولٰی ہے اور کراہت تنزیہ کا مرجع خلافِ اولٰی کی طرف ہونا ایک اطلاق موسع کی بنا پر ہے

حیث قال فی الباب الاول من المقالۃ الثانیۃ من التحریر مسألۃ اطلاق المامور بہ علی المندوب مانصہ المکروہ منھی اصطلاحا حقیقۃ مجازا لغۃ و المراد تنزیھا ویطلق علی الحرام وخلاف الاولٰی مما لا صیغۃ فیہ والا فالتنزیھیۃ مرجعھا الیہ[1]

اس طرح کہ تحریر الاصول مقالۂ دوم کے باب اول مسألہ اطلاق المامور بہ علی المندوب کے تحت لکھا، مکروہ اصطلاح میں حقیقۃً منہی ہے اور لغت میں مجازاً ۔ اور مکروہ سے مراد تنزیہی ہے اور اس کا اطلاق حرام پر بھی ہوتا ہے اور اس خلافِ اولٰی پر بھی جس سے متعلق صیغۂ نہی وارد نہیں ورنہ کراہت تنزیہ کا مرجع وہی ہے (جس میں صیغۂ نہی وارد ہو)۔ (ت)

ف۱ حلیہ میں یہ فرمایا کہ علی الاول یکون الاسراف غیر مکروہ[2] (اسراف کو خلافِ ادب ٹھہرانے والے قول پر اسراف مکروہ نہ ہوگا۔ ت) اُسی کے صدر میں ہے:

المکروہ تنزیھا مرجعہ الی خلاف الاولٰی والظاھر انھما متساویان[3]

مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ دونوں میں تساوی ہے۔ (ت)

ف۲ غنیہ کے اوقات (نماز) میں باتباع فتح تصریح فرمائی کہ التنزیھیۃ مقابلۃ المندوب[4] (کراہت تنزیہیہ بمقابلۂ مندوب ہے۔ ت) اُسی کے مکروہاتِ صلوٰۃ میں فرمایا:

الفعل ان تضمن ترک واجب فھو مکروہ کراھۃ تحریم وان تضمن ترک سنۃ فھو مکروہ

فعل اگر ترکِ واجب پر مشتمل ہو تو مکروہِ تحریمی ہے اور ترکِ سنّت پر مشتمل ہو تو مکروہِ تنزیہی ، لیکن

ف۱ : تطفل علی الحلیۃ

ف۲ : تطفل علی الغنیۃ

---

[1] التحریر فی اصول الفقہ المقالۃ الثانیہ الباب الاول مصطفی البابی مصر ص ۲۵۶ و ۲۵۷
[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی
[3]
[4] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی الشرط الخامس سہیل اکیڈمی لاہور ص ۲۳۶

كراهة تنزيه ولكن تتفاوت فى الشدة والقرب من التحريمية بحسب تأكد السنة۔[1]

یہ شدت اور مکروہ تحریمی سے قرب کے معاملہ میں سنت کے تاکید پانے کے لحاظ سے تفاوت رکھتا ہے۔ (ت)

نیز صدر کتاب میں فرمایا:

(اعلم ان للصلوٰة سُنَنا) و تركها يوجب كراهة تنزيه (وآدابا) جمع ادب ولا باس بتركه ولا كراهة (وكراهية) والمراد بها ما يتضمن ترك سنة و هو كراهة تنزيه او ترك واجب و هو كراهة التحريم[2]

(واضح ہو کہ نماز کی کچھ سنتیں ہیں) اور ان کا ترک کراہت تنزیہ کا موجب ہے (اور کچھ آداب ہیں) یہ ادب کی جمع ہے اور اس کے ترک میں کوئی حرج اور کراہت نہیں (اور کچھ مکروہات ہیں) ان سے مراد وہ جو ترکِ سنت پر مشتمل ہو یہ مکروہ تنزیہی ہے یا وہ جو ترک واجب پر مشتمل ہو یہ مکروہ تحریمی ہے۔ (ت)

بحر کے اوقات (نماز) میں تھا التنزيه فى مرتبة المندوب[3] (کراہت تنزیہی مندوب کے مقابل مرتبہ میں ہے۔ ت) اُسی کے باب العیدین میں فرمایا:

لا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلوٰة اى صلوٰة الاضحٰى۔[4]

ترک مستحب سے کراہت لازم نہیں اس لئے کہ کراہت کے لئے دلیل خاص ضروری ہے۔ اسی لئے مختار یہ ہے کہ نماز عید قرباں سے پہلے کھا لینا مکروہ نہیں۔ (ت)

اور در بارۂ ترکِ اسراف ان کا کلام[عہ] گزرا اُسی کے مکروہات نماز میں ایسی ہی تصریح فرما کر پھر

ف: تطفّل على البحر

عہ: نیز ثانیاً میں اُن کا کلام آتا ہے کہ امام زیلعی نے لطم وجہ کو مکروہ لکھا تو اس کا ترک سنت ہوگا نہ کہ مستحب ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل مکروہات الصلوٰۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۵

[2] " " " مقدمۃ الکتاب " " " ۱۲

[3] البحر الرائق کتاب الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲۴۹/۱

[4] " " باب العیدین " " " ۱۶۳/۲

خود اس پر اشکال وارد کر دیا کہ ہر مستحب خلافِ اولٰی ہے اور یہی کراہت تنزیہ کا حاصل،

حیث قال السنۃ ان کانت غیر مؤکدۃ فترکہا مکروہ تنزیہا وان کان الشیئ مستحبا او مندوبا ولیس بسنۃ فینبغی ان لایکون ترکہ مکروھا اصلا کما صرحوا بہ انہ یستحب یوم الاضحٰی ان لایاکل قالوا ولو اکل فلیس بمکروہ فلم یلزم من ترک المندوب ثبوت کراھتہ الا انہ یشکل علیہ ما قالوہ ان المکروہ تنزیہا خلاف الاولی ولا شک ان ترک المستحب خلاف الاولٰی[1] اھ۔

ان کے الفاظ یہ ہیں، سنّت اگر غیر مؤکدہ ہو تو اس کا ترک مکروہ تنزیہی ہے اور کوئی شیئ مستحب یا مندوب ہے اور سنّت نہیں ہے تو اس کا ترک مکروہ بالکل نہ ہونا چاہئے جیسے علماء نے تصریح فرمائی کہ عید اضحٰی کے دن نماز سے پہلے کچھ نہ کھانا مستحب ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اگر کھا لیا تو مکروہ نہیں تو ترکِ مستحب سے کراہت کا ثبوت لازم نہ ہوا مگر اس پر اشکال علماء کے اس قول سے پڑتا ہے کہ مکروہ تنزیہی خلافِ اولٰی ہے اور اس میں شک نہیں کہ ترکِ مستحب خلافِ اولٰی ہے اھ۔

اما العلامۃ الشامی فاضطربت اقوالہ ھٰھنا اکثر واوفر ففی مستحبات الوضوء نقل مسألۃ الاکل یوم الاضحٰی واستظھر ان ترک المستحب لایکرہ حیث قال اقول وھذا ھو الظاھر ان النوافل فعلہا اولٰی ولا یقال ترکہا مکروہ[2] اھ ثم بعد صفحۃ رجع وقال قدمنا ان الترک المندوب

لیکن علامہ شامی تو ان کے اقوال کا اضطراب یہاں بہت بڑھا ہوا ہے — مستحباتِ وضو میں روزِ اضحٰی کھانے کا مسئلہ نقل کیا اور ترکِ مستحب کے مکروہ نہ ہونے کو ظاہر کہا، عبارت یہ ہے: میں کہتا ہوں یہی ظاہر ہے کہ نوافل کی ادائیگی اولٰی ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کا ترک مکروہ ہے اھ ـــــ پھر ایک صفحہ کے بعد رجوع کیا اور کہا: ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الصلٰوۃ باب مایفسد الصلٰوۃ ومایکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۳۲

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مستحبات الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۴

مکروہ تنزیھا[۱] اھ وقال فی مکروھات 20
الوضوء[ف۱] المکروہ تنزیھا یرادف خلاف
الاولی[۲] اھ ورجع اٰخر مکروھات الصلوٰۃ
فقال[۳] الظاھر ان خلاف الاولی اعم
فقد لایکون مکروھا حیث لادلیل خاص
کترك صلوٰۃ الضحی[۴] اھ وقال فی صدرھا[ف۲]
قلت ویعرف ایضا بلادلیل نھی
خاص بان تضمن ترك واجب او سنۃ
فالاول مکروہ تحریما والثانی
تنزیھا[۵] اھ ورجع فی اخرھا فقال
بعد ما مر وبہ یظھر ان کون
ترك المستحب راجعا الی خلاف
الاولی لایلزم منہ ان یکون مکروھا
الابنھی خاص لان الکراھۃ
حکم شرعی فلابد لہ من
دلیل[۶] اھ۔

ترکِ مندوب مکروہِ تنزیہی ہے اھ۔ مکروہاتِ
وضو میں کہا: مکروہِ تنزیہی خلافِ اولٰی کا مرادف
ہے اھ۔ اور مکروہاتِ نماز کے آخر میں رجوع کرکے
کہا: ظاہر یہ ہے کہ خلافِ اولٰی اعم ہے بعض اوقات
یہ مکروہ نہیں ہوتا یہ ایسی جگہ جہاں کوئی دلیل خاص
نہ ہو جیسے نمازِ چاشت کا ترک اھ۔ مکروہاتِ نماز
کے شروع میں کہا: میں کہتا ہوں اس کی معرفت نہی
خاص کی دلیل کے بغیر بھی ہوتی ہے اس طرح
کہ کسی واجب یا سنّت کے ترک پر مشتمل ہو، اول
مکروہ تحریمی ہے اور ثانی مکروہ تنزیہی اھ۔
اور مکروہاتِ نماز کے آخر میں رجوع کیا اس طرح
کہ مذکورۂ بالا عبارت کے بعد کہا: اور اسی سے
ظاہر ہوتا ہے کہ ترکِ مستحب خلافِ اولٰی کی طرف
راجع ہونے سے مکروہ ہونا لازم نہیں مگر یہ کہ خاص
نہی ہو اس لئے کہ کراہت ایک حکم شرعی ہے
تو اس کے لئے کوئی دلیل ضروری ہے اھ۔

ف۱: معروضۃ اخری علیہ

ف۲: معروضۃ ثالثۃ علیہ

---

[۱] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مستحبات الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۵

[۲] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مکروہات الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۹

[۳] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۳۹

[۴] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۲۹

[۵] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۲۹

20/20

ثم بعد ورقة رجع عن هذا الرجوع[ف1]
فقال فی مسألة استقبال النیرین فی
الخلاء "الظاهر ان الکراهة فیه
تنزیهیة مالم یرد نهی خاص"[1] اھ۔
وقال فی المنحة[ف2] عند قول البحر[2]
قد صرحوا بان التفات البصر[ف3]
یمنة ویسرة من غیر تحویل الوجه اصلا
غیر مکروه مطلقا والاولی ترکه لغیر حاجة
ما نصه ای فیکون مکروها تنزیها کما هو
مرجع خلاف الاولی کما مر[عه1]۔
وبه صرح فی النهر وفی الزیلعی و
شرح الملتقی للباقانی انه مباح لانه
صلی الله تعالی علیه وسلم کان یلاحظ
اصحابه فی صلوته بموق عینیه
ولعل المراد عند عدم[عه2] الحاجة فلا ینافی

پھر ایک ورق کے بعد بیت الخلا میں سورج اور
چاند کے رُخ پر ہونے کے مسئلہ میں اس سے
رجوع کیا اور کہا: ظاہر یہ ہے کہ کراہت اس میں
تنزیہی ہے جب تک کوئی خاص نہی وارد نہ ہو اھ۔
بحر کی عبارت ہے: علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ
ذرا بھی چہرہ پھیرے بغیر نگاہ سے دائیں بائیں التفات
مطلقاً مکروہ نہیں اور اولٰی یہ ہے کہ کوئی حاجت
نہ ہو تو اس سے باز رہے۔ اس پر منحۃ الخالق میں
لکھا: یعنی ایسی صورت میں یہ مکروہ تنزیہی ہوگا
جیسا کہ یہ خلافِ اولٰی کا مآل ہے۔ جیسا کہ گزرا۔
اور نہر میں بھی اسی کی تصریح کی ہے۔ زیلعی میں اور
باقانی کی شرح ملتقی میں ہے کہ یہ مباح ہے اس لئے
کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اپنے اصحاب کو
نماز میں گوشہ چشم سے ملاحظہ کیا کرتے تھے۔ اور
شاید مراد عدم حاجت کی حالت ہے تو یہ اس کے

ف1: معروضة رابعة علیه

ف2: معروضة خامسة علیه

ف3: مسئلہ نماز میں اگر کن انکھیوں سے بے گردن پھیرے اِدھر اُدھر دیکھے تو مکروہ نہیں، ہاں بے حاجت ہو تو خلافِ اولٰی ہے۔

عہ1 ای فی البحر صدر المکروهات ان المکروه تنزیها مرجعه الی ما ترکه اولی اھ منه

عہ1 یعنی بحر کے اندر مکروہاتِ نماز کے شروع میں گزرا کہ مکروہ تنزیہی کا مرجع ترکِ اولٰی ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ2 اقول لعل لفظة عدم وقعت زائدة من قلم الناسخ فالصواب عدم العدم اھ منه۔

عہ2 اقول شاید لفظ "عدم" کاتب کے قلم سے سہواً زائد ہوگیا ہے کیونکہ صحیح عدم عدم ہے (یعنی یہ کہ مراد وقتِ حاجت ہے) ۱۲ منہ (ت)

---

[1] ردالمحتار کتاب الصلوٰة باب ما یفسد الصلوٰة وما یکرہ فیہا دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۳۰

[2] البحرالرائق " " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۱۹

ماھنا[1] ام ثم رجع عما قریب فقال خلاف الاولٰی اعم من المکروہ تنزیھا وترك المستحب خلاف الاولٰی دائما لا مکروہ تنزیھا دائما بل قد یکون مکروھا ان وجد دلیل الکراھۃ والا فلا اھ[2]۔

منافی نہیں جو یہاں ہے اھ ۔ پھر کچھ ہی آگے جاکر اس سے رجوع کرکے کہا: خلافِ اولٰی مکروہ تنزیہی سے اعم ہے اور ترکِ مستحب ہمیشہ خلافِ اولٰی ہوتا ہے، ہمیشہ مکروہ تنزیہی نہیں ہوتا بلکہ کبھی مکروہ ہوتا ہے اگر دلیل کراہت موجود ہو ورنہ نہیں۔

اقول ومن العجب[ف۲] ان البحر کان صرح فی الالتفات بنفی الکراھۃ مطلقا وان الاولٰی ترکہ لغیر حاجۃ فکان نصا فی نفی الکراھۃ راسا مع کونہ ترك الاولٰی فی بعض الصور ففسرہ بضدہ اعنی اثبات الکراھۃ لکونہ ترك الاولٰی مع نقلہ عن الزیلعی والباقانی انہ مباح وظاھرہ الاباحۃ الخالصۃ بدلیل الاستدلال بالحدیث فلو یتذکر ھنالك ان خلاف الاولٰی لایستلزم الکراھۃ مالم یرد نھی۔

اقول اور تعجب یہ ہے کہ بحر نے تصریح کی تھی کہ التفات میں کوئی بھی کراہت نہیں اور اولٰی یہ ہے کہ حاجت نہ ہو تو اسے ترک کرے یہ اس بارے میں نص تھا کہ ذرا بھی کراہت نہیں باوجودیکہ یہ بعض صورتوں میں ترک اولٰی ہے ۔۔۔ علامہ شامی نے اس کی تفسیر اس کی ضد سے کی یعنی چونکہ یہ ترک اولٰی ہے اس لئے مکروہ ہے باوجودیکہ زیلعی اور باقانی سے اس کا مباح ہونا بھی نقل کیا ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ مباح خالص ہے جس کی دلیل حدیث سے استدلال ہے تو انھیں وہاں یہ یاد نہ رہا کہ خلاف اولٰی کراہت کو مستلزم نہیں جب تک کوئی نہی وارد نہ ہو۔

بالجملہ اس میں شک نہیں کہ فتح القدیر میں محقق علی الاطلاق کی تصریحات اسی طرف ہیں کہ ترک مستحب بھی مکروہ تنزیہی ہے تو ان کا[ف۱] آداب میں گننا نفی کراہت تنزیہ پر کیونکر دلیل ہو خصوصاً اسی بحث کے آخر میں وہ صاف صاف کراہت اسراف کی تصریح بھی فرما چکے،

حیث قال یکرہ الزیادۃ علی ثلث

ان کے الفاظ یہ ہیں: اعضاء کو تین بار سے

ف۱: معروضۃ سادسۃ علیہ

ف۲: تطفل علی البحر

[1] منحۃ الخالق علی البحر الرائق کتاب الصلوٰۃ باب مایفسد الصلوٰۃ ومایکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۱

[2] " " " " " " " " " " " ۲/ ۳۲

فی غسل الاعضاء[1] اھ۔ زیادہ دھونا مکروہ ہے اھ (ت)

اورخود علامہ صاحبِ بحر نے بھی اُسے اُن سے نقل فرمایا تو اس حمل پر باعث کیا رہا۔

ثانیاً، اقول اس سے قطع نظر بھی ہو تو محقق نے انھیں آداب میں یہ افعال بھی شمار فرمائے

نزع خاتم علیہ اسمہ تعالٰی او اسم نبیہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حال الاستنجاء وتعاھد ما تحت الخاتم وان لایلطم وجھہ بالماء والدلک خصوصا فی الشتاء وتجاوز حدود الوجہ والیدین والرجلین لیستیقن غسلھما[2]۔

استنجا کے وقت اس انگوٹھی کو اتار لینا جس پر باری تعالٰی کا یا اس کے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا نام ہو، اور انگشتری کے نیچے والے حصہ بدن دھونے میں خاص خیال رکھنا۔ چہرے پر پانی کا تھپیڑا نہ مارنا۔ اعضاء کو مَلنا خصوصاً جاڑے میں۔ چہرے، ہاتھوں اور پیروں کی حدوں سے زیادہ پانی پہنچانا، تاکہ ان حدوں کے دُھل جانے کا یقین ہوجائے۔ (ت)

اور شک نہیں کہ وقت استنجا اُس انگشتری کا جس پر اللہ عزوجل یا نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا نام پاک یا کوئی متبرک لفظ ہو اتار لینا صرف مستحب ہی نہیں قطعاً سنت اور اس کا ترک ضرور مکروہ بلکہ اساءت ہے بلکہ مطلقاً کچھ لکھا ہو حروف ہی کا ادب چاہئے بلکہ ایسی انگوٹھی پہن کر بیت الخلاء میں جانا ہی مکروہ ہے ولہذا تعویذ لے جانے کی اجازت اُس وقت ہوئی کہ غلاف مثلاً موم جامہ میں ہو، اور پھر بھی فرمایا کہ اب بھی بچنا ہی اولٰی ہے اگرچہ غلاف ہونے سے کراہت نہ رہی۔

ف۱: مسئلہ جس انگشتری پر کوئی متبرک نام لکھا ہو وقتِ استنجا اس کا اتار لینا بہت ضرور ہے۔

ف۲: مسئلہ مطلقاً حروف کی تعظیم چاہئے کچھ لکھا ہو۔

ف۳: مسئلہ جس انگشتری پر کچھ لکھا ہو اُسے پہن کر بیت الخلاء میں جانا مکروہ ہے۔

ف۴: مسئلہ تعویذ اگر غلاف میں ہو تو اُسے پہن کر بیت الخلاء میں جانا مکروہ نہیں پھر بھی اس سے بچنا افضل ہے۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲

[2] " " " " "

ردالمحتار میں ہے:

نقلوا عندنا ان للحروف حرمة ولو مقطعة و ذکر بعض القراء ان حروف الهجاء قرأن انزلت علی هود علیه الصلٰوۃ والسلام[1] الخ۔

منقول ہے کہ ہمارے نزدیک حروف کی بھی عزت ہے اگرچہ الگ الگ لکھے ہوں۔ اور بعض قراء نے ذکر کیا کہ حروفِ تہجی وہ قرآن ہیں جس کا نزول حضرت ہود علیہ الصلٰوۃ والسلام پر ہوا الخ (ت)

اُسی میں عارف باللہ سیدی عبدالغنی قدس سرہ القدسی سے ہے:

حروف الهجاء قرأن انزلت علی هود علیه الصلٰوۃ والسلام کما صرح بذلك الامام القسطلانی فی کتابه الاشارات فی علم القراءات[2]۔

حروف تہجی قرآن ہیں یہ حضرت ہود علیہ الصلٰوۃ والسلام پر نازل ہوئے جیسا کہ امام قسطلانی نے اپنی کتاب "الاشارات فی القراءات" میں اس کی تصریح کی ہے۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے:

یکرہ ان یدخل الخلاء و معه خاتم مکتوب علیه اسم الله تعالٰی او شیئ من القرأن[3]۔

خلا میں ایسی انگوٹھی لے کر جانا مکروہ ہے جس پر اللہ تعالٰی کا نام یا قرآن سے کچھ لکھا ہوا ہو۔ (ت)

درمختار میں ہے:

رقیة فی غلاف متجاف لم یکرہ دخول الخلاء به والاحتراز افضل[4]۔

ایسا تعویذ خلاء میں لے کر جانا مکروہ نہیں جو الگ غلاف میں ہو اور بچنا افضل ہے۔ (ت)

ف: حروفِ ہجا ایک قرآن ہے کہ سیدنا ہود علیہ الصلٰوۃ والسلام پر اترا۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ فصل الاستنجاء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۲۲۶
[2] " " " قبیل باب المیاہ " " " ۱/۱۲۰
[3] البحرالرائق " باب الانجاس ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۴۳
[4] الدرالمختار " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۴

ف۱ یوں ہی انگشتری ڈھیلی ہو تو اُسے جنبش دینی وضو میں سنّت ہے اور تنگ ہو کر بے تحریک پانی نہ پہنچے گا تو فرض۔ خلاصہ میں ہے:

فی مجموع النوازل تحریك الخاتم سنة ان کان واسعا وفرض ان کان ضیقا بحیث لم یصل الماء تحته۔[1]

مجموع النوازل میں ہے: انگوٹھی کو حرکت دینا سنت ہے اگرچہ کشادہ ہو، اور فرض ہے اگر اتنی تنگ ہو کہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچے۔ (ت)

ف۲ یوں ہی وضو میں مُنہ پر زور سے چھپا کا مارنا مکروہ اور اس کا ترک مسنون۔ درمختار میں ہے:

مکروهه لطم الوجه او غیره بالماء تنزیها۔[2]

چہرے یا کسی اور عضو پر پانی کا تھپیڑا مارنا مکروہ تنزیہی ہے۔ (ت)

بحر میں ہے:

ان الزیلعی صرح بان لطم الوجه بالماء مکروه فیکون ترکه سنة لا ادبا۔[3]

امام زیلعی نے تصریح فرمائی ہے کہ چہرے پر پانی کا تھپیڑا مارنا مکروہ ہے تو اس کا ترک صرف ادب نہیں بلکہ سنت ہوگا۔ (ت)

ف۳ یوں ہی اعضا کا ملنا بھی مثل غسل سنّتِ وضو بھی ہے، درمختار میں ہے:

من السنن الدلك وترك الاسراف وترك لطم الوجه بالماء۔[4]

سنتوں سے ہے اعضا کو ملنا، اسراف ترک کرنا، چہرے پر پانی کا تھپیڑا لگانے کو ترک کرنا۔ (ت)

ف۱: مسئلہ انگوٹھی ڈھیلی ہو تو وضو میں اسے پھرا کر پانی ڈالنا سنت ہے اور تنگ ہو کہ بے جنبش دئے پانی نہ پہنچے تو فرض۔ یہی حکم بالی وغیرہ کا ہے۔

ف۲: مسئلہ وضو میں منہ پر زور سے چھپا کا مارنا مکروہ ہے بلکہ کسی عضو پر اس زور سے نہ ڈالے کہ چھینٹیں اُڑ کر بدن یا کپڑوں پر جائیں۔

ف۳: مسئلہ اعضا کا مل مل کر دھونا وضو اور غسل دونوں میں سنت ہے۔

۱؎ خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثالث سنن الوضوء مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۲۳
۲؎ الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۴
۳؎ البحرالرائق 〃 ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۹
۴؎ الدرالمختار 〃 〃 〃 ۱/ ۲۲

خلاصہ فصل وضو جنس آخر صفت وضو میں ہے :

والدلك عندنا سنة[1] اعضاء کو ملنا ہمارے نزدیک سُنّت ہے۔ (ت)

زیادتی اعضا میں حدود شرعیہ سے اتنا تجاوز جس سے یقین ہو جائے کہ حدود فرض کا استیعاب ہو لیا۔

اقول ف۲ اگر یقین سے یقین فقہی مراد ہو جیسا کتبِ فقہیہ میں وہی متبادر ہے تو یہ ادب وسنّت درکنار خود واجب ولابدی ہے۔ ہاں یقین کلامی مراد ہو تو ادب کہنا عجب نہیں۔

هذا وقد نبه من هذه الافعال الاربعة على سنية الاخيرين في البحر۔

یہ ذہن نشین رہے، ان چار افعال میں سے آخری دو کے مسنون ہونے پر بحر میں تنبیہ کر دی۔ (ت)

اقول ف۳ والعجب ترك الاولين مع نقله اياهما ايضا عن الفتح فالسكوت يكون اشد ايهاما مما لو لم يأثرهما ولاشك ان الثاني مثل الرابع الذي استند فيه البحر الى ان الخلاصة جعله سنة فكذلك نص فيها على سنية الثاني ايضا اما ف۴ الاول فاهم الكل واحقها بالتنبيه والبحر نفسه صرح في الاستنجاء

اقول اور تعجب ہے کہ پہلے دونوں کو ترک کر دیا حالاں کہ ان دونوں کو بھی فتح القدیر سے نقل کیا ہے اس لئے یہاں سکوت اُس صورت سے زیادہ ایہام خیز ہے جب کہ ان دونوں کو نقل ہی نہ کیا ہوتا۔ اور چہارم (اعضا کو ملنا) سے متعلق تو بحر نے خلاصہ کی سند پیش کی کہ اس میں اسے سنّت قرار دیا ہے جب کہ بلا شبہہ دوم (انگشتری کو حرکت دینا) بھی اسی کی طرح ہے کہ اس سے متعلق بھی خلاصہ میں مسنون ہونے کی تصریح ہے، رہا اول (جس انگشتری

ف۱ : اعضائے وضو دھونے میں حدِ شرعی سے اتنی خفیف تحریر بڑھانا جس سے حدِ شرعی تک استیعاب میں شبہہ نہ رہے واجب ہے۔

ف۲ : تطفل ما على الفتح۔

ف۳ : تطفل على البحر

ف۴ : تطفل اخر عليه

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثالث جنس آخر فی سنن الوضوء مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۲۲

بما سمعت ولکن جل من لایغیب عنہ علمہ شئ قط۔

پر خدا ورسول کا نام ہوا سے اتار لینا) تو وہ سب سے اہم اور سب سے زیادہ مستحق تنبیہ ہے اور خود مجر نے بیانِ استنجا میں وہ تصریح کی ہے جو پیش ہوئی۔ لیکن بزرگ ہے وہ جس کے علم سے کوئی شے کسی وقت اوجھل نہیں ہوتی۔ (ت)

یہاں سے واضح ہوا کہ محقق کا اس عبارت میں ترک اسراف کو (ادب) شمار فرمانا نفی کراہت پر حاکم نہیں ہوسکتا۔

اقول وکان من احسن[1] الاعذار عن المحقق رحمہ اللہ تعالٰی انہ تجوز فاطلق الادب علی مایعم السنن لکنہ ھٰھنا قد میز السنن من الاداب کما میز فی الخلاصۃ واخذ[2] علی الکتاب فی جعلہ التیامن واستیعاب الرأس بالمسح مستحبین وقال بعد اقامۃ الدلیل فالحق[ع] ان الکل سنۃ ومسح الرقبۃ مستحب[1] اھ ثم قال ومن

اقول حضرت محقق رحمہ اللہ تعالٰی کی جانب سے سب سے بہتر عذر یہ تھا کہ انھوں نے مجازًا لفظ ادب کا اطلاق اس پر کیا ہے جو سنتوں کو بھی شامل ہو۔ لیکن انھوں نے یہاں سنتوں کو آداب سے الگ رکھا ہے جیسے خلاصہ میں الگ الگ رکھا ہے اور حضرت محقق نے کتاب (ہدایہ) پر داہنے سے شروع کرنے، اور مسح میں پورے سر کے احاطہ کو مستحب قرار دینے پر گرفت کی ہے اور دلیل قائم کرنے کے بعد لکھا ہے: تو حق یہ ہے کہ سب سنت ہے اور گردن کا مسح مستحب ہے اھ پھر

---

[1] : تطفل علی الفتح

[2] : مسئلہ وضو میں ہاتھ اور یونہی پاؤں بائیں سے پہلے دہنا دھونا یعنی سیدھے سے ابتدا کرنا سنت ہے اگرچہ بہت کتب میں اسے مستحب لکھا۔

[ع] تبعہ علی الاول فی البرھان ثم الشرنبلالی وغیرھما وعلی الثانی من لایحصی اھ منہ۔

[ع] اول پر حضرت محقق کا اتباع برہان پھر شرنبلالی وغیرہما میں ہے اور ثانی پر بے شمار لوگوں نے ان کی پیروی کی ہے اھ منہ (ت)

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۱

السنن[ف1] الترتیب بین المضمضۃ والاستنشاق (وعد اشیاء ثم قال) الآداب ترک الاسراف والتقتیر الخ[1] فسیاق کلامہ رحمہ اللہ تعالٰی ینفی العذر المذکور واللہ تعالٰی اعلم۔

لکھا ہے: اور سنتوں میں سے مضمضہ واستنشاق کے درمیان ترتیب ہے اور کچھ دوسری چیزیں شمار کیں پھر لکھا: آداب: ترک اسراف وتقتیر الخ۔ تو حضرت محقق رحمہ اللہ تعالٰی کا سیاق، عذر مذکور کی نفی کر دیتا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ثالثاً اقول عبارت[ف2] بدائع میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ملک العلماء رحمہم اللہ تعالٰی نے ترک اسراف کو صرف ادب ہی نہ فرمایا بلکہ حق بتایا تو اسراف خلاف حق ہوا باطل ہوا اور اس کا ادنٰی درجہ کراہت فماذا بعد الحق الا الضلٰل (پھر حق کے بعد کیا ہے مگر گمراہی۔ت) بلکہ اسراف کو غلو کہا اور دین میں غلو ممنوع، لاتغلوا فی دینکم[2] (اپنے دین میں زیادتی نہ کرو۔ت)۔

رابعاً اقول ان[ف3] تمام تائیدات کے بعد بھی نہر وردالمحتار کا مطلب کہ قول سوم کو دوم کی طرف راجع کرنا ہے تمام نہیں ہوتا۔ مانا کہ بدائع وفتح کی عبارات نفی کراہت نہ کریں مانا کہ فتح کی رائے میں ترک ادب بھی مکروہ ہو مگر نص امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہ کا کیا جواب ہے جس میں اس کے ادب ہونے کی تصریح فرمائی اور مستحبات محققہ کے ساتھ اس کی گنتی آئی اب اگر تحقیق یہ ہے کہ ترک مندوب مکروہ نہیں تو ضرور کلام امام کہ امام کلام ہے نفی کراہت کا اشعار فرمائے گا اس بارہ میں کلمات علماء کا اختلاف واضطراب سُن چکے۔

وانا اقول وباللہ التوفیق **اولاً**[ف4] حب وکراہت میں تناقض نہیں کہ ایک کا رفع دوسرے

ف1: مسئلہ جہاں اور اعضاء میں ترتیب سنت ہے کہ پہلے منہ دھوئے پھر ہاتھ پھر سر کا مسح پھر پاؤں دھونا، یونہی مضمضہ واستنشاق میں بھی۔ یعنی سنت یہ ہے کہ پہلے کلی کرے اس کے بعد ناک میں پانی ڈالے۔

ف2: تطفل علی الحلیۃ

ف3: تطفل علی النھر و ش۔

ف4: فائدہ جلیلہ در بارہ مکروہ تنزیہی وتحریمی واساءت وخلاف اولٰی مصنف کی تحقیق نفیس فوائد کثیرہ پر مشتمل اور واجب وسنت مؤکدہ وغیر مؤکدہ کے فرق احکام۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۱

[2] القرآن الکریم ۴/ ۱۷۱   القرآن الکریم ۱۰/ ۱۳۲

کے ثبوت کو مستلزم ہو۔ دیکھو مباح سے دونوں مرتفع ہیں تو ترکِ مستحب مطلقًا مستلزم کراہت کیوں ہُوا۔

ثانیًا، اقول اگر ترکِ مستحب موجبِ کراہت ہو تو آدمی جس وقت خالی بیٹھا ہو اور کوئی مطالبہ شرعیہ اس وقت اُس پر لازم نہ ہو لازم کہ اس وقت لاکھوں مکروہ کا مرتکب ٹھہرے کہ مندوبات بیشمار ہیں اور وہ اس وقت اُن سب کا تارک۔

ثالثًا، اقول کراہت کا لفظ ہی بتارہا ہے کہ وہ مقابل سنت ہے نہ مقابل مندوب جو بندہ ہو کر بلاوجہ وجیہ ایسی چیز کا ارتکاب کرے جسے اُس کا مولٰی مکروہ رکھتا ہے وہ کسی ملامت و سرزنش کا بھی مستحق نہ ہو تو مولٰی کے نزدیک مکروہ ہونے کا کیا اثر ہوا، اور جب فعل پر سرزنش چاہئے تو اس کا مرتبہ جانبِ ترک میں وہی ہوا جو جانبِ فعل میں سنت کا ہے کہ اس کے ترک پر ملامت ہے ذکر مندوب کا جس کے ترک پر کچھ نہیں، ظاہر ہے کہ کراہت کچھ ہے کی مقتضی ہے اور ترکِ مستحب پر کچھ نہیں، اور کچھ نہیں کچھ ہے کے برابر نہیں ہوسکتا۔

رابعًا، اقول وباللہ التوفیق تحقیق بالغ وتنقیح بازغ یہ ہے کہ فعل مطلوب شرعی کا ترک نادرًا ہوگا یا عادۃً، اور ہر ایک پر سزا کا استحقاق ہوگا یا سرزنش کا یا کچھ نہیں، تو دونوں ترک تین قسم ہوئے، اور تین کو تین میں ضرب دینے سے نو قسمیں عقلی پیدا ہوئیں، ان میں تین بداہۃً باطل ہیں، ترکِ عادی پر کچھ نہ ہو اور نادر پر عذاب یا عتاب، سوم ترکِ عادی پر عتاب اور نادر پر عقاب۔ اور دو قسمیں شرعًا وجود نہیں رکھتیں، ترکِ عادی پر عقاب یا عتاب اور نادر پر کچھ نہیں، کہ شرعًا مستحب کے ترکِ نادر پر کچھ نہیں تو عادی پر بھی کچھ نہیں، اور سنت کے ترکِ عادی پر عتاب ہے تو نادر پر بھی ہے کہ وہ حکمِ سنت ہے اور حکم شے کو شے سے انفکاک نہیں۔ اصول امام فخر الاسلام و امام حسام الدین و امام نسفی میں ہے:

حکم السنۃ ان یطالب المرء باقامتھا من غیر افتراض ولا وجوب لانھا طریقۃ امرنا باحیائھا فیستحق اللائمۃ بترکھا[1]

سنّت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اسے قائم کرنے کا مطالبہ ہو بغیر اس کے کہ یہ فرض یا واجب ہو۔ کیونکہ یہ ایسا طریقہ ہے جسے زندہ کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا تو آدمی کے ترک پر ملامت کا مستحق ہوگا۔ (ت)

[1] اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۱۳۹

لاجرم چار قسمیں رہیں :

(۱) ترک عادی ہو تا یا نادر مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو، یہ بحال قطعیت فرض ورنہ واجب ہے۔

(۲) عادی پر عذاب اور نادر پر عتاب۔ یہ سنتِ مؤکدہ ہے کہ اگر نادر پر بھی عذاب ہو تو اس میں اور واجب میں فرق نہ رہے گا اور عادی پر بھی عتاب ہی ہو تو اس میں اور سنتِ غیر مؤکدہ میں تفاوت نہ ہوگا حالانکہ وہ ان دونوں میں برزخ ہے۔

(۳) عادی ہو یا نادر، مطلقاً مورثِ عتاب ہو، یہ سنتِ زائدہ ہے۔

(۴) مطلقاً عذاب وعتاب کچھ نہ ہو، یہ مستحب ومندوب وادب ہے۔ پھر ازانجا کہ فعل و ترک میں تقابل ہے بغرض تعادل واجب ہے کہ ایسی ہی چار قسمیں جانبِ ترک نکلیں یعنی جس کا ترک مطلوب ہے :

(۱) اس کا فعل عادی ہو یا نادر مطلقاً موجب استحقاق عذاب ہو، یہ بحال قطعیت حرام ورنہ مکروہ تحریمی ہے۔

(۲) فعل عادی پر عذاب اور نادر پر عتاب، یہ اسارت ہے جس کی نسبت علماء نے تحقیق فرمائی کہ کراہت تنزیہی سے افحش اور تحریمی سے اخف ہے۔

(۳) مطلق مورثِ عتاب ہی ہو، یہ کراہت تنزیہی ہے۔

(۴) مطلقاً کچھ نہ ہو، یہ خلافِ اولٰی ہے۔

تنویر : اس تقریر منیر سے چند جلیل فائدے متجلی ہوئے :

(۱) سنتِ مؤکدہ کا ترک مطلقاً گناہ نہیں بلکہ اس کے ترک کی عادت گناہ ہے۔

(۲) اسارت کے بارے میں اگرچہ کلماتِ علماء مضطرب ہیں کوئی اُسے کراہت سے کم کہتا ہے كما فی الدر[1] صدر سنن الصلوٰۃ وبہ نص الامام عبد العزیز فی الکشف وفی التحقیق۔ (جیسا کہ درمختار میں سنن نماز کے شروع میں ہے اور امام عبدالعزیز بخاری نے کشف میں اور تحقیق میں اسی کی تصریح کی ہے۔ ت)

کوئی زائد، کما فی الشامی[2] عن شرح المنار للزین (جیسا کہ شامی میں محقق زین بن نجیم کی

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۷۳

[2] ردالمحتار " " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۱۸

شرح منار سے نقل ہے۔ ت) کوئی مساوی کما فی الطحطاوی[1] ثمہ و فی ادراک الفریضۃ عن الحلبی شارح الدر (جیسا کہ طحطاوی نے سنن نماز اور باب ادراک الفریضہ میں حلبی شارح درمختار سے نقل ہے۔ ت) مگر عند التحقیق اس کا مقابل سنت مؤکدہ ہونا چاہئے کہ جس طرح سنت مؤکدہ واجب وسنت زائدہ میں برزخ ہے یونہی اسارت کراہت تحریم وکراہت تنزیہ میں کما فی الشامی[2] (جیسا کہ شامی میں ہے۔ ت) عالمگیریہ میں سراج وہاج سے ہے:

ان ترك المضمضۃ والاستنشاق اثم علی الصحیح لانہما من سنن الھدی وترکہا یوجب الاساءۃ بخلاف السنن الزوائد فان ترکہا لایوجب الاساءۃ اھ[3]۔

اگر مضمضہ واستنشاق کا تارک ہو تو بر قول صحیح گنہگار ہوگا اس لئے کہ یہ سنن ہدٰی سے ہیں اور ان کا ترک موجب اسارت ہے بخلاف سنن زوائد کے، کہ ان کا ترک موجب اسارت نہیں اھ۔

اقول قولہ اثم ای ان اعتاد کما ھو معروف فی محلہ فیہ وفی نظائرہ۔

اقول قول مذکور "گنہگار ہوگا" یعنی اگر ترک کا عادی ہو جیسا کہ یہ معنی اپنی جگہ اس بارے میں اور اس کی نظیروں میں معروف ہے۔ (ت)

اصول امام فخر الاسلام وامام حسام الدین وامام نسفی میں ہے:

والسنۃ نوعان سنۃ الھدی وتارکہا یستوجب اساءۃ وکراھیۃ

سنت کی دو قسمیں ہیں: (۱) سنت ہدٰی، اس کا تارک اسارت وکراہت کا مستحق ہے۔

ف: مسئلہ وضو میں کُلّی یا ناک میں پانی ڈالنے کا ترک مکروہ ہے اور اس کی عادت ڈالے تو گنہگار ہوگا، یہ مسئلہ وہ لوگ خوب یاد رکھیں کہ جو کُلّیاں ایسی نہیں کرتے کہ حلق تک ہر چیز کو دھوئیں اور وہ کہ پانی جن کی ناک کو چھو جاتا ہے سونگھ کر اوپر نہیں چڑھاتے یہ سب لوگ گنہگار رہیں اور غسل میں تو ایسا ہو تو سرے سے نہ غسل ہوگا نہ نماز۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/۲۱۳

[2] رد المحتار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۱۹

[3] الفتاوی الہندیۃ بحوالہ السراج الوہاج کتاب الطہارۃ الباب الاول الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۶

والزوائد وتاركها لايستوجب اساءة۔[1] (۲) سنّتِ زائدہ، اس کا تارک اسارت کا مستحق نہیں۔(ت)

ف

ردالمحتار صدر سنن الوضو میں ہے:

مطلق السنة الشامل لقسميها وهما السنة المؤكدة المسماة سنة الهدى و غير المؤكدة المسماة سنة الزوائد۔[2] مطلق لفظ سنّت دونوں قسموں کو شامل ہے دونوں قسمیں یہ ہیں (۱) سنّتِ مؤکدہ جس کا نام سنّتِ ہُدیٰ ہے (۲) سنّتِ غیر مؤکدہ جس کا نام سنّتِ زائدہ ہے۔(ت)

بحرالرائق سنن نماز مسئلہ رفع یدین للتحریمہ میں ہے:

انه من سنن الهدى فهو سنة مؤكدة۔[3] وہ سنن ہُدیٰ سے ہے تو وہ سنّتِ مؤکدہ ہے۔(ت)

(۳) کراہت تنزیہ نہ مستحب کے مقابل ہے نہ سنّتِ مؤکدہ کے، بلکہ سنّتِ غیر مؤکدہ کے مقابل ہے۔ اسے مستحب کے مقابل کہنا خلافِ تحقیق ہے اور مطلق سنّت کے مقابل بتانا بمعنی اعم ہے جبکہ اُسے اسارت کو بھی شامل کر لیا جائے جس طرح کبھی اسارت کو اعم لے کر سنّتِ زائدہ کے مقابل بولتے ہیں جس طرح اطلاق موسع میں خلافِ اولیٰ کو مکروہ تنزیہی کہہ دیتے ہیں۔

(۴) خلافِ اولیٰ مستحب کا مقابل ہے اور اپنے معنی خاص پر مکروہ تنزیہی سے بالکل جدا، ہاں بمعنی اعم اُسے بھی شامل، اور کراہتِ تنزیہ کا اس کی طرف مرجع ہونا اسی معنے پر ہے۔ بحر کے اشکال مذکور یشکل علیه ما قالوه ان المکروه تنزیها مرجعه الی خلاف الاولی (اس پر علماء کے اس قول سے اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس کا مرجع خلافِ اولیٰ ہے۔ت) پر منحۃ الخالق میں فرمایا:

انّ الکراهة لابد لها من دلیل خاص کراہت کے لئے دلیل خاص ضروری ہے، اسی

ف: سنّتِ ہُدیٰ سنّتِ مؤکدہ کا نام ہے اور سنّتِ زائدہ سنّتِ غیر مؤکدہ کا۔

---

[1] اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۱۳۹
[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۷۱
[3] البحرالرائق کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۰۲
[4] " " باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا " " " ۲/۳۲

وبذلك يندفع الاشكال لان المكروه تنزيها الذی ثبتت کراھتہ بالدلیل یکون خلاف الاولٰی ولایلزم من کون الشیئ خلاف الاولٰی ان یکون مکروھا تنزیھا مالم یوجد دلیل الکراھۃ[1]۔

اشکال دفع ہوجاتا ہے اس لئے کہ مکروہ تنزیہی جس کی کراہت دلیل سے ثابت ہے وہ خلاف اولٰی ہے اور کسی شے کے خلافِ اولٰی ہونے سے یہ لازم نہیں کہ مکروہ تنزیہی ہو جب تک کہ دلیلِ کراہت دستیاب نہ ہو۔ (ت)

(۵) کراہت کے لئے اگرچہ تنزیہی ہو ضرور دلیل کی حاجت ہے

کما نص علیہ فی الحدیقۃ الندیۃ وغیرھا وبیناہ فی رشاقۃ الکلام۔

جیسا کہ اس پر حدیقۂ ندیہ وغیرہا کی صراحت موجود ہے اور ہم نے اسے رسالہ رشاقۃ الکلام میں بیان کیا ہے۔ (ت)

اقول خلافِ سنّت ہونا خود کراہت پر دلیل شرعی ہے ف

لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من رغب عن سنتی فلیس منی[2]۔ رواہ الشیخان عن انس ولابن ماجۃ عن ام المؤمنین رضی اللہ تعالٰی عنہا من لم یعمل بسنتی فلیس منی[3] فما مر عن العلامۃ الشامی من انھا قد یعرف بلا دلیل خاص کان تضمن ترك

کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو میری سنّت سے رُوگردانی کرے وہ مجھ سے نہیں۔ اسے بخاری ومسلم نے حضرت انس سے روایت کیا۔ اور ام المومنین رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ابن ماجہ کی روایت میں ہے: تو جو میری سنّت پر عمل نہ کرے وہ مجھ سے نہیں۔ تو وہ کلام جو علامہ شامی سے نقل ہُوا مناسب نہیں (وہ کہتے ہیں) "کراہت کی معرفت کبھی دلیل خاص کے بغیر ہوتی ہے جیسے یہ کہ وہ کسی

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش

[1] منحۃ الخالق علی البحرالرائق کتاب الصلٰوۃ باب مایفسد الصلٰوۃ ومایکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۳۲

[2] صحیح البخاری کتاب النکاح باب الترغیب فی النکاح قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۷۵۷، ۷۵۸
صحیح مسلم ″ باب استحباب النکاح ″ ″ ″ ۱/۴۴۹

[3] سنن ابن ماجہ ابواب النکاح باب ماجاء فی فضل النکاح ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۱۳۴

واجب او سنّة[1] لیس کماینبغی ولانعنی بالخاص خصوص النص فی الجزئی المعین اذلاحاجة الیہ قطعا لصحة الاحتجاج بالعمومات والقواعد الشرعیة الکلیة قطعا۔ ف۱

واجب یا سنّت کے ترک پر مشتمل ہو۔ دلیل خاص سے ہماری مراد یہ نہیں کہ اس معین جزئیہ میں کوئی خاص نص ہو اس لئے کہ اس کی حاجت قطعاً نہیں کیونکہ شریعت کے عمومی احکام اور قواعد کلیہ سے بھی استدلال بلاشبہہ درست ہے۔ (ت)

(۶) یہ نفیس جلیل تفرقہ مقتضائے تقسیم عقلی واقتضائے نفس لفظ کراہت وقضیۂ تفرقۂ احکام میں ذکر زی اصطلاح اختیاری کہ جس کا جو چاہا نام رکھ لیا،

کما قالہ المحقق فی الحلیة ان ھذا امر یرجع الی الاصطلاح والتزامہ لیس بلازم[2] اھ ونقل قبیلہ عن اللامشی فی حد المکروہ ھو مایکون ترکہ اولٰی من فعلہ وتحصیلہ اھ ثم قال اعلوان المکروہ تنزیھا مرجعہ الی ماھو خلاف الاولٰی والظاھر انھما متساویان کما اشار الیہ اللامشی[3] اھ وتبعہ فی ردالمحتار۔

جیسا کہ محقق حلبی نے حلیہ میں لکھا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کا مرجع اصطلاح ہے اور اس کا التزام کوئی ضروری نہیں اھ۔ اور اس سے کچھ پہلے لامشی سے تعریف مکروہ میں نقل کیا کہ یہ وہ ہے جس کا ترک اس کے کرنے سے بہتر ہے اھ۔ پھر لکھا کہ، واضح ہو کہ مکروہ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ دونوں میں تساوی ہے جیسا کہ لامشی نے اس کی طرف اشارہ کیا اھ ــ اس کلام پر علامہ شامی نے بھی ردالمحتار میں ان کا اتباع کیا۔ (ت)

(۷) مشہور احکام خمسہ ہیں، واجب، مندوب، مکروہ، حرام، مباح وبہ بدء فی ف۲

ف۱: تطفل علی الحلیة وش۔

ف۲: احکام شرعیہ پانچ نہ سات نہ نو بلکہ گیارہ ہیں۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الصلوٰة باب مایفسد الصلوٰة الخ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۲۹

[2] ردالمحتار بحوالہ الحلیہ کتاب الطہارة مستحبات الوضوء " " " " " ۱/۸۴

[3] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

مسلم الثبوت (اسی کو مسلم الثبوت میں پہلے نمبر پر بیان کیا۔ ت) یہ مذہب شافعیہ سے الیق ہے کہ ان کے یہاں واجب و فرض میں فرق نہیں

والیہ اشار تبعا للتحریر فی التحریر بقولہ بعدہ والحنفیۃ لاحظوا حال الدال الخ۔

اور اسی کی طرف مسلم میں اس کے بعد محقق ابن الہمام کی تحریر الاصول کی تبعیت میں یہ کہہ کر اشارہ کیا کہ حنفیہ نے دلیل کی حالت کا اعتبار کیا ہے الخ (ت)

اور بعض نے برعایت مذہب حنفی فرض و واجب اور حرام و مکروہ تحریمی کو تقسیم میں جُدا جُدا اخذ کرکے سات قرار دیے وبہ ثنی فی المسلم (اسی کو مسلم الثبوت میں دوسرے نمبر پر بیان کیا ہے۔ ت) بعض نے فرض، واجب، سنت، نفل، حرام، مکروہ، مباح یوں سات گنے،

وعلیہ مشی فی التنقیح وتبعہ مولٰی خسرو فی مرقاۃ الوصول والعلامۃ الشمس محمد بن حمزۃ الفناری فی فصول البدائع۔

اسی پر صدر الشریعۃ تنقیح میں چلے ہیں اور ملا خسرو نے مرقاۃ الوصول میں اور علامہ شمس الدین محمد بن حمزہ فناری نے فصول البدائع میں تنقیح کی پیروی کی ہے۔ (ت)

بعض نے سنت میں سنتِ ہُدٰی و سنتِ زائدہ اور مکروہ میں تحریمی و تنزیہی قسمیں کرکے نو شمار کئے

کما نص علیہ الفناری فی اٰخر کلامہ ویشیر الیہ کلام التوضیح۔

جیسا کہ فناری نے اپنے آخر کلام میں اس کی صراحت کی ہے اور کلام توضیح میں اس کی جانب اشارہ ہے۔ (ت)

اقول تقسیم اول ف۱ میں کمال اجمال اور مذہب شافعی سے الیق ہونے کے علاوہ صحت مقابلہ اس پر مبنی کہ ہر مندوب کا ترک مکروہ ہو وقد علمت انہ خلاف التحقیق (اور واضح ہو چکا کہ یہ خلاف تحقیق ہے۔ ت) نیز سنت ف۲ و مندوب میں فرق نہ کرنا مذہب حنفی و شافعی کسی کے مطابق نہیں۔ یہی دونوں ف۳ کمی تقسیم دوم میں بھی ہیں سوم و چہارم میں عدم مقابلہ بدیہی کہ سوم میں جانب فعل چار چیزیں ہیں اور جانب ترک دو۔ چہارم ف۴ میں جانب فعل پانچ ہیں اور جانب ترک تین پھر

ف۱: تطفل علی المشہور

ف۲: تطفل آخر علیہ

ف۳: معروضتان علی مسلم الثبوت

ف۴: تطفل علی التوضیح والمولٰی خسرو

ف۵: تطفل علی الشمس الفناری۔

[1] مسلم الثبوت الباب الثانی فی الحکم مطبع مجتبائی دہلی ص ۱۲

21 جانبِ ترک بسطِ اقسام کرکے تصحیح مقابلہ کیجئے تو اسی مقابلہ فعل وکراہت سے چارہ نہیں مگر بتوفیق اللہ تعالٰی تحقیق فقیر سب خللوں سے پاک ہے اس نے ظاہر کیا کہ بلکہ احکام گیارہ ہیں پانچ جانبِ فعل میں متنازلاً فرض، واجب، سنتِ مؤکدہ، غیر مؤکدہ، مستحب۔ اور پانچ جانبِ ترک میں متصاعداً خلافِ اولٰی، مکروہ تنزیہی، اساءت، مکروہ تحریمی، حرام جن میں ہر ان مقابلہ اپنے کمال اعتدال پر ہے کہ ہر ایک اپنے نظیر کا مقابل ہے اور سب کے بیچ میں گیارھواں مباح خالص ــــ اس تقریر منیر کو حفظ کرلیجئے کہ ان سطور کے غیر میں نہ ملے گی اور ہزارہا مسائل میں کام دے گی اور صدہا عقدوں کو حل کرے گی کلمات اس کے موافق مخالف سب طرح کے ملیں گے مگر بحمد اللہ تعالٰی اس سے متجاوز نہیں فقیر طمع رکھتا ہے کہ اگر حضور سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے حضور یہ تقریر عرض کی جاتی ضرور ارشاد فرماتے کہ یہ عطرِ مذہب وطرازِ مذہب ہے والحمد للہ رب العٰلمین اس تحقیق انیق کے بعد قول سوم ہرگز دوم کی طرف راجع ہو کر متفق نہیں بلکہ وہی من حیث الروایۃ سب سے اقوی ہے کہ حاصل نص ظاہر الروایۃ کا مقتضٰی ہے۔

تنبیہ ۴: علامہ عمر نے جبکہ قول چہارم اختیار فرمایا امام اجل قاضی خان وغیرہ کا ترکِ اسراف کو سنت فرمانا بھی اسی طرف راجع کرنا چاہا کہ سنت سے مراد مؤکدہ ہے اور اس کا ترک مکروہ تحریمی۔

اقول اقوال بعض متاخرین میں اس کی تائیدوں کا پتا چلے گا۔ بحرالرائق آخر مکروہات الصلٰوۃ پھر ردالمحتار میں ہے:

السنۃ اذا کانت مؤکدۃ قویۃ لایبعد ان یکون ترکھا مکروھا کراھۃ تحریم کترک الواجب۔	سنت جب مؤکدہ قوی ہو تو بعید نہیں کہ اس کا ترک، ترکِ واجب کی طرح مکروہ تحریمی ہو۔ (ت)

ابوالسعود علی مسکین پھر طحطاوی علی الدرالمختار صدر مکروہات نماز میں ہے:

الفعل اذا کان واجبا او مافی حکمہ	فعل جب واجب ہو یا وہ ہو جو واجب کے حکم

ف۱: تطفل اخر علی ھؤلاء الثلثۃ ف۲: تطفل علی النھر

ف۳: مسئلہ سنتِ مؤکدہ کا ترک ایک آدھ بار موجبِ عتاب ہے مگر گناہ نہیں، ہاں ترک کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا، اور اس بارے میں دفع اوہام وتوفیق اقوال علمائے کرام۔

۱ البحرالرائق کتاب الصلٰوۃ باب مایفسد الصلٰوۃ ومایکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۳۲
۲ ردالمحتار " " " " " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۳۹
۳ حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار " " " " المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۲۷۶

من سنة الھدی ونحوھا فالترك یکرہ تحریما وان کانت سنة زائدة اوما فی حکمہا من الادب ونحوہ یکرہ تنزیہا اھ۔

میں ہے یعنی سنّتِ ہُدٰی اور اس کے مثل تو اس کا ترک مکروہِ تحریمی ہے، اور اگر سنّتِ زائدہ ہو یا وہ ہو جو اس کے حکم میں ہے یعنی ادب اور اس کے مثل تو اس کا ترک مکروہِ تنزیہی ہے۔

اقول اولا[ف1] تبعا القہستانی فانہ ذکرہ ثمہ ولم ینقلہ عن احد بل زعم ان کلامہم یدل علیہ فما کان للسید الازہری ان یسوقہ مساق المنقول۔

اقول، اولاً ان دونوں حضرات (ابوالسعود وطحطاوی) نے قہستانی کی پیروی کی ہے۔ قہستانی نے یہ بات مکروہاتِ نماز کے شروع میں ذکر کی اور اسے کسی سے نقل نہ کیا بلکہ یہ دعوی کیا کہ کلامِ علماء اس پر دلالت کرتا ہے۔ تو سید ازہری کو یہ نہ چاہئے تھا کہ اسے اس طرح ذکر کریں جیسے وہ کوئی منقول قاعدہ ہے۔

وثانیا[ف2] لایدری ماذا اراد بنحوھا فالحکم لایسلم لہ فی السنة المؤکدة مالم یتعود بالترک ففیم یثبت بعدھا وھل تری قائلا بہ احدا۔

ثانیاً سنّتِ ہُدٰی کے بعد "اور اس کے مثل" کہا ــ پتا نہیں اس سے کیا مراد ہے خود سنّتِ مؤکدہ کو واجب کا حکم نہیں ملتا جب تک کہ اس کے ترک کی عادت نہ ہو پھر اس کے بعد کس چیز میں وہ حکم ثابت ہوگا؟ کیا اس کا بھی کوئی قائل مل سکتا ہے؟

کشف بزدوی وتحقیق علی الحسامی بحث عزیمت ورخصت میں اصول امام ابوالیسر فخرالاسلام بزدوی سے ہے۔

ف1: معروضة علی السید ابی السعود۔

ف2: معروضة علی القہستانی والسیدین ابی السعود و ط۔

سلہ حاشیة الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الصلوٰة باب مایفسد الصلوٰة الخ المکتبة العربیہ کوئٹہ ۱/ ۲۹۹، ۲۷۰
فتح المعین " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۴۱

حکم السنۃ ان یندب الی تحصیلہا ویلام علی ترکہا مع لحوق اثم یسیر[1]

سنّت کا حکم یہ ہے کہ اس کی بجا آوری کی دعوت ہو اور اس کے ترک پر ملامت ہو ساتھ ہی کچھ گناہ بھی لاحق ہو۔ (ت)

درمختار صدر حظر میں ہے :

یاثم بترک الواجب ومثلہ السنۃ المؤکدۃ[2]

ترکِ واجب سے گنہگار ہوگا اور اسی کے مثل سنتِ مؤکدہ بھی ہے (ت)

مگر صحیح وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے کہ سنتِ مؤکدہ کا ایک آدھ بار ترک گناہ نہیں، ہاں بُرا ہے، اور عادت کے بعد گناہ وناروا ہے۔

اقول وھذا ان شاء اللہ تعالٰی سرقول الامام الاجل فخر الاسلام ان تارک السنۃ المؤکدۃ یستوجب اساءۃ[3] ای بنفس الترک وکراھۃ ای تحریمیۃ ای عند الاعتیاد اذ ھی المحمل عند الاطلاق ولھذا قال الامام عبدالعزیز فی شرحہ ان الاساءۃ دون الکراھۃ[4] واکتفی فی السنۃ الزائدۃ بنفی الاساءۃ لان نفی الادنی یدل علی نفی الاعلٰی بالاولٰی وحیث ان الکراھۃ التنزیھیۃ ادنی من

اقول اور یہی ان شاء اللہ تعالٰی امام اجل فخر الاسلام کے اس ارشاد کا رمز ہے کہ "سنتِ مؤکدہ کا تارک اساءت کا مستحق ہے" یعنی نفس ترک سے ۔ "اور کراہت کا "مستحق ہے" یعنی کراہت تحریمیہ کا، جب کہ عادت ہو۔ اس لئے کہ مطلق بولنے کے وقت کراہت تحریمیہ ہی مراد ہوتی ہے۔ اسی لئے امام عبدالعزیز بخاری نے اپنی شرح میں فرمایا کہ "اساءت کا درجہ کراہت سے نیچے ہے"۔ اور سنتِ زائدہ میں نفی اساءت پر اکتفا کی اس لئے کہ ادنٰی کی نفی سے اعلٰی کی نفی بدرجۂ اولٰی معلوم ہوجائے گی۔ اور چونکہ کراہت تنزیہیہ اساءت سے ادنٰی ہے تو

---

[1] کشف الاسرار عن اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ دارالکتاب العربی بیروت ۲/۳۰۸

[2] الدرالمختار کتاب الحظر والاباحۃ مطبع مجتبائی دہلی ۲/۲۳۵

[3] اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۱۳۹

[4] کشف الاسرار عن اصول البزدوی باب العزیمۃ والرخصۃ دارالکتاب العربی بیروت ۲/۳۱۰

الاساءة فنفی الاعلیٰ لایستلزم نفی الادنی ولذا ذکر توجه اللائمة حکم ترك مطلق السنة ثم قسمها قسمین وفرق بلزوم الاساءة وعدمه فتحصل ان المؤکدة وغیرها تشترکان فی توجه الملام علی الترك وتفترقان فی ان ترك المؤکدة اساءة وبعد التعود کراهة تحریم ولیس فی ترك غیرها الاکراهة التنزیه ولعمری ان اشارات هذا الامام الهمام ادق من هذا حتی لقبوه اباالعسر وابا الامام صدر الاسلام ابا الیسر۔

اعلیٰ کی نفی سے ادنیٰ کی نفی لازم نہ آئے گی —— اسی لئے مستحقِ ملامت ہونا مطلق سنت کے ترک کا حکم بتایا پھر سنت کی دو قسمیں کیں اور اساءت لازم آنے اور نہ لازم آنے سے دونوں میں فرق کیا تو حاصل یہ نکلا کہ سنتِ مؤکدہ اور غیر مؤکدہ دونوں اس حکم میں مشترک ہیں کہ ترک پر ملامت ہوگی اور دونوں آپس میں یُوں جدا جدا ہیں کہ مؤکدہ کا ترک اساءت ہے اور عادت کے بعد کراہت تحریم ہے اور غیر مؤکدہ کے ترک میں صرف کراہت تنزیہ ہے —— بخدا اس امام ہمام کے ارشادات اس سے بھی زیادہ دقیق ہوتے ہیں یہاں تک کہ علماء نے انھیں "ابوالعسر" اور ان کے برادر امام صدر الاسلام کو "ابوالیسر" کا لقب دیا۔

جہاں جہاں کلماتِ علماء میں اس پر حکم اثم ہے اُس سے مراد بحالِ اعتیاد ورنہ اس میں اور واجب میں فرق نہ رہے۔

اقول والفرق بتشکیك الاثم[ف۱] کما لجأ الیه فی البحر لایجدی لان التشکیك حاصل فی الواجبات انفسها۔

اقول اور گناہ کی تشکیک سے فرق —— جیسا کہ بحر میں اس کا سہارا لیا ہے —— کارآمد نہیں اس لئے کہ تشکیک تو خود واجبات میں بھی حاصل ہے (کسی واجب میں کم درجہ کا گناہ ہے کسی میں اس سے سخت ۱۲م)

اور جب اس کا مطلق ترک گناہ نہیں تو مکروہ تحریمی بے عادت نہیں ہوسکتا کہ ہر مکروہ تحریمی گناہ ومعصیت صغیرہ ہے[ف۲]، ردالمحتار صدر واجباتِ صلاۃ میں ہے،

صرح العلامة ابن نجیم فی رسالته

علامہ ابن نجیم نے بیان معاصی سے متعلق اپنے

ف۱: تطفل علی البحر

ف۲: مکروہ تحریمی گناہ صغیرہ ہے۔

المؤلفة فی بیان المعاصی بان کل مکروہ تحریما من الصغائر[1] | رسالہ میں تصریح فرمائی ہے کہ ہر مکروہ تحریمی گناہ صغیرہ ہے۔ (ت)

منیہ میں ہے :

لایترك رفع الیدین ولواعتاد یاثم[2] | تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کا اٹھانا ترک نہ کرے اور اگر ترک کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا (ت)

غنیہ میں ہے :

لانہ سنۃ مؤکدۃ اما لو ترکہ بعض الاحیان من غیر اعتیاد لایاثم وھذا مطرد فی جمیع السنن المؤکدۃ۔[3] | اس لئے کہ یہ سنتِ مؤکدہ ہے لیکن اگر بغیر عادت کے کسی وقت ترک کردیا تو گنہگار نہ ہوگا اور یہ حکم تمام سننِ مؤکدہ میں عام ہے۔ (ت)

حلیہ میں کلام مذکور امام ابوالیسر کی طرف اشارہ کرکے فرمایا :

وھو حسن لکن بعد وجود الدلیل الدال علی لحوق الاثم لتارك السنۃ بمجرد الترك لہا ولیس ذلك بالسہل الوجود[4] | یہ کلام عمدہ ہے مگر اس کے بعد تارکِ سنت کے لئے محض ترک سے ہی گناہ لاحق ہونے پر دلالت کرنے والی دلیل مل جائے اور یہ بہت آسان نہیں۔ (ت)

ردالمحتار سنن صلوٰۃ میں نہرالفائق سے بحوالہ کشف کبیر کلام امام ابی الیسر نقل کرکے فرمایا :

فی شرح التحریر المراد الترك بلاعذر علی سبیل الاصرار وفی شرح الکیدانیۃ عن الکشف قال محمد فی المصرین علی ترك السنۃ بالقتال وابویوسف بالتادیب اھ | شرح تحریر میں ہے کہ ترک سے مراد بلاعذر بطور اصرار ترک کرنا ——— اور شرح کیدانیہ میں کشف کے حوالہ سے ہے امام محمد نے ترک سنت پر قتال کا، اور امام ابویوسف نے تادیب کا حکم دیا اھ۔ تو

ف : مسئلہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین سنت مؤکدہ ہے ترک کی عادت سے گنہگار ہوگا ورنہ مکروہ ضرور ہے۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳۰۲/۱

[2] منیۃ المصلی فصل فی صفۃ الصلوٰۃ مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ۲۶۸

[3] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل فی صفۃ الصلوٰۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۰۰

[4] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

فيتعين حمل الترك على الاصرار توفيقا بين كلامهم[1]

متعین ہے کہ ترک کو اصرار پر محمول کیا جائے تاکہ ان حضرات کے کلام میں تطبیق ہوجائے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

كونه سنة مؤكدة لايستلزم الاثم بتركه مرة واحدة بلاعذر فيتعين تقييد الترك بالاعتياد[2]

اس کا سنتِ مؤکدہ ہوتا اسے مستلزم نہیں کہ بلاعذر ایک بار ترک سے بھی گنہگار ہوجائے تو متعین ہے کہ ترک کے ساتھ عادت کی قید لگائی جائے۔ (ت)

اُسی کے سُننِ وضو میں دربارۂ نیت ہے:

ياثم بتركها اثما يسيرا كما قدمنا عن الكشف والمراد الترك بلاعذر على سبيل الاصرار كما قدمنا عن شرح التحرير و ذلك لانها سنة مؤكدة كما حققه فى الفتح[3]

نیتِ وضو کے ترک سے کچھ گنہگار ہوگا جیسا کہ کشف کے حوالے سے ہم نے سابقًا نقل کیا اور مراد یہ ہے کہ بلاعذر بطور اصرار ترک کرے جیسا کہ شرح تحریر کے حوالے سے ہم نے پہلے لکھا ۔۔ یہ اس لئے جیسا کہ فتح القدیر میں تحقیق کی ہے کہ وضو میں نیت سنّتِ مؤکدہ ہے۔ (ت)

فتح القدیر میں ہے:

حكى فى الخلاصة خلافا فى تركه (اى ترك رفع اليدين عند التحريمة) قيل يأثم وقيل لا، قال والمختار ان اعتاده اثم لا ان كان احيانا انتهى و ينبغى ان نجعل

خلاصہ کے اندر وقت تحریمہ رفع یدین کے ترک میں اختلاف کی حکایت کی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ترک سے گنہگار ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ گنہگار نہ ہوگا۔ اور مختار یہ ہے کہ اگر اس کی عادت ہو تو گنہگار ہوگا اور اگر احیانًا ترک کیا تو گنہگار

ف: مسئلہ وضو میں نیت نہ کرنے کی عادت سے گنہگار ہوگا کہ اس میں نیت سنّتِ مؤکدہ ہے۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الصلٰوۃ باب صفۃ الصلٰوۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۱۹

[2] " " " " " " " " "

[3] " کتاب الطہارۃ سننِ الوضوء " " " " ۱/۷۳

شق هذا القول محمل القولين فلا اختلاف ولا اثم لنفس الترك بل لانه اعتادہ للاستخفاف والا فمشكل او يكون واجبا[1]

نہ ہوگا انتہی۔ اور مناسب یہ ہے کہ اس قول مختار کی دونوں شقوں کو ہم ان دونوں قولوں کی مراد قرار دیں تو کوئی اختلاف نہ رہ جائے گا، اور گناہ نفس ترک کی وجہ سے نہیں بلکہ استخفاف کی وجہ سے اس کی عادت بنا لینے سے ہے ورنہ مشکل ہے یا پھر واجب ہو جائے گا۔ (ت)

درمختار میں ہے:

الجماعة سنة مؤكدة للرجال وقيل واجبة وعليه العامة ثمرته تظهر في الاثم بتركها مرة۔[2]

جماعت مردوں کے لئے سنّتِ مؤکدہ ہے اور کہا گیا واجب ہے، اور اسی پر عامہ علماء ہیں، اور ثمرۂ اختلاف ایک بار ترک سے گنہگار ہونے کے حکم میں ظاہر ہوگا۔ (ت)

اُسی کے سُننِ وضو میں ہے:

وتثليث الغسل[ف۱] المستوعب ولا عبرة[ف۲] للغرفات ولو اكتفى بمرة ان اعتادہ

تین بار اس طرح دھونا کہ ہر مرتبہ پورے عضو کا احاطہ ہو جائے، اس میں چلوؤں کی تعداد کا اعتبار نہیں۔

ف۱: مسئلہ طہارت میں ہر عضو کا پُورا تین بار دھونا سنّتِ مؤکدہ ہے، ترک کی عادت سے گنہگار ہوگا۔

ف۲: مسئلہ پانی ڈالنے کی گنتی معتبر نہیں جتنا دھونے کا حکم ہے اس پر پورا پانی بہہ جانا معتبر ہے، مثلاً ہاتھ پر ایک بار پانی ڈالا کہ تہائی کلائی پر بہا باقی پر بھیگا ہاتھ پھیرا، دوبارہ دوسری تہائی دھلی، سہ بارہ تیسری۔ تو یہ ایک ہی بار دھونا ہوا۔ ہر بار پورے ہاتھ پر کہنی سمیت پانی ذرہ ذرہ پر بہتا تو تین بار ہوتا۔ اس طرح دھونے کی عادت سے گنہگار ہوگا۔ اور اگر سَو بار پانی ڈالا اور ایک ہی جگہ بہا کچھ حصے کسی دفعہ نہ بہا اگرچہ بھیگا ہاتھ پھیرا تو وضو ہی نہ ہوگا۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۴۲

[2] الدرالمختار " باب الامامۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۸۲

اتمو الاولٰی۔

اگر ایک بار دھونے پر اکتفا کی تو بصورتِ عادت گنہگار ہے اور عادت نہ ہو تو نہیں۔ (ت)

وسے خلاصہ میں ہے:

ان توضأ مرۃ مرۃ ان فعل لعزۃ الماء لعذر البرد او لحاجۃ لایکرہ وکذا ان فعلہ احیانا اما اذا اتخذ ذٰلک عادۃ یکرہ[2] اھ۔

اگر ایک بار وضو کیا اس وجہ سے کہ پانی کم یاب ہے یا ٹھنڈک لگنے کا عذر یا کوئی حاجت ہے تو مکروہ نہیں اسی طرح اگر احیاناً ایسا کیا لیکن جب اسے عادت بنالے تو مکروہ ہے اھ۔

اقول ای تحریما لانہ سنۃ مؤکدۃ وھو محمل الاطلاق والمنفیۃ عن فعلہ احیانا من دون عذر۔

اقول یعنی مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ وہ سنتِ مؤکدہ ہے اور کراہت مطلق بولنے سے یہی مراد ہوتی ہے اور بلا عذر احیاناً کرنے سے جس کراہت کی نفی کی گئی ہے اس سے بھی یہی تحریمی مراد ہے۔ (ت)

اس کے نظائر کثیر وافر ہیں

فلا نظر الی ما وقع فی البحر صدر سنن الصلوۃ وقد ردہ فی رد المحتار ببعض ماذکرنا ھنا وباللہ التوفیق۔

تو وہ قابلِ توجہ نہیں جو بحر میں سننِ نماز کے شروع میں تحریر ہے اور ردالمحتار میں یہاں ہمارے ذکر کردہ بعض کلام کے ذریعہ اس کی تردید بھی کردی ہے، اور توفیق خدا ہی سے ہے۔ (ت)

وسے تو بحریہ ہے کہ جب ہمارے مشائخ عراق نے جماعت کو واجب اور مشائخ خراسان نے سنتِ مؤکدہ فرمایا

ف۱: مسئلہ اگر پانی کم ہے یا سردی سخت ہے یا اور کسی ضرورت کے لئے پانی درکار ہے اس وجہ سے اعضا ایک ایک بار دھوئے تو مضائقہ نہیں۔

ف۲: تطفل علی النھر۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارات مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۲

[2] خلاصۃ الفتاوی " الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۲۲

اور مفید میں یوں تطبیق دی کہ واجب ہے اور اس کا ثبوت سنت سے خود علامہ عمر نے نہر میں اسے نقل کرکے فرمایا:

ھذا یقتضی الاتفاق علی ان ترکہا مرۃ بلاعذر یوجب اثما مع انہ قول العراقیین والخراسانیین علی انہ یأثم اذا اعتاد الترك کما فی القنیۃ اھ[1]

اس کا مقتضا یہ ہے کہ بلاعذر ایک بار ترک کرنے سے گنہگار ہونے پر اتفاق ہو حالانکہ یہ مشائخ عراق کا قول ہے اور اہل خراسان یہ کہتے ہیں کہ جب ترک کی عادت ہو تو گنہگار ہوگا جیسا کہ قنیہ میں ہے۔ (ت)

فائدہ: اس مسئلہ پر باقی کلام اور سنت کی تعریف و اقسام اور سنت غیر مؤکدہ کی تحقیق احکام اور اس کا مستحب سے فرق اور مکروہ تحریمی و تنزیہی کی بحث جلیل اور یہ کہ مکروہ تنزیہی اصلاً گناہ نہیں، اور یہ کہ مکروہ تحریمی مطلقاً گناہ ہے اور یہ کہ وہ بے اصرار ہرگز کبیرہ نہیں اور ان مسائل میں فاضل لکھنوی کی لغزشوں کا بیان، یہ سب ہمارے رسالہ بسط الیدین فی السنۃ والمستحب والمکروھین میں ہے وباللہ التوفیق۔

تنبیہ ۵: جبکہ علامہ عمر نے کراہت تحریم کا استظہار کیا علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں تو ان کا کلام مقرر رکھا مگر ردالمحتار میں رائے جانب کراہت تنزیہ گئی لہذا دلائل تحریم کا جواب دینا چاہا، علامہ عمر نے تین ۳ دلیلیں پیش فرمائی تھیں:

(۱) کلام امام زیلعی میں کراہت کو مطلق رکھنا۔

(۲) اسراف سے نہی کی حدیثوں کا مطلق یعنی بے قرینہ صارفہ ہونا۔

(۳) قنیہ میں اسے منہیات سے گننا۔

علامہ شامی نے اوّل کا یہ جواب دیا کہ مطلق کراہت ہمیشہ تحریم پر محمول نہیں

کما ذکرنا آنفا اھ[2] واشار بہ الی ما قدمہ قبل ھذا بصفحۃ عن البحر ان المکروہ نوعان احدھما ما کرہ تحریما وھو

جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا اھ (ردالمحتار) اس سے ان کا اشارہ اس کلام کی طرف ہے جو اس سے ایک صفحہ پہلے بحر کے حوالے سے لکھ چکے ہیں کہ مکروہ کی دو قسمیں ہیں، ایک مکروہ تحریمی ــ یہی مطلق

---

[1] النہر الفائق کتاب الصلوۃ باب الامامۃ والحدث فی الصلوۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۴۳

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مکروہات الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۰

المحمل عند اطلاقهم الکراھۃ کما فی زکاۃ فتح القدیر وثانیھما المکروہ تنزیھا وکثیرا مایطلقونہ کما فی شرح المنیۃ[1]

کراہت بولنے کے وقت مراد ہوتا ہے جیسا کہ فتح القدیر میں کتاب الزکاۃ میں ہے ۔ دوسری قسم مکروہ تنزیہی ۔ اور بارہا اسے بھی مطلق بولتے ہیں جیسا کہ شرح منیہ میں ہے ۔ (ت)

اقول اس[ف۱] میں کلام نہیں کہ فقہا بارہا کراہت[ف۲] مطلق بولتے اور اس سے خاص مکروہ تنزیہی یا تنزیہی وتحریمی دونوں کو عام مراد لیتے ہیں مگر یہ وہاں ہے کہ ارادہ کراہت تحریم سے کوئی صارف موجود ہو مثلاً دلیل سے ثابت یا خارج سے معلوم ہو کہ جسے یہاں مطلق مکروہ کہا مکروہ تحریمی نہیں یا جو افعال یہاں گنے ان میں مکروہ تنزیہی بھی ہیں کما یفعلونہ فی مکروھات الصلوٰۃ (جیسے مکروہات نماز میں ایسا کرتے ہیں ۔ ت) بے قیام دلیل ہمارے مذہب میں اصل وہی ارادہ کراہت تحریم ہے کما مرعن نص المحقق علی الاطلاق وکتب المذھب طافحۃ بذلک (جیسا کہ محقق علی الاطلاق کی تصریح گزری اور کتب مذہب اس کے بیان سے لبریز ہیں ۔ ت) تو کراہت تنزیہ کی طرف پھیرنا ہی محتاج دلیل ہے ورنہ استدلال نہر تام ہے اب یہ جواب دلیل دوم کے جواب سے محتاج تکمیل ہوا اور اُسی کی تضعیف بھی جلوہ نما ۔ دوم[ف۳] یہ جواب دیا کہ صارف موجود ہے مثلاً جس نے آب نہر سے وضو میں اسراف کیا اگر اُسے سنت نہ جانا تو ایسا ہوا کہ نہر سے کوئی برتن بھر کر اُسی میں اُلٹ دیا اس میں کیا محذور ہے سوا اس کے کہ ایک عبث بات ہے ۔

اقول اس[ف۴] کا مبنی اُسی خیال پر ہے کہ علامہ نے قول اول وچہارم کو ایک سمجھا ہے ورنہ قول چہارم میں لب نہر اسراف کی تحریم کہاں اور یاد رہا ہیں کہ پانی کی اضاعت سے صارف کیا ۔

وقد قدمنا مایکفی ویشفی ومنہ تعلم مافی تعبیرہ بالوضوء بماء النھر

اس پر ہم کافی وشافی بحث کرچکے ہیں ۔ اسی سے وہ نکتہ بھی معلوم ہوجاتا ہے جو "وضوبماء النہر"

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ش

ف۲: اگر فقہا خاص مکروہ تنزیہی یا تنزیہی وتحریمی دونوں سے عام پر اطلاقِ کراہت فرماتے ہیں مگر اصل یہی ہے کہ اس کے مطلق سے مراد کراہت تحریمی ہے جب تک دلیل سے اس کا خلاف ثابت ہو

ف۳: معروضۃ اخرٰی علیہ

ف۴: معروضۃ ثالثۃ علیہ

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مکروہات الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۹

اما استنادہ الی ان حدیث فمن زاد علی هذا اونقص فقد تعدی و ظلم محمول علی الاعتقاد عندنا کما فی الهدایۃ وغیرها وقال فی البدائع انه الصحیح حتی لو زاد اونقص و اعتقد ان الثلاث سنۃ لایلحقه الوعید قال وقدمنا انه صریح فی عدم کراهۃ ذلك یعنی کراهۃ تحریم[1] اھ۔

سے تعبیر میں ہے ۔۔۔ رہا ان کا یہ استناد کہ حدیث "جس نے اس پر زیادتی یا کمی کی تو اس نے حد سے تجاوز اور ظلم کیا" ہمارے نزدیک اعتقاد پر محمول ہے جیسا کہ ہدایہ وغیرہا میں ہے اور بدائع میں فرمایا کہ یہی صحیح ہے یہاں تک کہ اگر کمی بیشی کی اور اعتقاد یہ ہے کہ تین بار دھونا ہی سنت ہے تو وعید اسے لاحق نہ ہوگی۔ علامہ شامی نے کہا اور ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ یہ اس بارے میں صریح ہے کہ اس میں کراہت یعنی کراہت تحریم نہیں اھ۔

فاقول لایفید ماقصدہ من قصر الحکم علی کراهۃ التنزیه مطلقا مالم یعتقد خلاف السنۃ کیف و لوکان ترك الاسراف سنۃ مؤکدۃ کما یقوله النهر کان تعودہ مکروها تحریما ووقوعه احیانا تنزیها والحدیث حاکم علی من زاد مطلقا ای ولو مرۃ بانه ظالم فلزم تاویله بما یجعل الزیادۃ ممنوعۃ مطلقا فحملوہ علی ذلك فمن زاد اونقص

فاقول اس سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو ان کا مقصود ہے کہ اسراف بہرحال مکروہ تنزیہی ہے جب تک مخالفت سنت کا اعتقاد نہ ہو۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ ۔۔۔ اگر ترک اسراف سنت مؤکدہ ہے ۔۔۔ جیسا کہ صاحب نہر اس کے قائل ہیں ۔۔۔ تو اس کی عادت بنا لینا مکروہ تحریمی، اور احیاناً ہونا مکروہ تنزیہی ہوگا ۔۔۔ اور حدیث یہ حکم کرتی ہے کہ مطلقاً جو زیادتی کرے خواہ ایک ہی بار وہ ظالم ہے تو اس کی تاویل اس امر سے ضروری ہوئی جو زیادتی کو مطلقاً ممنوع قرار دے دے اس لئے علماء نے اسے اس معنی پر محمول

ف: معروضۃ رابعۃ علیه

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مکروہات الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۰

مرۃ ولم یعتقد لم یلحقہ الوعید، الا ترٰی انھم ھم الناصون بان من غسل الاعضاء مرۃ ان اعتاد اثم کما قدمناہ عن البدائع ومعناہ عن الخلاصۃ و وقد صرح بہ فی الحلیۃ وغیرھا کما تری۔

کیا۔ اب جو ایک بار زیادتی یا کمی کرے اور مخالفت کا اعتقاد نہ رکھے تو وعید اسے شامل نہ ہوگی۔ کیا یہ پیشِ نظر نہیں کہ علما اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ جو اعضا ایک بار دھوئے اگر اس کا عادی ہو تو گنہگار ہے جیسا کہ درمختار کے حوالے سے ہم نے بیان کیا۔ اور اسی کے ہم معنی خلاصہ سے نقل کیا اور اس کی تصریح حلیہ وغیرہا متعدد کتابوں میں موجود ہے۔

ثم العجب انی رأیت العلامۃ (ف) نفسہ قد صرح بھذا فی سنن الوضوء فقال لا یخفی ان التثلیث حیث کانت سنۃ مؤکدۃ واصر علی ترکہ یأثم وان کان یعتقدہ سنۃ واما حملھم الوعید فی الحدیث علی عدم رؤیۃ الثلث سنۃ کما یأتی فذلک فی الترک ولو مرۃ بدلیل ما قلنا وقال لو بہ اندفع ما فی البحر من ترجیح القول بعدم الاثم لو اقتصر علی مرۃ بانہ لو اثم بنفس الترک لما احتیج الی ھذا الحمل امروا قرہ فی النھر وغیرہ وذلک لانہ مع عدم الاصرار محتاج الیہ فتدبر [1] اھ۔

پھر حیرت یہ ہے کہ میں نے دیکھا علامہ شامی نے سننِ وضو کے بیان میں خود اس کی تصریح کی ہے، وہ لکھتے ہیں، مخفی نہیں کہ تین بار دھونا جب بھی جو سنتِ مؤکدہ ہے اور جو اس کے ترک پر اصرار کرے گنہگار ہے اگرچہ اس کے سنت ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو۔ اور علما کا وعید حدیث کو تثلیث کے سنت نہ ماننے پر محمول کرنا جیسا کہ آرہا ہے یہ تو ایک بار ترک کرنے میں بھی ہے جس کی دلیل وہ ہے جو ہم نے بیان کی۔ آگے لکھا، اسی سے وہ دفع ہوجاتا ہے جو بحر میں صرف ایک بار ترکِ تثلیث سے گنہگار نہ ہونے کے قول کو یہ کہہ کر ترجیح دی ہے کہ اگر نفسِ ترک سے گنہگار ہوجاتا تو حدیث کی یہ تاویل کرنے کی ضرورت نہ ہوتی اھ اس کلام کو نہر وغیرہ میں برقرار رکھا ہے۔ یہ کلام دفع یوں ہوجاتا ہے کہ عدمِ اصرار کے باوجود تاویلِ حدیث کی ضرورت ہے تو اس پر غور کرو اھ۔

ف: معروضۃ خامسۃ علیہ

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ سنن الوضوء دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۰

وقال بعده صریح مافی البدائع انه لاکراھة فی الزیادة والنقصان مع اعتقاد سنیة الثلث وھو مخالف لما مر من انه لواکتفی بمرة واعتاده اثم ولما سیأتی ان الاسراف مکروہ تحریما ولھذا فرع فی الفتح وغیرہ علی القول بحمل الوعید علی الاعتقاد بقوله فلوزاد اونقص لوضوء علی الوضوء اولطمانینة القلب عند الشك اونقص لحاجة لاباس به فان مفاد ھذا التفریع انه لوزاد اونقص بلاغرض صحیح یکرہ وان اعتقد سنیة الثلث وبه صرح فی الحلیة فیحتاج الی التوفیق بین مافی البدائع وغیرہ ویمکن التوفیق بما قدمناہ انه اذا فعل ذلك مرة لایکرہ مالم یعتقدہ سنة وان اعتادہ یکرہ وان اعتقد سنیة الثلث الا اذا کان لغرض صحیح اھ[1] و لکن سبحان من لا ینسی۔

اس کے کچھ آگے لکھا ہے: بدائع کی تصریح یہ ہے کہ تثلیث کو سنت مانتے ہوئے کم وبیش کردینے میں کوئی کراہت نہیں اور یہ اس کے مخالف ہے جو بیان ہوا کہ اگر ایک بار دھونے پر اکتفا کرے اور اس کا عادی ہو تو گنہگار ہوگا اور اس کے بھی خلاف ہے جو آگے آرہا ہے کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے اور اسی لئے فتح القدیر وغیرہ میں وعید کو اعتقاد پر محمول کرنے کے قول پر یہ تفریع کی ہے کہ اگر وضو پر وضو کے ارادے سے، یا شک کی حالت میں اطمینانِ قلب کے لئے زیادتی کی یا کسی حاجت کی وجہ سے کمی کی تو کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس تفریع کا مفاد یہ ہے کہ اگر کسی غرض صحیح کے بغیر کمی بیشی کی تو مکروہ ہے اگرچہ تثلیث کے مسنون ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو۔ اور حلیہ میں اس کی تصریح کی ہے۔ تو بدائع اور دوسری کتابوں میں جو مذکور ہے اس میں تطبیق دینے کی ضرورت ہے اور یہ تطبیق اس کلام سے ہوسکتی ہے جو ہم نے پہلے تحریر کیا کہ جب ایک بار ایسا کرے تو مکروہ نہیں جبکہ اسے سنت نہ سمجھے اور اگر اس کا عادی ہو تو مکروہ ہے اگرچہ تثلیث کو سنت مانے مگر جب کسی غرض صحیح کے تحت ہو اھ ــ لیکن پاک ہے وہ جسے نسیان نہیں۔

اقول وانت تعلم ان الکراھیة

اقول ناظر کو معلوم ہے کہ کبھی ایک بار

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ سنن الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۱ و ۸۲

المنفیة فیما اذا نقص مرۃ ھی التحریمیة کما قدمنا لان ترك السنة المؤکدۃ مرۃ واحدۃ ایضا مکروہ ولو لم یکن تحریما وعلی التعود یحمل التحریم المذکور فی الفتح والکافی والبحر وعامة الکتب فان نفی الباس یستعمل فی کراھة التنزیه کما نصوا علیه فاثباته المستفاد ھھنا بالمفھوم المخالف یفید کراھة التحریم۔

کمی کردینے پر کراہت کی جو نفی کی گئی ہے اس سے کراہت تحریم مراد ہے جیسا کہ ہم نے سابقاً بیان کیا، اس لئے کہ سنت مؤکدہ کا ایک بار بھی ترک مکروہ ہے اگرچہ مکروہ تحریمی نہ ہو۔ اور عادت ہونے کی صورت پر وہ تحریم محمول ہوگی جو فتح، کافی، بحر اور عامۂ کتب میں مذکور ہے اس لئے کہ "لاباس بہ" (اس میں حرج نہیں) کراہت تنزیہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ علما نے اس کی تصریح کی ہے تو اثبات "باس" (حرج) جو یہاں مفہوم مخالف سے مستفاد ہے وہ کراہت تحریم کا افادہ کررہا ہے۔

ھذا الکلام معه رحمه اللہ تعالٰی بما قرر نفسه وعند العبد الضعیف منشؤ اٰخر لحمل العلماء الحدیث علی الاعتقاد کما سیاتی ان شاء اللہ تعالٰی۔

یہ علامہ شامی رحمہ اللہ کے ساتھ خود ان ہی کی تقریر وتحریر سے کلام ہوا اور بندۂ ضعیف کے نزدیک حدیث کو اعتقاد پر محمول کئے جانے کا منشا دوسرا ہے جیسا کہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی ذکر ہوگا۔

سوم سے یہ جواب دیا کہ مکروہ تنزیہی بھی حقیقۃً اصطلاحاً منہی عنہ ہے اگرچہ لغۃً اسے منہی عنہ کہنا مجاز ہے کما فی التحریر (جیسا کہ تحریر میں ہے۔ ت)۔

اقول اولاً رحمہ اللہ العلامۃ یہاں تحریر میں اصطلاح سے امام محقق علی الاطلاق کی مراد اصطلاحِ نحویاں ہے نہ کہ اصطلاحِ شرع یا فقہ یعنی جبکہ مکروہ تنزیہی میں صیغۂ نہی اور بعض مندوبات میں صیغۂ امر ہوتا ہے، اور نحوی صیغہ ہی کو دیکھتے ہیں اختلافِ معانی سے انھیں بحث نہیں کہ یہاں فعل یا ترک کی طلب حتمی ہے یا غیر حتمی تو ان کی اصطلاح میں حقیقۃً مندوب مامور بہ ہوگا اور مکروہ تنزیہی منہی عنہ مگر لغۃً ان کو مامور بہ ومنہی عنہ کہنا مجاز ہے کہ لغت میں مامور بہ واجب اور منہی عنہ ناجائز

فـ : معروضۃ سادسۃ علیہ

فـ : مکروہ تنزیہی لغۃً وشرعاً منہی عنہ نہیں اگرچہ نحویوں کے طور اس میں صیغہ نہی ہو۔

سے خاص ہے اور یہی عرف شرع و اصطلاح فقہ ہے تو نحویوں کے طور پر لاتفعل کا صیغہ ہونے سے فقہاً کیونکر منہیات میں داخل ہونے لگا، تحریر کی عبارت محل مذکور سابقاً سے ملخصاً یہ ہے:

مسئلة اختلف فی لفظ المامور به فی المندوب قیل عن المحققین حقیقة والحنفیة وجمع من الشافعیة مجاز و یجب کون مراد المثبت ان الصیغة فی الندب یطلق علیها لفظ امر حقیقة بناء علی عرف النحاة فی ان الامر للصیغة المقابلة للماضی واخیه مستعملة فی الایجاب او غیره فالمندوب مامور به حقیقة والنافی علی ما ثبت ان الامر خاص فی الوجوب و الاول (ای نفی الحقیقة) اوجه لابتنائه علی الثابت لغة وابتناء الاول علی الاصطلاح (للنحویین) و مثل هذا المکروه (تنزیها) منهی (عنه) اصطلاحا (نحویا) حقیقة مجاز لغة (لان النهی فی الاصطلاح یقال علی لاتفعل استعلاء سواء کان للمنع المحتم اولا اما فی اللغة فیمتنع ان یقال حقیقة نهی عن کذا الا اذا منع منه) اھ مزید

مسئلہ مندوب کے بارے میں لفظ ماموریہ سے متعلق اختلاف ہے۔ کہا گیا کہ محققین سے منقول ہے کہ وہ حقیقۃً ماموربہ ہے۔ اور حنفیہ اور ایک جماعت شافعیہ سے منقول ہے کہ مجازاً ہے۔ ضروری ہے کہ مثبت کی مراد یہ ہو کہ ندب میں جو صیغہ ہوتا ہے اس پر لفظ امر حقیقۃً بولا جاتا ہے اس بنیاد پر کہ نحویوں کا عرف یہ ہے کہ امر اس صیغہ کو کہتے ہیں جو ماضی و مضارع کے مقابلہ میں ہوتا ہے یہ ایجاب یا غیر ایجاب میں استعمال ہوتا ہے تو مندوب بھی حقیقۃً ماموربہ ہے — اور نافی اس پر ہے جو ثابت ہوا کہ امر، وجوب میں خاص ہے۔ اور اول (یعنی نفی حقیقت) اوجہ ہے اس لئے کہ وہ اس پر مبنی ہے جو لغۃً ثابت ہے، اور پہلے کی بنیاد (نحویوں کی) اصطلاح پر ہے — اور اسی کی طرح مکروہ (تنزیہی) بھی (نحوی) اصطلاح میں حقیقۃً منہی (عنہ) ہے اور لغت میں مجازاً۔ (اس لئے کہ اصطلاح میں نہی کا اطلاق بطور استعلاء "لاتفعل" (مت کر) پر ہوتا ہے خواہ منع حتمی ہو یا نہ ہو لیکن لغت میں حقیقۃً یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فلاں کام سے نہی کی مگر اسی وقت جب کہ اس سے منع کردیا ہو) اھ، بالیقین کے

لہ التحریر فی اصول الفقہ المقالۃ الثانیۃ الباب الاول مصطفی البابی مصر ص ۵۵ و تا ۲۵۶

التقریر والتحبیر شرح التحریر " " دار الفکر بیروت ۲/ ۱۹۰ و ۱۹۱

امابین الاھلة من شرحہ التقریر والتحبیر لتلمیذہ المحقق ابن امیر الحاج رحمھما اللہ تعالٰی۔

درمیان اضافہ محقق علی الاطلاق کے شاگرد محقق ابن امیر الحاج رحمہما اللہ تعالٰی کی شرح "التقریر والتحبیر" سے ہیں۔ (ت)

ثانیًا اقول [ف۱] اگر مکروہ تنزیہی شرعًا حقیقۃً منہی عنہ ہوتا واجب الاحتراز ہوتا لقولہ تعالٰی ما نھٰکم عنہ فانتھوا[1] (کیونکہ باری تعالٰی کا ارشاد ہے اور تمہیں جس چیز سے روکیں اس سے باز آجاؤ۔ ت) تو مکروہ تنزیہی نہ رہتا بلکہ حرام یا مکروہ تحریمی ہوتا اور ہم نے اپنے رسالہ جمل مجلیۃ ان المکروہ تنزیھا لیس بمعصیۃ میں دلائل قاہرہ قائم کئے ہیں کہ وہ ہرگز شرعًا منہی عنہ نہیں۔

ثالثًا [ف۲] خود علامہ شامی کو جا بجا اس کا اعتراف ہے کلام حلیہ الظاھر ان السنۃ فعل المغرب فورا وبعدہ مباح الی اشتباک النجوم (ظاہر یہ ہے کہ مغرب کی ادائیگی فورًا مسنون ہے اور اس کے بعد ستاروں کے باہم مل جانے تک مباح ہے۔ ت) نقل کرکے فرمایا:

الظاھر انہ اراد بالمباح مالا یمنع فلا ینافی کراھۃ التنزیہ[2]

ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے مباح سے وہ مراد لیا ہے جو ممنوع نہ ہو تو یہ مکروہ تنزیہی ہونے کے منافی نہیں۔ (ت)

آخر کتاب الاشربہ میں سید علامہ ابو السعود سے نقل کیا:

المکروہ تنزیھا یجامع الاباحۃ[3] اھ

مکروہ تنزیہی اباحت کے ساتھ جمع ہوتا ہے (ت)

رابعا وخامسا اقول [ف۳] عجب تر یہ کہ صدر حنفی میں ہمارے ائمہ ثلٰثہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کا اجماع بتایا کہ مکروہ تنزیہی ممنوع نہیں۔

ثم ادعی [ف۴] تبعا لزلۃ وقعت فی

پھر تلویح میں واقع ہونے والی ایک لغزش کی

ف۱: معروضۃ سابعۃ علیہ
ف۲: معروضۃ ثامنۃ علیہ
ف۳: معروضۃ تاسعۃ علیہ
ف۴: معروضۃ عاشرۃ علیہ

---

[1] القرآن الکریم ۵۹/۷
[2] رد المحتار کتاب الصلوٰۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۲۴۶
[3] " کتاب الاشربہ " " " ۵/۲۹۶

22

التّحریم واقمنا فی رسالتنا بسط البدین الدلائل الساطعة علی بطلانها ونقلنا مائة نص من ائمتنا وکتب مذھبنا متونا وشروحا وفتاوی منھا کتب نفس الشامی کرد المحتار و نسمات الاسحار علی ان خلافہ فیما ان المکروہ تحریما ایضا غیر ممنوع عند الشیخین رضی اللہ تعالٰی عنھما وسبحٰن اللہ ای عجب اعجب من ھذا ان یکون المکروہ تنزیھا منھیا عنہ والمکروہ تحریما غیر ممنوع۔

تبعیت میں یہ دعوٰی کردیا کہ شیخین (امام اعظم و امام ابو یوسف) رضی اللہ تعالٰی عنہما کے نزدیک مکروہ تحریمی بھی ممنوع نہیں۔ خدا ہی کے لئے پاکی ہے۔ اس سے زیادہ عجیب کون سا عجب ہوگا کہ مکروہِ تنزیہی تو منہی عنہ ہو اور مکروہِ تحریمی ممنوع نہ ہو۔ ہم نے اس کے بطلان پر اپنے رسالہ "بسط الیدین" میں روشن دلائل قائم کئے ہیں اور اس کے خلاف سو نصوص اپنے ائمہ اور اپنے مذہب کی کتب متون و شروح و فتاوٰی سے نقل کئے ہیں جن میں خود علامہ شامی کی کتابیں ردالمحتار، نسمات الاسحار وغیرہ بھی ہیں۔ (ت)

سادساً عجب تر یہ کہ جب شارح نے جواہر سے آب جاری میں اسراف جائز ہونا نقل فرمایا علامہ محشی نے قول کراہت کے خلاف دیکھ کر اس کی یہ تاویل فرمائی کہ جائز سے مراد غیر ممنوع ہے

ففی الحلیة عن اصول ابن الحاجب انہ قد یطلق ویراد بہ مالا یمتنع شرعا وھو یشمل المباح والمکروہ والمندوب والواجب[1]۔

کیوں کہ حلیہ میں اصول ابن حاجب سے نقل ہے کہ کبھی جائز بولا جاتا ہے اور اس سے وہ مراد ہوتا ہے جو شرعاً ممنوع نہ ہو۔ یہ مباح، مکروہ، مندوب، واجب سب کو شامل ہے۔ (ت)

یعنی اب کراہت کے خلاف نہ ہوگا کہ مکروہِ تنزیہی بھی شرعاً ممنوع نہیں۔

اقول[ف1] یہ ایک تو اُس دعوے کا رد ہوگیا کہ مکروہِ تنزیہی بھی حقیقۃً منہی عنہ ہے۔

سابعاً[ف2] اصل تحقیق علامہ محشی کے خلاف خود قول صاحب نہر کی تسلیم ہوگئی خود علامہ نے جابجا تصریح فرمائی کہ کتب میں مفہوم مخالف معتبر ہے جب عبارت جواہر کے معنے یہ ٹھہرے کہ جاری پانی میں ممنوع

ف1: المعروضة الحادیة عشرة علیہ
ف2: المعروضة الثانیة عشرة علیہ

---

[1] حلیة المحلی شرح منیة المصلی

22
22

نہیں صرف مکروہ تنزیہی ہے تو صاف مستفاد ہوا کہ آب غیر جاری میں ممنوع و مکروہ تحریمی ہے اور یہی مدعائے صاحب نہر تھا بالجملہ نہر کی کسی دلیل کا جواب نہ ہوا۔ رہا یہ کہ پھر آخر حکم منقح کیا ہے، اس کے لئے اولاً تحقیق معنی اسراف کی طرف عود کریں پھر تنقیح حکم و باللہ التوفیق۔

تنبیہ ۲: اسراف بلاشبہہ ممنوع و ناجائز ہے۔ قال اللہ تعالٰی:

ولا تسرفوا انه لا یحب المسرفین[1]

بیہودہ صرف نہ کرو بیشک اللہ تعالٰی بیہودہ صرف کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

قال اللہ تعالٰی:

ولا تبذر تبذیرا ○ ان المبذرین کانوا اخوان الشیٰطین وکان الشیطٰن لربه کفورا[2] ○

مال بیجا نہ اُڑا بیشک بیجا اُڑانے والے شیطانوں کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا بڑا ناشکرا۔

اقول اسراف کی تفسیر میں کلمات متعدد وجہ پر آئے:

(۱) غیر حق میں صرف کرنا۔ یہ تفسیر سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمائی۔

الفریابی وسعید بن منصور وابوبکر بن ابی شیبة والبخاری فی الادب المفرد وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم والطبرانی والحاکم وصححه والبیهقی فی شعب الایمان واللفظ لابن جریر کلهم عنه رضی اللہ تعالٰی عنه فی قوله تعالٰی ولا تبذر تبذیرا قال التبذیر فی غیر الحق وهو الاسراف[3]

فریابی، سعید بن منصور، ابوبکر بن ابی شیبہ، ادب مفرد میں بخاری، ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم، طبرانی، حاکم بافادہ تصحیح، شعب الایمان میں بیہقی ـــ اور الفاظ ابن جریر کے ہیں۔ یہ سب حضرات عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ارشاد باری تعالٰی "ولا تبذر تبذیرا" کے تحت راوی ہیں کہ انہوں نے فرمایا: تبذیر غیر حق میں صرف کرنا، اور یہی اسراف بھی ہے (ت)

ف: اسراف کے معنی کی تفصیل و تحقیق۔

---

[1] القرآن الکریم ۶/۱۴۱ و ۷/۳۱
[2] القرآن الکریم ۱۷/۲۶ و ۲۷
[3] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیة ۱۷/۲۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۵/۸۵

اور اسی کے قریب ہے وہ کہ تاج العروس میں بعض سے نقل کیا، وضع الشیئ فی غیر موضعہ[1] یعنی بیجا خرچ کرنا۔

ابن ابی حاتم نے امام مجاہد تلمیذ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہم سے روایت کی،

لو انفقت مثل ابی قبیس ذھبا فی طاعۃ اللہ لم یکن اسرافا ولو انفقت صاعا فی معصیۃ اللہ کان اسرافا[2]۔	اگر تو پہاڑ برابر سونا طاعتِ الٰہی میں خرچ کرے تو اسراف نہیں اور اگر ایک صاع جو گناہ میں خرچ کرے تو اسراف ہے۔

کسی نے حاتم کی کثرت داد و دہش پر کہا لاخیر فی سرف اسراف میں خیر نہیں، اس نے جواب دیا لاسرف فی خیر[3] خیر میں اسراف نہیں۔

اقول حاتم کا مقصود تو خدا نہ تھا نام تھا کما نص علیہ فی الحدیث (جیسا کہ حدیث میں اس پر نص وارد ہے۔ ت) تو اس کی ساری داد و دہش اسراف ہی تھی مگر سبحانہ خیر میں بھی شرع مطہر اعتدال کا حکم فرماتی ہے،

قال اللہ تعالٰی، ولا تجعل یدک مغلولۃ الی عنقک ولا تبسطھا کل البسط فتقعد ملوما محسورا[4]O	باری تعالٰی کا ارشاد ہے، اور اپنا ہاتھ اپنی گردن سے بندھا ہوا نہ رکھ اور نہ پورا کھول دے کر تو بیٹھ رہے ملامت کیا ہوا تھکا ہوا۔ (ت)

وقال تعالٰی،

والذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم	اور وہ کہ جب خرچ کرتے ہیں نہ حد سے بڑھیں اور

ف: مسئلہ مصارفِ خیر میں اعتدال چاہئے یا اپنا کُل مال یک لخت راہِ خدا میں دے دینے کی بھی اجازت ہے اس کی تحقیق۔

---

[1] تاج العروس باب الفاء فصل السین دار احیاء التراث العربی بیروت ۶/۱۳۸
[2] تفسیر ابن ابی حاتم تحت الآیۃ ۶/۱۴۱ مکتبہ نزار مصطفی الباز مکۃ المکرمۃ ۵/۱۳۹۰
مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) بحوالہ مجاہد تحت الآیۃ ۶/۱۴۱ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۳/۱۷۶
[3] " " " " " " " " " " " " "
[4] القرآن الکریم ۱۷/۲۹

یقترو: وکان بین ذٰلک قواما[1]o نہ تنگی کریں اور ان دونوں کے بیچ اعتدال پر رہیں۔(ت)

آیۂ کریمہ واٰتوا حقه یوم حصادہ ولا تسرفوا[2] (اور اس کی کٹائی کے دن اس کا حق دو اور بے جا خرچ نہ کرو۔ت) کی شانِ نزول میں ثابت بن قیس رضی اللہ تعالٰی عنہ کا قصہ معلوم و معروف ہے رواھا ابن جریر و ابن ابی حاتم عن ابن جریج[3]۔ اُدھر صحاح کی حدیث جلیل ہے کہ حضور اقدس صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے تصدق کا حکم فرمایا فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ خوش ہوئے کہ اگر میں کبھی ابوبکر صدیق پر سبقت لے جاؤں گا تو وہ یہی بار ہے کہ میرے پاس مال بسیار ہے اپنے جملہ اموال سے نصف حاضرِ خدمتِ اقدس لائے، حضور نے فرمایا، اہل وعیال کے لئے کیا رکھا، عرض کی اتنا ہی۔ اتنے میں صدیق اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ حاضر ہوئے اور اپنا کل مال حاضر لائے گھر میں کچھ نہ چھوڑا ارشاد ہوا، اہل وعیال کے لئے کیا رکھا، عرض کی، اللہ اور اللہ کا رسول جل جلالہ وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ اس پر حضور پُرنور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا، تم دونوں میں وہی فرق ہے جو تمہارے ان جوابوں میں۔ اور تحقیق یہ ہے کہ عام کے لئے وہی

حدیث نیز ایک صاحب انڈے برابر سونا لے کر حاضر ہوئے کہ یا رسول اللہ! میں نے ایک کان میں سے پایا میں اسے تصدق کرتا ہوں اس کے سوا میری ملک میں کچھ نہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے اعراض فرمایا انھوں نے پھر عرض کی پھر اعراض فرمایا، پھر عرض کی، پھر اعراض فرمایا، پھر عرض کی، حضور (صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم) نے وہ سونا اُن سے لے کر ایسا پھینکا کہ اُن کے لگتا تو درد پہنچاتا یا زخمی کرتا۔ اور فرمایا، تم میں ایک شخص اپنا پُورا مال لاتا ہے کہ یہ صدقہ ہے پھر بیٹھا لوگوں سے بھیک مانگے گا، خیر الصدقة ماکان عن ظھر غنی۔ بہتر صدقہ وہ ہے جس کے بعد آدمی محتاج نہ ہو جائے۔ رواہ ابوداؤد[4] وغیرہ عن جابر رضی اللہ تعالٰی عنه ۱۲ منه (اس کو ابوداؤد وغیرہ نے جابر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا ۱۲ منہ۔ت)۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۵/ ۶۷

[2] 〃 ۶/ ۱۴۱

[3] الدرالمنثور بحوالہ ابن ابی حاتم تحت الآیۃ ۶/ ۱۴۱ داراحیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۳۳۱
جامع البیان (تفسیر ابن جریر) 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۸/ ۴۲

[4] سنن ابی داؤد کتاب الزکوٰۃ باب الرجل یخرج من مالہ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۲۳۶-۲۳۵

حکم میانہ روی ہے اور صدق توکل وکمال تبتّل والوں کی شان بڑی ہے۔

حدیث۵: رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے سیدنا بلال رضی اللہ تعالٰی عنہ سے فرمایا:

انفق بلالا ولا تخش من ذی العرش اقلالا ۔ رواہ البزار عن بلال و ابویعلی والطبرانی فی الکبیر و الاوسط والبیہقی فی شعب الایمان عن ابی ھریرۃ والطبرانی فی الکبیر کالبزار عن ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہم باسانید حسان۔

اے بلال! خرچ کر اور عرش کے مالک سے کمی کا اندیشہ نہ کر (بزار نے حضرت بلال سے اور ابویعلٰی اور طبرانی نے کبیر میں، اور اوسط اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابوہریرہ سے ۔ اور طبرانی نے کبیر میں، جبکہ بزار نے ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہم سے حسن سندوں کے ساتھ روایت کیا۔ ت)

اس حدیث کا مورد یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے بلال رضی اللہ تعالٰی عنہ کے پاس ایک خرمن خرما ملاحظہ فرمایا، ارشاد ہوا: بلال! یہ کیا ہے؟ عرض کی: حضور کے مہمانوں کیلئے رکھ چھوڑا ہے۔ فرمایا: اما تخشی ان یکون لک دخان فی نار جہنم کیا ڈرتا نہیں کہ اس کے سبب آتش دوزخ میں تیرے لئے دھواں ہو خرچ کر اے بلال! اور عرش کے مالک سے کمی کا خوف نہ کر۔ بلکہ خود انھیں بلال رضی اللہ تعالٰی عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: اے بلال! فقیر مرنا اور غنی نہ مرنا۔ عرض کی: اس کے لئے کیا طریقہ برتوں؟ فرمایا: مارزقت فلا تخبأ وما سئلت فلا تمنع جو تجھے ملے اُسے نہ چھپا اور جو کچھ تجھ سے مانگا جائے [illegible]۔ عرض کی:

باقی برصفحہ آئندہ

ل؎ المعجم الکبیر حدیث ۱۰۲۰ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱/۳۴۰

الترغیب والترہیب بحوالہ الطبرانی وابی یعلٰی والبزار الترغیب فی الانفاق مصطفی البابی مصر ۲/[illegible]

کشف الخفاء حدیث ۶۳۵ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۱۹۰

کنزالعمال حدیث ۱۶۱۸۵ و ۱۶۱۸۶ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۶/۳۸۶

ل؎ الترغیب والترہیب الترغیب فی الانفاق الخ مصطفی البابی مصر ۲/۵۱

(۲) حکمِ الٰہی کی حد سے بڑھنا۔ یہ تفسیر ایاس بن معٰویہ بن قرہ تابعی ابن تابعی ابن صحابی کی ہے

ابن جریر وابوالشیخ عن سفین بن (عــه) | ابن جریر وابوالشیخ سفیان بن حسین سے راوی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یارسول اللہ! یہ میں کیونکر کرسکوں؟ فرمایا: ھو ذالک او النار یا یہ یا نار۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر[1] وابو الشیخ فی الثواب[2] والحاکم[3] وقال صحیح الاسناد (اسے طبرانی نے کبیر میں اور ابو الشیخ نے ثواب میں اور حاکم نے روایت کیا اور فرمایا یہ صحیح الاسناد ہے۔ ت)۔

اگر کہئے اُن پر تاکید اس لئے تھی کہ وہ اصحابِ صُفّہ سے تھے اور ان حضرات کرام کا عہد تھا کہ کچھ پاس نہ رکھیں گے **اقول** (میں کہتا ہوں) ہاں اور ہم بھی نہیں کہتے کہ ایسا کرنا ہر ایک پر لازم ہے مگر ان حضرات پر اس کے لازم فرمانے ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کام فی نفسہٖ محمود ہے اور ہر صادق التوکل کو اُس کی اجازت، ورنہ اُن کو بھی منع کیا جاتا جیسے ایک صاحب نے عمر بھر راتوں کو نہ سونے کا عہد کیا، ایک نے عمر بھر روزے رکھنے کا، ایک نے کبھی نکاح نہ کرنے کا۔ اس پر ناراضی فرمائی اور ارشاد ہوا، میں روزہ بھی رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں اور شب کو نماز بھی پڑھتا ہوں اور آرام بھی کرتا ہوں اور نکاح کرتا ہوں فمن رغب عن سنتی فلیس منی[4] تو جو میری سنّت سے بے رغبتی کرے وہ مجھ سے نہیں، رواہ عن انس (عــه) رضی اللہ تعالٰی عنہ۔ ایک شخص نے پیادہ حج کی منت مانی، ضعف سے دو آدمیوں پر تکیہ دیے چل رہا تھا، اُسے سوار ہونے کا حکم دیا اور فرمایا:

ان اللہ تعالٰی عن تعذیب ھذا نفسہ لغنی۔[5] رواہ عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ۔

اللہ اس سے بے نیاز ہے کہ یہ اپنی جان کو عذاب میں ڈالے (شیخین نے حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا ۱۲ منہ۔ ت)

عــه وقع فی نسخۃ الدر المنثور المطبوعۃ بمصر سعید بن جبیر وھو تصحیف اھ منہ عفی عنہ۔

عــه در منثور مطبوعہ مصر کے نسخہ میں سعید بن جبیر واقع ہوا ہے، یہ تصحیف ہے اھ منہ عفی عنہ۔ (ت)

۱؎ المعجم الکبیر حدیث ۱۰۲۱ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱/۳۴۱

۲؎ المستدرک للحاکم کتاب الرقاق دار الفکر بیروت ۴/۳۱۶

۳؎ الترغیب والترہیب بحوالہ الطبرانی وابی الشیخ والحاکم الخ الترغیب فی الانفاق الخ مصطفی البابی مصر ۲/۵۲

۴؎ صحیح البخاری کتاب النکاح ۲/۷۵۷ وصحیح مسلم کتاب النکاح ۱/۴۴۹

۵؎ صحیح البخاری ابواب العمرۃ ۱/۲۵۱ وصحیح مسلم کتاب النذر ۲/۴۵ قدیمی کتب خانہ کراچی

حصین عن ابی بشر قال اطاف الناس باياس بن معٰوية فقالوا ما السرف قال ما تجاوزت به امر الله فهو سرف[1]

ہیں وہ ابو بشر سے، انھوں نے کہا: ایاس بن معاویہ کے گرد جمع ہو کر لوگوں نے ان سے پوچھا، اسراف کیا ہے؟ فرمایا: جس خرچ میں تم امرالٰہی سے تجاوز کرجاؤ وہ اسراف ہے۔ (ت)

اور اسی کی مثل اہلِ لغت سے ابن الاعرابی کی تفسیر ہے کما یأتی من التفسیر الکبیر (جیسا کہ تفسیر کبیر سے آئے گا۔ ت) تعریفات السید میں ہے:

الاسراف تجاوز الحد فی النفقة[2]

اسراف: خرچ میں حد سے آگے بڑھنا۔ (ت)

اقول یہ تفسیر مجمل ہے حکمِ الٰہی وضو میں کہنیوں تک ہاتھ، گٹوں تک پاؤں دھونا ہے مگر اس سے تجاوز اسراف نہیں بلکہ نیم بازو و نیم ساق تک بڑھانا مستحب ہے جیسا کہ احادیث سے گزرا تو امر سے مراد تشریع لینی چاہئے یعنی حدِ اجازت سے تجاوز، اور اب یہ تفسیر ایک تفسیر تبذیر کی طرف عود کرے گی۔

(۳) ایسی بات میں خرچ کرنا جو شرعِ مطہر یا مروّت کے خلاف ہو، اوّل حرام ہے اور ثانی مکروہ تنزیہی۔ طریقۂ محمدیہ میں ہے:

الاسراف والتبذیر هو ملكة بذل المال حيث يجب امساكه بحكم الشرع او المروءة وهی رغبة صادقة للنفس فی الافادة بقدر ما يمكن وهما فی مخالفة الشرع حرامان وفی مخالفة المروءة مكروهان تنزيها اھ[3]

اسراف و تبذیر: اس جگہ مال خرچ کرنے کا ملکہ (نفس کی قوتِ راسخہ) جہاں شریعت یا مروّت روکنا لازم کرے اور مروّت امکانی حد تک پہنچانے کے کام میں نفس کی سچی رغبت کو کہتے ہیں۔ اسراف و تبذیر شریعت کی مخالفت میں ہوں تو حرام ہیں اور مروّت کی مخالفت میں ہوں تو مکروہ تنزیہی ہیں۔

اقول وزاد ملكة ليجعلهما من منكرات القلب لانه فی

اقول ان دونوں کو منکراتِ قلب سے قرار دینے کے لئے لفظ ملکہ کا اضافہ کردیا

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۶/۱۴۱ داراحیاء التراث العربی بیروت ۸/۴۴
الدرالمنثور بحوالہ ابی الشیخ " " " " " ۳/۳۳۲

[2] التعریفات للسید الشریف انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۱۰

[3] طریقہ محمدیہ السابع والعشرون الاسراف والتبذیر مکتبہ حنفیہ کوئٹہ ۲/۱۵ و ۱۴

تعدیدها ومثّل الشارح العلامة سیدی عبد الغنی النابلسی قدس سرہ القدسی مخالفة المروءة بدفعه للاجانب والتصدق به علیهم و ترك الاقارب والجیران المحاویج[1] اھ۔

اقول اخرج[ف۱] الطبرانی بسند صحیح عن ابی ھریرة[ف۲] رضی اللّٰه تعالٰی عنه قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم یا امة محمد والذی بعثنی بالحق لایقبل اللّٰه صدقة من رجل وله قرابة محتاجون الی صلته ویصرفها الی غیرهم والذی نفسی بیده لاینظر اللّٰه الیه یوم القیّٰمة[2] اھ فهو خلاف الشرع المجید خلاف المروءة واللّٰه تعالٰی اعلم۔

کیوں کہ یہاں وہ دل کی برائیاں ہی شمار کرا رہے ہیں۔ اور شارح علامہ سید عبد الغنی نابلسی قدس سرہ القدسی نے مخالفت مروت کی مثال پیش کی ہے کہ حاجت مند قرابتداروں اور ہمسایوں کو چھوڑ کر بیگانوں اور دُور والوں کو مال دے اور ان پر صدقہ کرے اھ۔

اقول طبرانی نے بسند صحیح حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: اے امت محمد (علیہ الصلوۃ والسلام) اُس ذات کی قسم جس نے مجھے حق کے ساتھ مبعوث فرمایا خدا اس شخص کا صدقہ قبول نہیں فرماتا جس کے کچھ ایسے قرابت دار ہوں جو اس کے صلے کے محتاج ہوں اور وہ دوسروں پر صرف کرتا ہو، اُس کی قسم جس کے دستِ قدرت میں میری جان ہے خدا اس کی طرف روزِ قیامت نظرِ رحمت نہ فرمائے گا۔ تو یہ (حاجتمند اقارب کو چھوڑ کر اجانب کو دینا) صرف مروّت ہی کے خلاف نہیں شریعت کے بھی خلاف ہے۔ اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے (ت)

ف۱ : تطفل علی السید النابلسی۔

ف۲ : مسئلہ جس کے عزیز محتاج ہوں اُسے منع ہے کہ انھیں چھوڑ کر غیروں کو اپنے صدقات دے۔ حدیث میں فرمایا: ایسے کا صدقہ قبول نہ ہوگا اور اللہ تعالٰی روزِ قیامت اس کی طرف نظر نہ فرمائے گا۔

[1] الحدیقة الندیة شرح الطریقة المحمدیة السابع والعشرون مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/ ۲۸

[2] مجمع الزوائد بحوالہ الطبرانی کتاب الزکوٰۃ باب الصدقۃ علی الاقارب دار الکتاب بیروت ۳/ ۱۱۷

واناا**قول** وباللہ التوفیق آدمی کے پاس جو مال زائد بچا اور اس نے ایک فضول کام میں اُٹھادیا جیسے بے مصلحت شرعی مکان کی زینت وآرائش میں مبالغہ اس سے اسے تو کوئی نفع ہوا نہیں اور اپنے غریب مسلمان بھائیوں کو دیتا تو ان کو کیسا نفع پہنچتا، تو اس حرکت سے ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی بے معنی خواہش کو اُن کی حاجت پر مقدم رکھا اور یہ خلافِ مروّت ہے۔

(۴) طاعتِ الٰہی کے غیر میں اٹھانا۔ قاموس میں ہے،

الاسراف التبذیر او ما انفق فی غیر طاعۃ اھ[1]۔ اسراف، تبذیر یا وہ جو غیر طاعت میں خرچ ہو۔(ت)

ردالمحتار میں اسی کی نقل پر اقتصار فرمایا۔

اقول ظاہر ہے کہ مباحات نہ طاعت ہیں نہ اُن میں خرچ اسراف مگر یہ کہ غیر طاعت سے خلافِ طاعت مراد لیں تو مثل تفسیر دوم ہوگی۔ اور اب علامہ شامی کا یہ فرمانا کہ،

ویلزم من کونہ غیر طاعۃ ان یکون حراما نعم اذا اعتقد سنیتہ (ای سنیۃ الزیادۃ علی الثلث فی الوضوء) یکون منہیا عنہ ویکون ترکہ سنۃ مؤکدۃ[2]۔ اس کے غیر طاعت ہونے سے حرام ہونا لازم نہیں آتا، ہاں جب اس کے (وضو میں تین بار سے زیادہ دھونے کے) مسنون ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو تو وہ منہی عنہ ہوگا اور اس کا ترک سنتِ مؤکدہ ہوگا۔(ت)

صحیح نہ رہے گا۔

(۵) حاجتِ شرعیہ سے زیادہ استعمال کرنا،

کما تقدم فی صدر البحث عن الحلیۃ و البحر و تبعھما العلامۃ الشامی۔ جیسا کہ اس بحث کے شروع میں حلیہ و بحر کے حوالے بیان ہوا اور علامہ شامی نے ان دونوں کا اتباع کیا۔(ت)

ف: معروضۃ علی العلامۃ ش بل والقاموس ایضا۔

---

[1] القاموس المحیط باب الفاء فصل السین تحت "السرف" مصطفی البابی مصر ۳/۱۵۶

[2] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مکروہات الوضوء داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۰

اقول اوّلاً (ف۱) مراتبِ خمسہ کہ ہم اوپر بیان کر آئے اُن میں حاجت کے بعد منفعت پھر زینت ہے اور شک نہیں کہ ان میں خرچ بھی اسراف نہیں جب تک حدِ اعتدال سے متجاوز نہ ہو، قال اللہ تعالٰی:

قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبٰت من الرزق۔[1]

اے نبی! تم فرمادو کہ اللہ کی وہ زینت جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی اور پاکیزہ رزق کس نے حرام کئے ہیں۔(ت)

مگر یہ تاویل کریں کہ حاجت سے ہر بکار آمد بات مراد ہے۔

ثانیاً (ف۲) شرعیہ کی قید بھی مانع جامعیت ہے کہ حاجتِ دنیویہ میں بھی زیادہ اُڑانا اسراف ہے مگر یہ کہ شرعیہ سے مراد مشروعہ لیں یعنی جو حاجت خلافِ شرع نہ ہو تو یہ اس قول پر مبنی ہوجائے گا جس میں اسراف و تبذیر میں حاجت جائزہ و ناجائزہ سے فرق کیا ہے۔ اگر کہئے ان علماء کا یہ کلام دربارہ وضو ہے اُس میں تو جو زیادت ہوگی حاجت شرعیہ دینیہ ہی سے زائد ہوگی۔

اقول اب مطلقاً حکم ممانعت مسلم نہ ہوگا مثلاً میل چھڑانے یا شدتِ گرما میں ٹھنڈک کی نیت سے زیادت کی تو اسراف نہیں کہہ سکتے کہ غرض صحیح جائز میں خرچ ہے۔ شاید اسی لئے علامہ طحطاوی نے لفظ شرعیہ کم فرماکر اتنا ہی کہا:

الاسراف ھو الزیادۃ علی قدر الحاجۃ۔[2]

اسراف قدرِ حاجت پر زیادتی کا نام ہے (ت)

اقول مگر یہ تعریف اگر مطلق اسراف کی ہو تو جامعیت میں ایک اور خلل ہوگا کہ قدرِ حاجت سے زیادت کے لئے وجودِ حاجت درکار اور جہاں حاجت ہی نہ ہو اسراف اور زائد ہے، ہاں حلیہ و اتباع کی طرح خاص اسراف فی الوضو کا بیان ہو تو یہ خلل نہ ہوگا۔

(۴) غیر طاعت میں یا بلاحاجت خرچ کرنا۔ نہایہ ابن اثیر و مجمع بحار الانوار میں ہے:

الاسراف والتبذیر فی النفقۃ لغیر حاجۃ او فی غیر طاعۃ اللہ۔[3]

اسراف اور تبذیر، بغیر حاجت یا غیر طاعتِ الٰہی میں خرچ کرنا ہے۔(ت)

ف۱: تطفل علی الحلیۃ والبحر وش۔ ف۲: تطفل اٰخر علیہم

---

[1] القرآن الکریم ۷/ ۳۲

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۷۲

[3] النہایۃ لابن اثیر فی غریب الحدیث والاثر تحت لفظ "سرف" دارالکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۳۲۵

مجمع بحار الانوار تحت لفظ سرف مکتبہ دارالایمان مدینۃ المنورۃ السعودیۃ ۳/ ۶۲

یہ تعریف گویا چہارم و ششم کی جامع ہے۔

اقول اولاً طاعت میں وہی تاویل لازم جو چہارم میں گزری۔[1]

ثانیاً حاجت[2] میں وہی تاویل ضرور جو ششم میں مذکور ہوئی۔

(۷) دینے میں حق کی حد سے کمی یا بیشی۔ تفسیر ابن جریر میں ہے:

الاسراف فی کلام العرب الاخطاء باصابۃ الحق فی العطیۃ امابتجاوز حدہ فی الزیادۃ و امابتقصیر عن حدہ الواجب[1]	کلام عرب میں اسراف اسے کہتے ہیں کہ دینے میں حق کے حصول سے خطا کرجائے یا تو حق کی حد سے آگے بڑھ جائے یا اس کی واجبی حد سے پیچھے رہ جائے۔(ت)

اقول یہ عطا[3] کے ساتھ خاص ہے اور اسراف کچھ لینے دینے ہی میں نہیں اپنے خرچ کرنے میں بھی ہے۔ حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فی الوضوء اسراف وفی کل شیئ اسراف[2] رواہ سعید بن منصور عن یحیی بن ابی عمرو السیبانی الثقۃ مرسلا۔	وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے اور ہر کام میں اسراف کو دخل ہے(اسے سعید بن منصور نے یحیٰی بن ابی عمرو شیبانی ثقہ سے مرسلاً روایت کیا ہے۔ ت)

(۸) ذلیل غرض میں کثیر مال اٹھا دینا۔ تعریفات السید میں ہے:

الاسراف انفاق المال الکثیر فی الغرض الخسیس[3] اھ قدمہ ھھنا واقتصر علیہ فی المسرف۔	اسراف، گھٹیا مقصد میں زیادہ مال خرچ کردینا اھ بیانِ اسراف میں اس تعریف کو مقدم رکھا اور مُسرف کی تعریف میں صرف اسی کو ذکر کیا۔(ت)

اقول یہ بھی جامع[4] نہیں بے غرض محض تھوڑا مال ضائع کردینا بھی اسراف ہے۔

---

[1] تطفل علی ابن الاثیر والعلامۃ طاہر [2] تطفل اٰخر علیہما
[3] تطفل علی ابن جریر [4] تطفل علی العلامۃ السید الشریف

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۶/ ۱۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۸/ ۷۵
[2] کنز العمال بحوالہ ص عن یحیٰی بن ابی عمرو حدیث ۲۶۲۴۸ موسسۃ الرسالہ ۹/ ۳۲۵
[3] التعریفات للسید الشریف انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۱۰

(۹) حرام میں سے کچھ یا حلال کو اعتدال سے زیادہ کھانا۔ حکاہ السید قیل[ف] (تعریفات میں سید شریف نے اسے بطور قیل حکایت کیا۔ ت) **اقول** یہ کھانے سے خاص ہے۔

(۱۰) لائق و پسندیدہ بات میں قدر لائق سے زیادہ اٹھا دینا۔ تعریفات علامہ شریف میں ہے:

الاسراف صرف الشیئ فیما ینبغی زائدا علی ما ینبغی بخلاف التبذیر فانہ صرف الشیئ فیما لا ینبغی[۱]

اسراف، مناسب کام میں حد مناسب سے زیادہ خرچ کرنا، بخلاف تبذیر کے کہ وہ نامناسب امر میں خرچ کرنے کو کہتے ہیں۔(ت)

اقول ینبغی کا اطلاق کم از کم مستحب پر آتا ہے اور اسراف مباح خالص میں اُس سے بھی زیادہ ہے مگر یہ کہ جو کچھ لاینبغی نہیں سب کو ینبغی مان لیں کہ مباح کاموں کو بھی شامل ہو جائے ولیس ببعید (اور یہ بعید نہیں۔ت) اور بحث محض اگرچہ بعض جگہ مباح بمعنی غیر ممنوع ہو مگر زیر لاینبغی داخل ہے تو اس میں جو کچھ اُٹھے گا اس تفسیر پر داخل تبذیر ہوگا۔

(۱۱) بے فائدہ خرچ کرنا۔ قاموس میں ہے:

ذھب ماء الحوض سرفا فاض من نواحیہ[۲]

حوض کا پانی اس کے کناروں سے بہ گیا(ت)

تاج العروس میں ہے:

قال شمر سرف الماء ما ذھب منہ فی غیر سقی ولا نفع یقال اروت البئر النخیل وذھب بقیۃ الماء سرفا[۳]

شمر نے کہا سرف الماء کا معنٰی وہ پانی جو سینچائی یا کسی فائدہ کے بغیر جا رہا۔ کہا جاتا ہے کنویں نے کھجوروں کو سیراب کر دیا اور باقی پانی سرف (بیکار) گیا۔(ت)

تفسیر کبیر و تفسیر نیشاپوری میں ہے:

ف: معروضۃ علی من نقل عنہ السید۔

---

[۱] التعریفات للسید الشریف   انتشارات ناصر خسرو تہران ایران   ص ۱۰

[۲] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃

[۳] القاموس المحیط   باب الفاء   فصل السین   مصطفی البابی مصر   ۲/ ۱۵۶

[۴] تاج العروس   〃   〃   داراحیاء التراث العربی بیروت   ۶/ ۱۳۸

اعلوان لاھل اللغۃ فی تفسیر الاسراف قولین۔ الاول قال ابن الاعرابی السرف تجاوز ما حد لک الثانی قال شمر علہ سرف المال ما ذھب منہ فی غیر منفعۃ۔[1]

واضح ہو کہ اسراف کی تفسیر میں اہل لغت کے دو قول ہیں: اوّل ابن الاعرابی نے کہا سرف کا معنی مقررہ حد سے تجاوز۔ دوم شمر نے کہا سرف المال وہ جو بے فائدہ چلا جائے (ت)

اقول منفعت کے بعد بھی اگرچہ ایک مرتبہ زینت ہے مگر ایک معنی پر زینت بھی بے فائدہ نہیں ہمارے کلام کا ناظر خیال کر سکتا ہے کہ ان تمام تعریفات میں سب سے جامع ومانع وواضح تر تعریف اول ہے، اور کیوں نہ ہو کہ یہ اُس عبداللہ کی تعریف ہے جسے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم علم کی گٹھڑی فرماتے اور جو خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالٰی عنہم کے بعد تمام جہان سے علم میں زائد ہے اور جو ابوحنیفہ جیسے امام الائمہ کا مورثِ علم ہے رضی اللہ تعالٰی عنہ وعنہ وعنہم اجمعین۔

تبذیر کے باب میں علماء کے دو قول ہیں:

(۱) وہ اور اسراف دونوں کے معنی ناحق صرف کرنا ہیں۔

اقول یہی صحیح ہے کہ یہی قول حضرت عبداللہ بن مسعود وحضرت عبداللہ بن عباس وعامہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کا ہے، قولِ اول کی حدیث میں اس کی تصریح گزری اور وہی حدیث بطریق آخر ابن جریر نے یوں روایت کی:

کنا اصحاب محمد صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نتحدث ان التبذیر النفقۃ فی غیر حقہ[2]

ہم اصحاب محمد صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم یہ بیان کرتے تھے کہ تبذیر غیر حق میں خرچ کرنے کا نام ہے۔(ت)

ف: تبذیر واسراف کے معانی میں فرق کی بحث۔

علہ وقع ھھنا فی نسخۃ تفسیر النیسابوری المطبوعۃ بمصر عمر بالعین وھو تحریف۔

علہ یہاں تفسیر نیشاپوری کے مصری مطبوعہ نسخہ میں شمر کے بجائے عین سے عمر چھپ گیا ہے، یہ تحریف ہے ۱۲ منہ (ت)

عــہ ھکذا ھو السان باللام فی کلا التفسیرین وقضیۃ التاج انہ الماء بالھمزۃ ۱۲ منہ۔

عــہ یہ دونوں تفسیروں میں اسی طرح لام سے "لسان" لکھا ہوا ہے اور تاج العروس کا تقاضا ہے کہ یہ ہمزہ سے "ماء" ہو ۱۲ منہ (ت)

---

[1] مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) تحت الآیۃ ۶/۱۴۱ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۳/۱۶۵، ۱۶۹

[2] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) " " ۱۷/۲۲، ۲۳ داراحیاء التراث العربی ۱۵/۸۶

سعید بن منصور سنن اور بخاری ادب مفرد اور ابن جریر و ابن منذر تفاسیر اور بیہقی شعب الایمان میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ،

المبذر المنفق فی غیر حقہ[1] — مُبَذِّر وہ جو غیر حق میں خرچ کرے۔(ت)

ابن جریر کی ایک روایت اُن سے یہ ہے ،

لا تنفق فی الباطل فان المبذر ھو المسرف فی غیر حق ، وقال مجاھد لو انفق انسان مالہ کلہ فی الحق ما کان تبذیرا و لو انفق مدا فی الباطل کان تبذیرا[2] — باطل میں خرچ نہ کر کہ مُبَذِّر وہی ہے جو ناحق میں خرچ کرتا ہو۔ مجاہد نے کہا ، اگر انسان اپنا سارا مال حق میں خرچ کردے تو تبذیر نہیں اور اگر ایک مُد باطل میں خرچ کردے تو تبذیر ہے(ت)

نیز قتادہ سے راوی ،

التبذیر النفقۃ فی معصیۃ اللہ تعالٰی وفی غیر الحق وفی الفساد[3] — تبذیر ، اللہ کی معصیت میں ، غیر حق میں ، اور فساد میں خرچ کرنا ہے۔(ت)

نہایہ و مختصر امام سیوطی میں ہے ،

المباذر والمبذر المسرف فی النفقۃ[4] — مُبَاذِر و مُبَذِّر ، خرچ میں اسراف کرنے والا۔(ت)

نیز مختصر میں ہے ،

الاسراف التبذیر[5] (اسراف کا معنی تبذیر ہے۔ت)

قاموس میں ہے ،

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۱۷/۲۶ و ۲۷ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۵/۸۶
الدر المنثور بحوالہ سعید بن منصور والبخاری فی الادب و ابن المنذر والبیہقی فی شعب الایمان ،، ،، ۵/۲۳۹

[2] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۱۷/۲۶ و ۲۷ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۵/۸۷

[3] ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،، ،،

[4] النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر باب الباء مع الذال تحت لفظ بذر دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۱۰
مختصر احیاء العلوم

[5] ،، ،، ،, ،،

بذرہ تبذیرا خربہ وفرقہ اسرافا[1]

بذرہ کا تبذیرا اسے خراب کیا اور بطور اسراف بانٹ دیا۔ (ت)

تعریفات السید میں ہے:

التبذیر تفریق المال علی وجہ الاسراف[2]

تبذیر: بطور اسراف مال بانٹنا۔ (ت)

اسی طرح مختار الصحاح میں اسراف کو تبذیر اور تبذیر کو اسراف سے تفسیر کیا۔

(۲) ان میں فرق ہے تبذیر خاص معاصی میں مال برباد کرنے کا نام ہے۔ ابن جریر عبدالرحمن بن زید بن اسلم مولائے امیر المومنین عمر فاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی:

لا تبذر تبذیرا لا تعط فی المعاصی[3]

"لاتبذر تبذیرا" کا معنی ہے "معاصی میں نہ دے"۔ (ت)

اقول اس تقدیر پر اسراف تبذیر سے عام ہوگا کہ ناحق صرف کرنا عبث میں صرف کو بھی شامل اور عبث مطلقاً گناہ نہیں تو ازانجا کہ اسراف ناجائز ہے یہ صرف معصیت ہوگا مگر جس میں صرف کیا وہ خود معصیت نہ تھا اور عبارت "لاتعط فی المعاصی" (اس کی نافرمانی میں مت دے۔ ت) کا ظاہر یہی ہے کہ وہ کام خود ہی معصیت ہو، بالجملہ تبذیر کے مقصود و حکم دونوں معصیت ہیں اور اسراف کو صرف حکم میں معصیت لازم۔

وھذا ھو المشتھر الیوم ووقع فی التاج عن شیخہ عن ائمۃ الاشتقاق ان التبذیر یشمل الاسراف فی عرف اللغۃ[4]، وبہ صرح العلامۃ الشھاب فی عنایۃ القاضی و

اور اس وقت یہی مشہور ہے اور تاج العروس میں اپنے شیخ کی روایت سے ائمہ اشتقاق سے نقل کیا ہے کہ لغت کے عرف میں تبذیر اسراف کو شامل ہے اھ۔ اسی کی صراحت علامہ شہاب خفاجی نے عنایۃ القاضی میں کی ہے اور

---

[1] القاموس المحیط باب الراء فصل الباء مصطفی البابی مصر ۱/۳۸۳

[2] التعریفات للسید الشریف انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۲۲

[3] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۱۷/۲۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۵/۸۷

[4] تاج العروس باب الراء فصل الباء " " " ۳/۲۹

مفادہ ان التبذیر اعم و لم یفسراہ۔

اس کا مفاد یہ ہے کہ تبذیر اعم ہے اور دونوں نے اس کی تفسیر نہ کی۔ (ت)

بعض نے یوں فرق کیا کہ مقدار میں حد سے تجاوز اسراف ہے اور بے موقع بات میں صرف کرنا تبذیر، دونوں بُرے ہیں اور تبذیر بدتر۔

قال الخفاجی وفرق بینھما علی ما نقل فی الکشف بان الاسراف تجاوز فی الکمیۃ وھو جھل بمقادیر الحقوق و التبذیر تجاوز فی موقع الحق وھو جھل بالکیفیۃ وبمواقعھا وکلاھما مذموم والثانی ادخل فی الذم[1]

خفاجی نے فرمایا جیسا کہ کشف میں نقل کیا ہے ان دونوں میں یہ فرق کیا گیا ہے کہ اسراف مقدار میں حد سے آگے بڑھنا اور یہ حقوق کی قدروں سے ناآشنائی ہے اور تبذیر حق کی جگہ سے تجاوز کرنا اور یہ کیفیت اور اس کے مقامات سے ناآشنائی ہے اور دونوں ہی مذموم ہیں اور ثانی زیادہ بُرا ہے۔ (ت)

اس تقدیر پر دونوں متباین ہوں گے۔

اقول اگرچہ مقدار سے زیادہ صرف بھی بے موقع بات میں صرف ہے کہ وہ مصرف اس زیادت کا موقع و محل نہ تھا ورنہ اسراف ہی نہ ہوتا مگر بے موقع سے مراد یہ ہے کہ سرے سے وہ محل اصلاً مصرف نہ ہو۔ [ف] بالجملہ احاطۂ کلمات سے روشن ہوا کہ وہ قطب جن پر ممانعت کے افلاک دورہ کرتے ہیں دو ہیں ایک مقصد معصیت دوسرا بیکار اضاعت، اور حکم دونوں کا منع و کراہت۔

اقول معصیت تو خود معصیت ہی ہے ولہذا اُس میں منع مال ضائع کرنے پر موقوف نہیں اور غیر معصیت میں جبکہ وہ فعل فی نفسہ گناہ نہیں، لاجرم ممانعت میں اضاعت ملحوظ، ولہذا عام تفسیرات میں لفظ انفاق ماخوذ کہ مفید خرچ و استہلاک ہے کہ اہم یا ناافادہ یہی ہے معاصی میں صرف معصیت ہونا تو بدیہی ہے زید نے سونے چاندی کے کڑے اپنے ہاتھوں میں ڈالے یہ اسراف ہوا کہ فعل خود گناہ ہے اگرچہ تھوڑی دیر پہننے سے کڑے خرچ نہ ہو جائیں گے اور بلاوجہ محض اپنی جیب میں ڈالے پھرتا ہے تو

ف: مسئلہ اسراف کرنا ناجائز و گناہ ہے صرف دو صورتوں میں ہوتا ہے ایک یہ کہ کسی گناہ میں صرف و استعمال کریں دوسرے بیکار محض مال ضائع کریں۔

[1] عنایۃ القاضی و کفایۃ الراضی تحت الآیۃ ۱۷/ ۲۶ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۶/ ۴۲

اسراف نہیں کہ نہ فعل گناہ ہے نہ مال ضائع ہوا اور اگر دریا میں پھینک دیئے تو اسراف ہوا کہ مال کی اضاعت ہوئی اور اضاعت کی ممانعت پر حدیث صحیح ناطق، صحیح بخاری و صحیح مسلم میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان اللّٰہ تعالٰی کرہ لکم قیل وقال وکثرۃ السؤال واضاعۃ المال[1] | بیشک اللہ تعالٰے نے تمہارے لئے مکروہ رکھا ہے فضول بک بک اور سوال کی کثرت اور مال کی اضاعت۔

یہ تحقیق معنی اسراف ہے جسے محفوظ و ملحوظ رکھنا چاہیے کہ آئندہ انکشاف احکام اسی پر موقوف۔ وباللّٰہ التوفیق۔

فائدہ ف: یہاں سے ظاہر ہوا کہ وضو و غسل میں تین بار سے زیادہ پانی ڈالنا جبکہ کسی غرض صحیح سے ہو ہرگز اسراف نہیں کہ جائز غرض میں خرچ کرنا نہ خود معصیت ہے نہ بیکار اضاعت۔ اس کی بہت مثالیں اُن پانیوں میں ملیں گی جن کو ہم نے آبِ وضو سے مستثنٰی بتایا نیز تبرید و تنظیف کی دو مثالیں ابھی گزریں اور ان کے سوا علمائے کرام نے دو صورتیں اور ارشاد فرمائی ہیں جن میں غرض صحیح ہونے کے سبب اسراف نہ ہوا:

(۱) یہ کہ وضو علی الوضوء کی نیت کرے کہ نورٌ علٰی نور ہے۔

(۲) اگر وضو کرتے میں کسی عضو کی تثلیث میں شک واقع ہو تو کم پر بنا کرکے تثلیث کامل کرلے مثلاً شک ہوا کہ منہ یا ہاتھ یا پاؤں شاید دو ہی بار دھویا تو ایک بار اور دھولے اگرچہ واقع میں یہ چوتھی بار ہوا اور ایک بار کا خیال ہوا تو دو بار اور یہ شک پڑا کہ دھویا ہی نہیں تو تین بار دھوئے اگرچہ واقع کے لحاظ سے چھ بار ہو جائے، یہ اسراف نہیں کہ اطمینانِ قلب حاصل کرنا غرض صحیح ہے۔ ہم امر چہارم میں ارشادِ اقدس حضور پر نور سید عالم صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم بیان کر آئے کہ دع ما یریبک الٰی ما لا یریبک[2] شک کی

ف: مسئلہ اُن صحیح غرضوں کا بیان جن کے لئے وضو و غسل میں تین تین بار سے زیادہ اعضا کا دھونا داخلِ اسراف نہیں بلکہ جائز و روا یا محمود و مستحسن ہے۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب فی الاستقراض الخ باب ما ینہی عن اضاعۃ المال قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۲۴
صحیح مسلم کتاب الاقضیۃ باب النہی عن کثرۃ المسائل الخ " " ۲/ ۷۵
[2] صحیح البخاری کتاب البیوع باب تفسیر المشتبہات " " ۱/ ۲۷۵

جلد اول حصہ دوم

بات چھوڑ کر وہ کر جس میں شک نہ رہے۔

کافی امام حافظ الدین نسفی میں ہے:

ھذا (ای وعید الحدیث من زاد علی ھذا او نقص فقد تعدی وظلم) اذا زاد معتقدا ان السنۃ ھذا فاما لو زاد لطمانینۃ القلب عند الشک او نیۃ وضوء اٰخر فلا باس بہ لانہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم امر بترک مایریبہ الٰی مایریبہ۔[1]

حدیث پاک " جس نے اس سے زیادتی یا کمی کی وہ حد سے بڑھا اور ظلم کیا" کی وعید اس صورت میں ہے جب یہ اعتقاد رکھتے ہوئے زیادہ کرے کہ زیادہ کرنا ہی سنت ہے لیکن شک کے وقت اطمینانِ قلب کے لئے زیادہ کرے یا دوسرے وضو کی نیت ہو تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ شک کی حالت چھوڑ کر وہ صورت اختیار کرے جس میں شک نہ رہے۔(ت)

فتح القدیر میں قول ہدایہ الوعید لعدم رؤیتہ سنۃ (وعید اس لئے ہے کہ وہ سنت نہیں سمجھتا ہے۔ت) کے تحت میں ہے:

فلو زاد لقصد الوضوء علی الوضوء او لطمانینۃ القلب عند الشک او نقص لحاجۃ لاباس بہ[2]

تو اگر تثلیث کو سنّت مانا اور وضو پر وضو کے ارادے سے یا شک کے وقت اطمینانِ قلب کے لئے زیادہ کیا یا کسی حاجت کی وجہ سے کمی کی تو کوئی حرج نہیں۔(ت)

عنایہ میں ہے:

اذا زاد لطمانینۃ القلب عند الشک او بنیۃ وضوء اٰخر فلا باس بہ فان الوضوء علی الوضوء نور علی نور وقد امر بترک مایریبہ الٰی مالا یریبہ[3]۔

شک کے وقت اطمینانِ قلب کے لئے یا دوسرے وضو کی نیت سے زیادہ کیا تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ وضو علی الوضو نورٌ علٰی نور ہے اور اسے حکم ہے کہ شک کی صورت چھوڑ کر وہ اختیار کرے جس میں اسے شک نہ ہو۔(ت)

[1] الکافی شرح الوافی

[2] فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۷

[3] العنایۃ علی الہدایۃ مع فتح القدیر " " " "

حلیہ میں ہے:

الوعید علی الاعتقاد المذکور دون نفس الفعل وعلی ھذا مشی فی الھدایۃ ومحیط رضی الدین والیہ ائم و نص فی البدائع انہ الصحیح لان من لم یر سنۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فقد ابتدع فیلحقہ الوعید وان کانت الزیادۃ علی الثلاث لقصد الوضوء علی الوضوء او لطمانینۃ القلب عند الشك فلا یلحقہ الوعید وھو ظاھر وھل لو زاد علی الثلاث من غیر قصد لشیئ مما ذکر یکرہ الظاھر نعم لانہ اسراف[1]

وعید اعتقاد مذکور پر ہے خود فعل پر نہیں۔ اسی کو ہدایہ، محیط رضی الدین اور بدائع میں بھی اختیار کیا ہے اور بدائع میں صراحت کی ہے کہ یہی صحیح ہے اس لئے کہ جو رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی سنّت کو نہ مانے وہ بدمذہب ہے اسے وعید لاحق ہوگی۔ اور اگر تین پر اضافہ وضو علی الوضو کے ارادہ سے ہے یا شک کے وقت اطمینانِ قلب کے لئے ہے تو اسے وعید لاحق نہ ہوگی اور یہ ظاہر ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر مذکورہ باتوں میں سے کسی کا قصد ہوئے بغیر اس نے تین بار سے زیادہ دھویا مکروہ ہے یا نہیں، ظاہر یہ ہے کہ مکروہ ہے کیونکہ یہ اسراف ہے۔

اسی طرح نہایہ ومعراج الدرایہ ومبسوط وسراج وہاج وبرجندی ودرمختار وعالمگیری وغیرہا کتب کثیرہ میں ہے مگر بعض متاخرین شراح کو ان صورتوں میں واقع ہوا

صورتِ اولٰی میں تین[3] وجہ سے،

وجہ اول وضو عبادت مقصودہ نہیں بلکہ نماز وغیرہ کیلئے وسیلہ ہے ہمارے علماء کا اس پر اتفاق ہے

ف: مسئلہ بعض نے فرمایا کہ وضو پر وضو اسی وقت مستحب ہے کہ پہلے وضو سے کوئی نماز یا سجدۂ تلاوت وغیرہ کوئی فعل جس کے لئے باوضو ہونے کا حکم ہے ادا کرچکا ہو بغیر اس کے تجدید وضو مکروہ ہے۔ بعض نے فرمایا ایک بار تجدید تو بغیر اس کے بھی مستحب ہے، ہاں ایک سے زیادہ بے اس کے مکروہ ہے اور مصنف کی تحقیق کہ ہمارے ائمہ کا کلام اور نیز احادیث خیرالانام علیہ افضل الصلوۃ والسلام مطلقاً تجدید وضو کو مستحب فرماتی ہیں اور ان قیدوں کا کوئی ثبوت ظاہر نہیں۔

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

توجب تک اس سے کوئی کوئی فعل مقصود مثل نماز یا سجدہ تلاوت یا مس مصحف واقع نہ ہولے اس کی تجدید مشروع نہ ہونی چاہئے کہ اسراف محض ہوگی۔ یہ اعتراض محقق ابراہیم حلبی کا ہے۔ خلاصہ میں اعضائے وضو چار بار دھونے کی کراہت میں دو قول نقل کرکے فرمایا تھا،

هذا اذا لم یفرغ من الوضوء فاما اذا فرغ ثم استانف الوضوء لایکرہ بالاتفاق[1]۔ یہ اس صورت میں ہے کہ ابھی وضو سے فارغ نہ ہوا ہو اگر فارغ ہوگیا پھر از سر نو وضو کیا تو بالاتفاق مکروہ نہیں۔ (ت)

بعینہٖ اسی طرح تاتارخانیہ میں امام ناطفی سے ہے کمافی ش۔ اس سے ثابت کہ ایک وضو سے فارغ ہوکر معاً بہ نیت وضوعلی الوضوء دوسرا وضو شروع کردینا ہمارے یہاں بالاتفاق جائز ہے اورکسی کے نزدیک مکروہ نہیں۔ اس پر علامہ حلبی نے وہ اشکال قائم کیا اور علامہ علی قاری نے مرقاۃ باب سنن الوضوء فصل ثانی میں زیر حدیث فمن زاد علی هذا فقد اساء وتعدی[2] (توجس نے اس پر زیادتی کی اُس نے بُرا کیا اور حد سے آگے بڑھا۔ت) اُن کی تبعیت کی۔

اقول اوّلاً جب ائمہ ثقات نے ہمارے علماء کا اتفاق نقل کیا اور دوسری جگہ سے خلاف ثابت نہیں تو بحث کی کیا گنجائش۔

ثانیاً عبادت[ف] غیر مقصودہ بالذات ہونے پر اتفاق سے یہ لازم نہیں کہ وہ وسیلہ ہی ہوکر جائز ہو بلکہ فی نفسہٖ بھی ایک نوع مقصودیت سے حظ رکھتا ہے ولہذا اجماع ہے کہ ہر وقت باوضو[ف] رہنا ہر حدث کے بعد معاً وضو کرنا مستحب ہے۔ فتاوی قاضی خان وخزانۃ المفتین و فتاوی ہندیہ وغیرہا میں وضوئے مستحب کے شمار میں ہے،

ومنها المحافظة علی الوضوء وتفسیرہ ان یتوضأ کلما احدث لیکون علی الوضوء فی الاوقات کلها[3]۔ اسی میں سے وضو کی محافظت بھی ہے اس کی تفسیر یہ ہے کہ جب بے وضو ہو وضو کرلے تاکہ ہر وقت باوضو رہے، وضو کی محافظت اسلام کی سنّت ہے۔ (ت)

ف۱: تطفل علی الغنیة وعلی القاری۔ ف۲: تطفل اٰخر علیهما

ف۳: مسئلہ ہر وقت باوضو رہنا مستحب ہے اور اس کے فضائل۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارۃ سنن الوضوء مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۲۲

[2] مرقاۃ المفاتیح " " باب " " تحت الحدیث ۴۱۷ " " ۲/۱۴۴

[3] الفتاوی الہندیۃ " الباب الاول الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۹

بلکہ امام رکن الاسلام محمد بن ابی بکر نے شرعۃ الاسلام میں اُسے اسلام کی سُنتوں سے بتایا، فرماتے ہیں،
المحافظة علی الوضوء سنة الاسلام[1] وضو کی محافظت اسلام کی سنت ہے۔ (ت)
اس کی شرح مفاتیح الجنان ومصابیح الجنان میں بستان العارفین امام فقیہ ابو اللیث سے ہے،
بلغنا ان الله تعالٰی قال لموسٰی علیه الصلٰوۃ والسلام یا موسٰی اذا اصابتك مصیبة وانت علی غیر وضوء فلا تلومن الا نفسك[2] یعنی ہم کو حدیث پہنچی کہ اللہ عزوجل نے موسٰی علیہ الصلٰوۃ والسلام سے فرمایا، اے موسٰی! اگر بے وضو ہونے کی حالت میں تجھے کوئی مصیبت پہنچے تو خود اپنے آپ کو ملامت کرنا۔
اُسی میں کتاب خالصۃ الحقائق ابو القاسم محمود بن احمد فارابی سے ہے، قال بعض اهل المعرفة من داوم علی الوضوء اکرمه الله تعالٰی بسبع خصال[3] الخ یعنی بعض عارفین نے فرمایا جو ہمیشہ باوضو رہے اللہ تعالٰی اُسے سات فضیلتوں سے مشرف فرمائے،
(۱) ملائکہ اس کی صحبت میں رغبت کریں۔
(۲) قلم اس کی نیکیاں لکھتا رہے۔
(۳) اس کے اعضاء تسبیح کریں۔
(۴) اُسے تکبیر اُولٰی فوت نہ ہو۔
(۵) جب سوئے اللہ تعالٰی کچھ فرشتے بھیجے کہ جن وانس کے شر سے اُس کی حفاظت کریں۔
(۶) سکراتِ موت اس پر آسان ہو۔
(۷) جب تک باوضو ہو امانِ الٰہی میں رہے۔
اُسی میں بحوالہ مقدمہ غزنویہ وخالصۃ الحقائق انس بن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے،
من احدث ولم یتوضأ فقد جفانی[4] جسے حدث ہو اور وضو نہ کرے اس نے میرا کمال ادب جیسا چاہئے ملحوظ نہ رکھا۔

---

[1] شرعۃ الاسلام مع شرح مفاتیح الجنان فصل فی تفصیل سنن الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۹۲
[2] مفاتیح الجنان شرح شرعۃ الاسلام " " " " " " " " " "
[3] " " " " " " " " " " " " " "
[4] " " " " " " " " " " " " ص ۹۴

اقول مگر ظاہر یہ حدیث بے اصل ہے،

تشهد به قريحة من نظر فيه بتمامه وايضا لوصح لوجبت استدامة الوضوء ولا قائل به والله تعالٰی اعلم۔

جو پوری حدیث میں غور کرے اس کی طبیعت اس کی شہادت دے گی۔ اور اگر یہ درست ہوتی تو ہمیشہ باوضو رہنا واجب ہوتا، اور کوئی اس کا قائل نہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

ثالثًا وہ تنظیف[1] ہے اور دین کی بنا نظافت پر ہے اور شک نہیں کہ تجدید موجب تنظیف مزید۔

ولہذا[2] جمعہ و عیدین و عرفہ[عہ] و احرام و وقوف عرفات و وقوف مزدلفہ و حاضری حرم و حاضری سرکار اعظم

---

[1] تطفل ثالث علیہما۔

[2] مسئلہ ان بعض اوقات ومواقع کا ذکر جن کے لئے غسل مستحب ہے۔

عہ: قال فی الدر وفی جبل عرفة[1]، قال ش "اقحم لفظ جبل اشارة الی ان الغسل للوقوف نفسه لا لدخول عرفات ولا للیوم وما فی البدائع من انه یجوز ان یکون علی الاختلاف ای للوقوف او للیوم کما فی الجمعة ردة فی الحلیة بان الظاهر انه للوقوف قال وما اظن ان احدا ذهب الی استنانه لیوم عرفة بلا حضور عرفات اھ،

عہ: درمختار میں ہے "جبل عرفہ پر غسل" شامی میں ہے لفظ جبل اس بات کی جانب اشارہ کے لئے بڑھادیا کہ غسل خود وقوف کی وجہ سے ہے عرفات میں داخل ہونے یا روز عرفہ کی وجہ سے نہیں — اور بدائع میں جو ہے کہ "ہوسکتا ہے اس میں اختلاف ہو کہ غسل وقوف کی وجہ سے ہے یا اس دن کی وجہ سے ہے جیسے جمعہ میں اختلاف ہے" حلیہ میں اس کی تردید یوں کی ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ غسل وقوف کی وجہ سے ہے۔ اور میں نہیں سمجھتا کہ کسی کا یہ مذہب ہو کہ عرفات کی حاضری کے بغیر صرف روز عرفہ کا غسل مسنون ہے۔ اھ۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۲

و دخولِ منٰی و رمیِ جمار ہر سہ روز و شبِ برات و شبِ قدر و شبِ عرفہ و حاضریِ مجلس میلاد مبارک وغیرہا کے غسل مستحب ہوئے۔ درمختار میں قولِ ماتن سن لصلوٰۃ جمعۃ وعید[1] (نمازِ جمعہ و عیدین کیلئے غسل سنت ہے۔ت) کے بعد ہے:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

واقرہ فی البحر والنھر لکن قال المقدسی فی شرح نظم الکنز لایستبعد سنیتہ للیوم لفضیلتہ حتی لو حلف بطلاق امرأتہ فی افضل ایام العام تطلق یوم عرفۃ ذکرہ ابن ملک فی شرح المشارق[2] اھ اقول ھذا صاحب الدر ناص علی استنانہ اعنی استحبابہ لیلۃ عرفۃ وقد عدھا فی التاتارخانیۃ والقھستانی فالیوم احق فلذا افردت عرفۃ من الوقوف وکذا دخول منی من رمی الجمار تبعا للتنویر شرح الغزنویۃ کما نقل عنہ ش، واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ۔

اسے بحر و نہر میں برقرار رکھا۔ لیکن مقدسی نے شرح نظم کنز میں لکھا کہ دن کے باعث اس غسل کا مسنون ہونا بعید نہیں کیونکہ یہ دن فضیلت رکھتا ہے یہاں تک کہ اگر یہ کہا کہ میری عورت کو سال کے سب سے افضل دن میں طلاق، تو روزِ عرفہ اس پر طلاق واقع ہوگی۔ اسے ابن ملک نے شرح مشارق میں ذکر کیا اھ۔ اقول یہ خود صاحبِ درمختار ہیں جنہوں نے عرفہ کی شب میں غسل مسنون یعنی مستحب ہونے کی صراحت فرمائی اور تاتارخانیہ و قہستانی میں بھی اسے شمار کیا تو دن اس کا زیادہ حقدار ہے۔ اسی لئے میں نے عرفہ کو وقوف سے الگ شمار کیا اسی طرح دخول منٰی کو رمیِ جمار سے الگ کیا تنویر اور شرح غزنویہ کی تبعیت میں جیسا کہ اس سے علامہ شامی نے نقل کیا ہے واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (ت)

ف: تطفل علی الدر

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۲

[2] ردالمحتار 〃 داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۴

وکذا الدخول المدینۃ ولحضور مجمع الناس[1] الخ۔ — اسی طرح مدینہ میں داخل ہونے اور لوگوں کے مجمع میں حاضر ہونے کے لئے سنت ہے الخ (ت)

ان سب میں نماز کے لئے وسیلہ ہونا کہاں کرجا بت نہیں۔

رابعًا صرف وسیلہ ہی ہوکر مشروع ہوتا تو ایک بار کرکے فعل مقصود کرلینے کے بعد بھی تجدید مکروہ ہی رہتی کہ پہلا وضو جب تک باقی ہے وسیلہ باقی ہے تو دوبارہ کرنا تحصیل حاصل وبیکار و اسراف ہے۔

خامسًا بلکہ چاہئے تھا کہ شرع مطہر وضو میں تثلیث بھی مسنون نہ فرماتی کہ وسیلہ تو ایک بار دھونے سے حاصل ہوگیا اب دوبارہ سہ بارہ کس لئے۔

سادسًا رزین نے عبداللہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی:

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم توضأ مرتین مرتین وقال ھو نور علٰی نور[2] — یعنی رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے وضو میں اعضائے کریمہ دو دو بار دھوئے اور فرمایا یہ نور پر نور ہے۔

ایک ہی بار کے دھونے میں نور حاصل تھا پھر دوبارہ اور سہ بارہ نور پر نور لینا فضول نہ ہوا تو اس پر اور زیادت کیوں فضول ہوگی حالانکہ انھیں رزین کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم فرماتے ہیں:

الوضوء علی الوضوء نورٌ علٰی نور[3] — وضو پر وضو نور پر نور ہے۔

سابعًا ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰے عنہما سے راوی رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من توضأ علی طھر کتب لہ عشر — جو باوضو وضو کرے اس کے لئے دس نیکیاں

ف۱: تطفل رابعۃ علی الغنیۃ والقاری
ف۲: تطفل خامس علیہما
ف۳: تطفل سادس علیہما
ف۴: وضو پر وضو کے فضائل

---

[1] الدرالمختار — کتاب الطہارۃ — مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۲
[2] مشکوٰۃ المصابیح — باب سنن الوضوء الفصل الثالث — قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۴۷
[3] کشف الخفاء — حدیث ۲۸۹۷ — دارالکتب العلمیہ بیروت ۲/۳۰۳

حسنات[۱] لکھی جائیں۔

مناوی نے تیسیر میں کہا: ای عشر وضوءات[۲] یعنی دس بار وضو کرنے کا ثواب لکھا جائے۔

ظاہر ہے کہ حدیثوں میں فصل نماز وغیرہ کی قید نہیں تو مشایخ کرام کا اتفاق اور حدیث کریم کا اطلاق دونوں متوافق ہیں اسی بنا پر سیدی عارف باللہ عبدالغنی نابلسی رحمہ اللہ تعالٰی نے یہاں محقق حلبی کا خلاف فرمایا، ردالمحتار میں ہے:

لکن ذکر سیدی عبدالغنی النابلسی ان المفہوم من اطلاق الحدیث مشروعیتہ ولو بلا فصل بصلوۃ او مجلس اٰخر و لا اسراف فیما ھو مشروع اما لو کرر مرۃ ثالثا اورابعا فیشترط لمشروعیتہ الفصل بما ذکر والا کان اسرافا محضا اھ فتأمل[۳]۔

لیکن سیدی عبدالغنی نابلسی نے ذکر کیا ہے کہ اطلاقِ حدیث سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایک بار وضو کے بعد اگر کسی نماز کی ادائیگی یا کسی مجلس کی تبدیلی سے فصل نہ ہوا تو بھی دوسری بار وضو جائز و مشروع ہے اور امر مشروع کے اندر صرف کرنے میں اسراف نہیں لیکن اگر تیسری یا چوتھی بار وضو کرے تو اس کی مشروعیت کے لئے مذکورہ امور میں سے کسی کے ذریعہ فصل کی شرط ہوگی ورنہ محض اسراف ہوگا اھ تو تامل کرو اھ۔

اقول لکن اطلاق الحدیثین[ف] یشمل الثالث والرابع ایضا و ایضا اذا لم یکن اسرافا فی الثانی لم یکن فی

اقول لیکن دونوں حدیثوں کا اطلاق تو تیسری اور چوتھی بار کو بھی شامل ہے۔ اور یہ بھی ہے کہ جب دوسری بار میں اسراف نہ ہوا

ف: تطفل علی المولی النابلسی۔

---

[۱] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدیث آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۹
سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی الوضوء لکل صلوۃ حدیث ۵۹ دارالفکر بیروت ۱/ ۱۲۲، ۱۲۳
سنن ابن ماجہ " " باب الوضوء علی طہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۹
[۲] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث من توضأ علی طہر مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۲/ ۴۱۱
[۳] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۱

الثالث والرابع وکانت المولی النابلسی قدس سرہ القدسی نظر الٰی لفظ الوضوء علی الوضوء فہما وضوأن فحسب وکذٰلک من توضأ علی طہر۔

اقول وہذا لایخفی فقولہ تعالٰی وہنا علی وہن[1] لایدل ان ہناک وہنین فقط وکان الشامی الٰی ہذا اشار بقولہ تأمل تأمل وسیاتی ماخذ کلام العارف مع الکلام علیہ فی بیان ان شاء اللّٰہ تعالٰی۔

تو تیسری چوتھی بار میں بھی نہ ہوگا۔ شاید علامہ نابلسی قدس سرہٗ کی نظر لفظ وضوء علی الوضوء پر ہے کہ یہ صرف دو وضو ہوتے ہیں اور یہی حال اس کا ہے جس نے وضو ہوتے ہوئے وضو کیا۔

اقول اس خیال کی کمزوری مخفی نہیں، دیکھئے ارشاد باری تعالٰی وہنا علی وہن (کمزوری پر کمزوری) یہ نہیں بتاتا کہ وہاں صرف دو ہی کمزوریاں ہیں شاید علامہ شامی نے لفظ "تأمل" سے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے ــــ تأمل کرو ــــ اور علامہ شامی نے سیدی العارف کے کلام کا جو حصہ ذکر نہیں کیا وہ آگے ان شاء اللہ تعالٰی اس پر کلام کے ساتھ جلد ہی آئے گا۔(ت)

ثامنًا اقول حق یہ ہے[1] کہ جو وضو فرض ہے وہ وسیلہ ہے کہ شرط صحت یا جواز ہے اور شروط وسائل ہوتے ہیں مگر جو وضو[2] مستحب ہے وہ صرف ترتب ثواب کے لئے مقرر فرمایا جاتا ہے تو قصد ذاتی سے خالی نہیں اگرچہ اس سے عمل مستحب فیہ میں حسن بڑھے کہ مستحب[3] کی یہی شان ہے کہ وہ اکمالِ سنن کے لئے ہوتا ہے اور اکمالِ سنن واجب اور واجب اکمالِ فرض۔

اقول اور فرض اکمالِ ایمان کے لئے اس سے ان کا غیر مقصود ہونا لازم نہیں آتا۔ ملا مہ وبزازیہ وخزانۃ المفتین میں ہے:

الواجبات اکمال الفرائض والسنن اکمال

واجبات، فرائض کا تکملہ ہیں اور سنتیں واجبات

ف۱: تطفل سابع علی الغنیۃ والقاری۔

ف۲: مصنف کی تحقیق کہ جو وضو یا غسل مستحب ہے وہ وسیلہ محض نہیں خود بھی مقصود ہے۔

ف۳: مستحب سنت کی تکمیل ہے، سنت واجب کی، واجب فرض کی، فرض ایمان کی۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۱/۱۴

الواجبات والاداب اکمال السنن[1]. کا تکملہ، اور آداب سنتوں کا تکملہ۔ (ت)

درمختار باب ادراک الفریضہ میں ہے:

یاتی بالسنۃ مطلقا ولو صلی منفردا علی الاصح لکونہا مکملات[2]. سنت کی ادائیگی کا حکم مطلقاً ہے اگرچہ تنہا نماز پڑھے یہی اصح ہے اس لئے کہ سنتیں (فرائض و واجبات کی) تکمیل کرنے والی ہیں۔ (ت)

اُسی کی بحث تراویح میں ہے:

ھی عشرون رکعۃ حکمتہ مساواۃ المکمل للمکمل[3]. تراویح کی بیس رکعتیں ہیں۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ مکمِّل، مکمَّل کے برابر ہوجائے۔ (ت)

(فجر سے وتر تک فرض و واجب کی کل بیس رکعتیں ہیں تو ان کی تکمیل کرنے والی سنت تراویح کی بھی بیس رکعتیں ہیں ۱۲ م)

ولہذا ہمارے ائمہ تصریح فرماتے ہیں کہ وضوئے بے نیت پر ثواب نہیں، بحرالرائق میں ہے:

اعلم ان النیۃ لیست بشرط فی کون الوضوء مفتاحا للصلوۃ قیدنا بقولنا فی کونہ مفتاحا لانہا شرط فی کونہ سببا للثواب علی الاصح[4]. واضح ہو کہ وضو کے کلید نماز بننے میں نیت شرط نہیں۔ کلید نماز بننے کی قید ہم نے اس لئے لگائی کہ وضو کے سبب ثواب بننے میں بر قول اصح نیت ضرور شرط ہے۔ (ت)

اور مستحب پر ثواب ہے تو وضوئے مستحب محتاج نیت ہوا اور وسائل محضہ محتاج نیت نہیں ہوتے۔

ف: مسئلہ وضوئے مستحب بے نیت ادا نہ ہوگا۔

---

[1] خلاصۃ الفتاوی کتاب الصلوۃ الفصل الثانی واجبات الصلوۃ عشرۃ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۵۱
خزانۃ المفتین فرائض الصلوۃ و واجباتہا قلمی (فوٹو) ۱/ ۲۶

[2] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب ادراک الفریضۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۰۰

[3] " " باب الوتر والنوافل " ۱/ ۹۸

[4] البحرالرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۴

فتح القدیر و بحر الرائق میں ہے :

اذا لم ینو حتی لم یقع عبادۃ سببا للثواب فھل یقع الشرط المعتبر للصلٰوۃ حتی تصح بہ اولا قلنا نعم لان الشرط مقصود التحصیل لغیرہ لا لذاتہ فکیف حصل حصل المقصود وصار کستر العورۃ و باقی شروط الصلٰوۃ لایفتقر اعتبارھا الی ان تنوی[1]

بے نیت وضو کرلیا جس کے باعث وہ عبادت و سبب ثواب نہ بن سکا تو کیا اس (بے نیت وضو) سے نماز صحیح ہوجائیگی اور یہ اس شرط کی جگہ ہوجائیگی جس کا شرط نماز میں رکھی گئی ہے ؟ ہم جواب دیں گے ہاں ۔ اس لئے کہ شرط دوسری چیز کو بروئے کار لانے کے لئے مقصود ہے بذات خود مقصود نہیں تو یہ جیسے بھی حاصل ہو مقصود حاصل ہوجائے گا جیسے ستر عورت اور باقی شرائط نماز ہیں کہ ان کے قابل اعتبار ہونے کے لئے ان میں نیت ہونے کی ضرورت نہیں ۔ (ت)

تو ثابت ہوا کہ وضوئے مستحب وسیلہ نہیں وھو المقصود والحمد للہ الودود ۔

تاسعاً محقق حلبی کا یہ استثنا کہ اکیلا سجدہ[1] (یعنی سجدہ تلاوت و سجدہ شکر کے سوا محض سجدہ بے سبب) جبکہ عبادت مقصودہ نہ تھا تو علما نے اس پر حکم کراہت دیا تو وضوئے جدید کی کراہت بدرجہ اولٰی ۔

اقول خود محقق رحمہ اللہ نے آخر غنیہ میں سجدہ نماز و سہو و تلاوت و نذر و شکر پانچ سجدے[2] ذکر کرکے فرمایا :

اما بغیر سبب فلیس بقربۃ ولا مکروہ[2] نقلہ عن المجتبٰی مقرا علیہ و

یعنی سجدہ بے سبب میں نہ ثواب نہ کراہت ۔ (غنیہ میں اسے مجتبٰی سے نقل کرکے برقرار رکھا

---

[1] : مسئلہ سجدہ بے سبب کا حکم

[2] : تطفل ثامن علیہما

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۵ و ۲۶
فتح القدیر مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۸

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی فصل مسائل شتّٰی سہیل اکیڈمی لاہور ص ۶۱۶ و ۶۱۷

نقلہ عن الغنیۃ فی ردالمحتار ایضا واقرھذا اھ ھنا واعتمد ذالک ثم الا ان یحمل ما ھنا علی کراھۃ التنزیہ وما ثمہ علی نفی المأثم ای کراھۃ التحریم فیتوافقان لکن یحتاج الحکم بکراھتہ ولو تنزیہا الی دلیل یفیدہ شرعا کما تقدم وھو لم یستند ھھنا الی نقل فاللّٰہ تعالٰی اعلم۔

اور غنیہ سے اسے ردالمحتار میں بھی نقل کیا اور وضوء علی الوضوء کے بیان میں غنیہ کے قول (سجدہ بے سبب کی کراہت) کو برقرار رکھا اور آخر باب سجدۂ تلاوت میں سجدۂ بے سبب کے غیر مکروہ ہونے پر اعتماد کیا مگر تطبیق یُوں ہوسکتی ہے کہ یہاں جو کراہت مذکور ہے وہ کراہت تنزیہ پر محمول ہو اور وہاں جو نفی کراہت ہے وہ نفی گناہ یعنی کراہت تحریم کی نفی پر محمول ہو لیکن کراہت کا حکم کرنے کے لئے اگرچہ کراہت تنزیہ ہی ہو کسی دلیل کی حاجت ہے جو شرعاً اس کی کراہت بتاتی ہو جیسا کہ یہ قاعدہ ذکر ہوا اور یہاں انھوں نے کسی نقل سے استناد نہ کیا تو خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے (ت)

عاشراً وباللّٰہ التوفیق[ف] سجدہ سب سے زیادہ خاص حاضری دربار ملک الملوک عزجلالہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اقرب مایکون العبد من ربہ وھو ساجد فاکثروا الدعاء، رواہ مسلم[1] وابوداؤد والنسائی عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ۔

سب حالتوں سے زیادہ سجدہ میں بندہ اپنے رب سے قریب ہوتا ہے تو اس میں دعا بکثرت کرو (اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا۔ ت)

ف: تطفل تاسع علیہا۔

---

[1] صحیح مسلم کتاب الصلوۃ باب مایقال فی الرکوع والسجود قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۹۱
سنن ابی داؤد " باب الدعاء فی الرکوع والسجود آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۱۲۷
سنن النسائی کتاب افتتاح الصلوۃ باب اقرب مایکون العبد من اللہ نورمحمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/۱۷۱

اور دربارِ شاہی میں بے اذن حاضری جرأت ہے اور سجدہ بے سبب کے لئے اذن معلوم نہیں، ولہذا شافعیہ کے نزدیک حرام ہے کما صرح بہ الامام الاردبیلی الشافعی فی الانوار جیسا کہ امام اردبیلی شافعی نے انوار میں اس کی تصریح کی۔ ت) اس بنا پر اگر سجدہ بے سبب مکروہ ہو تو وضو کا اس پر قیاس محض بلا جامع ہے۔

دوم علامہ شامی کا اس کی تائید میں فرمانا کہ ہدیہ ابن عماد میں ہے:

قال فی شرح المصابیح انما یستحب الوضوء اذا صلی بالوضوء الاول صلوۃ کذا فی الشرعۃ والقنیۃ اھ وکذا ما قالہ المناوی فی شرح الجامع الصغیر عند حدیث من توضأ علی طہرٍ کتب لہ عشر حسنات المراد الوضوء الذی صلی بہ فرضا او نفلا کما بینہ فعل راوی الخبر ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما فمن لم یصل بہ شیئا لا یسن لہ تجدیدہ اھ ومقتضی ھذا کراھتہ وان تبدل المجلس ما لم یؤد بہ صلوۃ او نحوھا اھ[1]

شرح مصابیح میں فرمایا کہ وضو اسی وقت مستحب ہے جب پہلے وضو سے کوئی نماز ادا کرلی ہو، ایسا شرعۃ الاسلام اور قنیہ میں ہے اھ۔ اسی طرح وہ بھی ہے جو علامہ مناوی نے شرح جامع صغیر میں باوضو ہوتے ہوئے دس نیکیاں ملنے سے متعلق حدیث کے تحت فرمایا کہ مراد وہ وضو ہے جس سے کوئی فرض یا نفل نماز ادا کرچکا ہو جیسا کہ راوی حدیث حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما کے عمل سے اس کا بیان ظاہر ہوتا ہے تو پہلے وضو سے جس نے کوئی نماز ادا نہ کی ہو اس کے لئے تجدید وضو مسنون نہیں اھ ـــ اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ اگر مجلس بدل جائے تو بھی دوبارہ وضو مکروہ ہو جب تک کوئی نماز یا ایسا ہی کوئی عمل ادا نہ کرلے اھ۔ (ت)

اقول شرعۃ الاسلام میں اس کا پتا نہیں اس میں صرف اس قدر ہے:

التطہر لکل صلوۃ سنۃ النبی علیہ الصلوۃ والسلام[2]

ہر نماز کے لئے وضو کرنا نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی سنت ہے۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۸۱

[2] شرعۃ الاسلام مع شرح مصابیح الجنان فصل فی تفضیل سنن الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۸۲

ہاں سید علی زادہ نے اُس کی شرح میں مضمون مذکور شرح مصابیح سے نقل کیا اور اُس سے پہلے صاف تعمیم کا حکم دیا،

حیث قال فالمؤمن ینبغی ان یجدد الوضوء فی کل وقت وان کان علی طھر قال صلی اللہ تعالی علیہ وسلم من توضأ علی طھر کتب لہ عشر حسنات وقال فی شرح المصابیح تجدید الوضوء فی کل وقت انما یستحب اذا صلی بالوضوء الاول صلٰوۃ والا فلا[1]

ان کے الفاظ یہ ہیں، تو مومن کو چاہیے کہ ہر وقت تازہ وضو کرے اگرچہ باوضو رہا ہو، حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس نے باوضو ہوتے ہوئے وضو کیا اس کے لئے دس نیکیاں لکھی جائیں گی — اور شرح مصابیح میں کہا کہ ہر وقت تجدید وضو مستحب ہونے کی شرط یہ ہے کہ پہلے وضو سے کوئی نماز ادا کرلی ہو، ورنہ نہیں۔

قلت وبہ ظھران قولہ کذا فی الشرعۃ اعنی شرحھا اشارۃ الی قولہ قال فی شرح المصابیح لاداخل تحت قال۔

قلت اسی سے ظاہر ہوا کہ ابن عماد کی عبارت "کذا فی الشرعۃ — ایسا ہی شرعۃ الاسلام یعنی اس کی شرح میں ہے" کا اشارہ ان کی عبارت "قال فی شرح المصابیح" (شرح مصابیح میں کہا) کی طرف ہے۔ یہ شرح مصابیح کے کلام میں شامل نہیں۔ (ت)

بہرحال اوّلاً[1] قنیہ کا حال ضعف معلوم ہے اور شرح شرعہ بھی مبسوط و نہایہ و عنایہ و معراج الدرایہ وکافی وفتح القدیر وحلیہ وسراج وخلاصہ و ناطفی میں کسی کے معارض نہیں ہوسکتی نہ کہ اُن کا اور اُن کے ساتھ اور کتب کثیرہ سب کے مجموع کا معارضہ کرے پھر اعتبار منقول عنہ کا ہے اور شرح مصابیح شروح حدیث سے ہے معتمدات فقہ کا مقابلہ نہ کرے گی نہ کہ مسئلہ اتفاق،

---

[1] ؛ معروضۃ علی العلامۃ ش

[2] ؛ کتب شروح حدیث میں جو مسئلہ کتب فقہ کے خلاف ہو معتبر نہیں۔

---

[1] مفاتیح الجنان شرح شرعۃ الاسلام فصل فی تفصیل سنن الطہارۃ مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ص ۸۲

علامہ مصطفیٰ رحمتی نے شرح مشارق ابن ملک کے نص صریح کو اسی بنا پر رد کیا اور اُسے اطلاقات کتب مذہب کے مقابل معارضہ کے قابل نہ مانا، اور خود علامہ شامی نے اُسے نقل کرکے مقرر رکھا۔

حیث قال علی قولہ لکن فی شرح المشارق لابن ملک لو وطئها وھی نائمة لایحلها للاول لعدم ذوق العسیلة، فیه ان ھذا الکتاب لیس موضوعا لنقل المذھب واطلاق المتون والشروح یردہ و ذوق العسیلة للنائمة موجود حکما الا یری ان النائم اذا وجد البلل یجب علیه الغسل وکذا المغمی علیه[1] الخ۔

تفصیل یہ ہے کہ درمختار میں لکھا لیکن ابن ملک کی شرح مشارق میں ہے کہ اگر عورت سوری تھی اور اس سے وطی کی تو شوہر اول کے لئے حلال نہ ہوگی اس لئے کہ اس کے حق میں ذوق عسیلہ (مرد کے چھتے کا مزہ پانے) کی شرط نہ پائی گئی ---- اس پر علامہ رحمتی نے یہ اعتراض کیا اس میں خامی یہ ہے کہ کتاب نقل مذہب کے لئے نہ لکھی گئی اور متون وشروح کے اطلاق سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ اور سونے والی کے لئے بھی مزہ پانے کی شرط حکماً موجود ہے کیا دیکھا نہیں کہ سونے والا تری پائے تو اس پر غسل واجب ہوجاتا ہے اسی طرح وہ بھی جو بیہوش رہا ہو۔ (ت)

ثانیًا[ف1] علامہ مناوی شافعی ہیں فقہ میں اُن کا کلام نصوص فقہ حنفی کے خلاف کیا قابل ذکر۔

ثالثًا[ف2] وہی مناوی اسی جامع صغیر کی شرح تیسیر میں کہ شرح کبیر کی تلخیص ہے اسی حدیث کے نیچے فرماتے ہیں:

فتجدید الوضوء سنة مؤکدة اذا صلی بالاول صلٰوة ما[2]۔

تو تجدید وضو سُنّت مؤکدہ ہے جب پہلے وضو سے کوئی بھی نماز ادا کرچکا ہو۔ (ت)

معلوم ہوا کہ لایسن سے ان کی مراد نفی سنت مؤکدہ ہے وصاحب الدار ادری (اور صاحب خانہ

ف1: معروضة اخری علیه

ف2: معروضة ثالثة علیه

---

[1] ردالمحتار کتاب الطلاق باب الرجعة داراحیاء التراث العربی بیروت ۲/ ۵۴۰

[2] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث من توضأ علی طهر مکتبة الامام الشافعی ریاض ۲/ ۴۱۱

کو زیادہ علم ہوتا ہے۔ ت) اور اس کی نفی مقتضی کراہت نہیں کما لایخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) 24

وجہ دوم ایک مجلس[ف] میں وضو کی تکرار مکروہ ہے سراج وہاج میں اسے اسراف کہا تو قبل تبدیل مجلس وضو علے الوضو کی نیت کیونکر کرسکتا ہے۔ یہ شبہہ بحرالرائق کا ہے کہ اُسی عبارت خلاصہ پر وارد فرمایا۔

اقول جس مسئلہ پر عبارت[ف۲] سراج سے اعتراض فرمایا وہ خود سراج کا بھی مسئلہ ہے۔ ہندیہ میں ہے:

لو زاد علی الثلث لطمانینۃ القلب عند الشك اوبنیۃ وضوء اٰخر فلا باس بہ ھٰکذا فی النھایۃ والسراج الوھاج۔[1]	شك ہونے کے وقت اطمینان قلب کے لئے اگر تین بار سے زیادہ دھولیا یا دوسرے وضو کی نیت سے دھویا تو کوئی حرج نہیں۔ ایسا ہی نہایہ اور سراج وہاج میں ہے۔ (ت)

کیا کلام سراج خود اپنے مناقض ہے اور اگر ہے تو اُن کا وہ کلام احق بالقبول ہوگا جو عامہ اکابر کے قول سے موافق ہے یا وہ کہ اُن سب کے اور خود اپنے بھی مخالف ہے۔ لاجرم صاحب بحر کے برادر و تلمیذ نے نہرالفائق میں ظاہر کردیا کہ سراج نے ایک مجلس میں چند بار وضو کو مکروہ کہا ہے دو بار میں حرج نہیں تو اعتراض نہ رہا۔ سراج وہاج کی عبارت یہ ہے:

لو تکرر الوضوء فی مجلس واحد مرارا لم یستحب بل یکرہ لما فیہ من الاسراف۔[2] اھ	اگر ایک مجلس میں وضو چند بار مکرر ہو تو مستحب نہیں بلکہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں اسراف ہے اھ

ف: مسئلہ بعض نے فرمایا ایک جلسہ میں دو بار وضو مکروہ ہے۔ بعض نے فرمایا دو بار تک مستحب اس سے زائد مکروہ ہے۔ اور مصنف کی تحقیق کہ احادیث و کلمات ائمہ مطلق ہیں اور ان تحدیدوں کا ثبوت ظاہر نہیں۔

ف۲: تطفل علی البحر

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب الاول الفصل الثانی نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۷

[2] رد المحتار بحوالہ السراج الوہاج کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۱

وھذا ھو ماخذ ما قدمنا عن المولی النابلسی رحمہ اللہ تعالٰی۔

یہی اس کلام کا ماخذ ہے جو علامہ نابلسی رحمہ اللہ تعالٰی سے سابقاً ہم نے نقل کیا۔ (ت)

اقول وباللہ التوفیق وضوئے جدید میں کوئی غرض صحیح مقبول شرع ہے یا نہیں، اور اگر نہیں تو واجب کہ مطلقاً تجدید مکروہ و ممنوع ہو اگرچہ ایک ہی بار، اگرچہ مجلس بدل کر، اگرچہ ایک نماز پڑھ کر کہ بیکار بہانا ہی اسراف ہے، اور اسراف ناجائز ہے۔ اور اگر غرض صحیح ہے مثلاً زیادت نظافت تو وہ غرض زیادت قبول کرتی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو ایک ہی بار کی اجازت چاہئے اگرچہ مجلس بدل جائے کہ تبدیل مجلس نامتزاید کو متزاید نہ کردے گا، وہ کون سی غرض شرعی ہے کہ ایک جگہ بیٹھے بیٹھے تو قابلِ زیادت نہیں اور وہاں سے اُٹھ کر ایک قدم ہٹ کر بیٹھ جائے تو از سرِ نو زیادت پائے۔ اور اگر ہاں تو کیا وجہ ہے کہ مجلس میں دوبارہ تکرار کی اجازت نہ ہو۔ بالجملہ جگہ بدلنے کو اسباب میں کوئی دخل نظر نہیں آتا تو قدم قدم ہٹ کر سَو بار تکرار کی اجازت اور بے ہٹے ایک بار سے زیادہ کی ممانعت کوئی وجہ نہیں رکھتی۔ احادیث بیشک مطلق ہیں اور ہمارے ائمہ کا متفق علیہ مسئلہ بھی یقیناً مطلق اور ایک اور متعدد کا تفرقہ ناموجّہ، واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

واشار فی الدر الی الجواب بوجہ اٰخر فقال لعل کراھۃ تکرارہ فی مجلس تنزیھیۃ[1] اھ ای فلا یخالف قولھم لو زاد بنیۃ وضوء اٰخر فلا باس بہ لان الکلمۃ غالب استعمالھا فی کراھۃ التنزیہ **اقول** ویبتنی علی ما اختارہ ان الاسراف مکروہ تحریما لان المستثنی اذا اثبتت فیہ کراھۃ التنزیہ فلو لم تکن فی المستثنی

درمختار میں ایک دوسرے طریقے پر جواب کی طرف اشارہ کیا، اس کے الفاظ یہ ہیں: شاید ایک مجلس کے اندر تکرار وضو کی کراہت تنزیہی ہو اھ۔ مطلب یہ ہے کہ یہ مان لینے سے ان کے اس قول کی مخالفت نہ ہوگی کہ "اگر دوسرے وضو کی نیت سے زیادتی کی تو کوئی حرج نہیں (فلا باس بہ) اس لئے کہ یہ کلمہ زیادہ تر کراہت تنزیہیہ میں استعمال ہوتا ہے۔ **اقول** اس جواب کی بنیاد اس پر ہے جو صاحبِ درمختار نے اختیار کیا کہ اسراف مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ مستثنیٰ میں جب کراہت

ف: تطفل علی السراج الوھاج والنھر والبحر۔

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۲

منه الاهي لم يمسح الثنيا۔

تنزیہ ثابت ہوئی تو اگر مستثنیٰ منہ میں بھی یہی کراہت رہی ہو تو استثنا ہی درست نہ ہوا۔

فان قلت معها مسألة الزيادة للطمانينة عند الشك وقد حكموا عليهما بحكم واحد وهو لا باس به وهذه الزيادة مطلوبة قطعا لقوله صلى الله تعالٰى عليه وسلم دع ما يريبك[1] فكيف يحمل على كراهة التنزيه۔

اگر یہ سوال ہو کہ اس کے ساتھ بوقت شک اطمینان کے لئے زیادتی کا مسئلہ بھی تو ہے اور دونوں پر ایک ہی حکم لگایا گیا ہے کہ لاباس بہ (اس میں حرج نہیں) حالانکہ یہ زیادتی تو قطعاً مطلوب ہے اس لئے کہ سرکار اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے شک کی حالت چھوڑ کر وہ اختیار کرو جو شک سے خالی ہو تو اسے کراہت تنزیہ پر کیسے محمول کریں گے۔

قلت المعنى لا يمنع شرعا فيشمل المكروه تنزيها والمستحب هذا ورده في رد المحتار اخذا من ط بانهم عللوه بانه نور على نور قال وفيه اشارة الى ان ذلك مندوب فكلمة لاباس[ف] وان كان الغالب استعمالها فيما تركه اولى لكنها قد تستعمل في المندوب كما في البحر من الجنائز والجهاد[2]۔

قلت میں کہوں گا (لاباس بہ کا) معنی یہ ہوگا کہ شرعاً ممنوع نہیں تو یہ مکروہ تنزیہی اور مستحب دونوں کو شامل ہوگا یہ بات تو ہوگئی مگر رد المحتار میں طحطاوی سے اخذ کرتے ہوئے درمختار کے جواب کی یہ تردید کی ہے کہ علماء نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ وہ نورٌ علٰی نور ہے۔ فرمایا: اس تعلیل میں اس کا اشارہ ہے کہ وہ مندوب ہے تو لفظ "لاباس" اگرچہ زیادہ تر اس میں استعمال ہوتا ہے جس کا ترک اولٰی ہے لیکن بعض اوقات مندوب میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ البحرالرائق کے بیان جنائز وجہاد میں ہے[2] (ت)

ف: کلمۃ لاباس لما ترکہ اولٰی وقد تستعمل فی المندوب۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب البیوع باب تفسیر المشتبہات قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۷۵

[2] رد المحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۱

اقول الندب لاینافی الکراھۃ فلایبعد ان یکون مندوبا فی نفسہ لما فیہ من الفضیلۃ لکن ترکہ فی مجلس واحد اولٰی قال فی الحلیۃ النفل لاینافی عدم الاولویۃ اھ[1]. ذکرہ فی صفۃ الصلوٰۃ مسألۃ القراءۃ فی الاخریین وقال السید ط فی حواشی المراقی الکراھۃ لاتنافی الثواب افادہ العلامۃ نوح[2] اھ قالہ فی فصل اللاحق بالامامۃ مسألۃ الاقتداء بالمخالف۔

اقول ندب کراہت کے منافی نہیں تو بعید نہیں کہ بربنائے فضیلت فی نفسہٖ مندوب ہو لیکن ایک مجلس میں اس کا ترک اولٰی ہو۔ حلیہ میں لکھا ہے کہ نفل خلافِ اولٰی ہونے کے منافی نہیں اھ ــــ اسے صفۃ الصلوٰۃ کے تحت بعد والی دونوں رکعتوں میں قراءت کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے اور سید طحطاوی نے حواشی مراقی میں لکھا ہے کہ کراہت ثواب کے منافی نہیں علامہ نوح نے اس کا افادہ کیا اھ ــــ یہ انہوں نے فصل لاحق بالامامۃ میں اقتدائے مخالف کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے۔

نعم یرد علیہ ماذکرنا ان لااثر للمجلس فیما ھنا واللّٰہ تعالٰی اعلم۔

ہاں اس پر وہ اعتراض وارد ہوگا جو ہم نے بیان کیا کہ جگہ بدلنے کو اس باب میں کوئی دخل نہیں ــــ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

وجہ سوم یہ سب کچھ سہی پھر تجدیدِ وضو تو بعد تکمیلِ وضوئے اول ہو اثنائے وضو میں تجدید کیسی۔ یہ اعتراض علامہ علی قاری کا ہے کہ مرقاۃ موضع مذکور میں اصل مسئلہ دائرہ یعنی بنیت وضو علی الوضو تین بار سے زیادہ اعضاء دھونے پر ایراد کیا۔

والٰی ھذا اشار ط اذقال علی قول الدر لقصد الوضوء علی الوضوء ظاھرہ ان نیۃ وضوء اٰخر متحققۃ فی الغرفۃ الرابعۃ او الخامسۃ

اور اسی اعتراض کی طرف سید طحطاوی نے اشارہ کیا، اس طرح کہ درمختار کی عبارت لقصد الوضوء علی الوضوء پر لکھا، اس کا ظاہر یہ ہے کہ چوتھے یا پانچویں چلّو میں دوسرے وضو کی نیت متحقق

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ش ف۲: الندب لاینافی الکراھۃ

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الصلوٰۃ فصل فی بیان الاحق بالامامۃ دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۳۰۲

ولا كراهة والحديث يدل على غيره هذا اھ[1]۔

قلت وكانه الى هذا نظر العلامة البحر فزاد على خلاف سائر المعتمدات قيد الفراغ من الاول وعزاه لاكثر شروح الهداية مع عدمه فيها ظنا منه رحمه الله تعالى انه هو المحمل المتعين لكلامهم فقال "وعلى الاقوال كلها الوضوء لطمانينة القلب عند الشك او بنية وضوء آخر بعد الفراغ من الاول فلا باس به لانه نور على نور وكذا ان نقص لحاجة لا باس به كذا في المبسوط واكثر شروح الهداية اھ[2]۔

ہو جاتی ہے اور کوئی کراہت نہیں ۔ مگر حدیث کچھ اور بتارہی ہے اھ۔

قلت شاید علامہ بحر نے اسی طرف نظر کرتے ہوئے تمام کتب معتمدہ کے برخلاف "وضو سے اول سے فارغ ہونے" کی قید کا اضافہ کردیا اور اسے اکثر شروح ہدایہ کی جانب منسوب کیا، جبکہ ان میں یہ بات نہیں۔ صاحب بحر رحمہ اللہ تعالٰی کا خیال ہے کہ ان شارحین کے کلام کا یہی مطلب متعین ہے۔ بحر کے الفاظ یہ ہیں: اور تمام اقوال پر اگر شک کی حالت میں اطمینان قلب کے لئے زیادہ کیا یا پہلے وضو سے فارغ ہونے کے بعد" دوسرے وضو کی نیت سے زیادہ کیا تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ یہ نور علٰی نور ہے۔ یوں ہی اگر کسی حاجت کی وجہ سے کمی کی تو کوئی حرج نہیں، ایسا ہی مبسوط اور اکثر شروح ہدایہ میں ہے اھ۔

ثم بعد هذا الحمل البعيد من كلامهم كل البعد تكلم فيه باتحاد المجلس كما نقل مر قال الا ان يحمل على ما اذا اختلف المجلس وهو بعيد كما لا يخفى اھ[3]۔

پھر ان حضرات کے کلام سے یہ بالکل ہی بعید مطلب لینے کے بعد اس پر اتحاد مجلس سے کلام کیا جو گزرا، آگے فرمایا: مگر یہ کہ مجلس بدل جانے کی صورت پر محمول ہو، اور وہ بعید ہے جیسا کہ مخفی نہیں اھ۔

ف: ثالث على البحر۔

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/ ۷۲

[2] البحر الرائق " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۲۳

[3] " " " " " " "

اقول صلّٰی علیک اللہ و رحمنا بک اولیس ما حملتم علیہ بعیدا فاین الزیادۃ علی الثلث فی الغسلات من التجدید بعد انتہاء الوضوء الاول۔

اقول آپ پر خدا کی رحمت ہو اور آپ کے طفیل ہم پر بھی رحمت ہو۔ کیا آپ نے جو مطلب لیا وہ بعید نہیں؟ کہاں دورانِ وضو کسی عضو کو تین بار سے زیادہ دھونا اور کہاں پہلا وضو پورا کرنے کے بعد تازہ وضو کرنا (ان کے کلام میں وہ تھا اور آپ نے اس کا معنی یہ لیا دونوں میں کیا نسبت؟)

یہ اعتراض ضرور محتاج توجہ ہے۔

وانا **اقول** وباللہ استعین (میں کہتا ہوں اللہ تعالٰی کی مدد کے ساتھ۔ ت) شے کے اسباب[3] وشروط ہوں یا احکام وآثار اس کا ذکر اگرچہ مطلق ہو ان سب کی طرف اشعار کرے گا کہ مسبب مشروط کا وجود بے سبب وشرط نہ ہوگا۔

ان عقلیا فعقلیا اوشرعیا فشرعیا کصلٰوۃ الظہر قبل الزوال او بدون نیۃ۔

اگر وہ امر عقلی ہے تو اس کا وجود عقلی اور اگر شرعی ہے تو وجود شرعی بے سبب وشرط نہ ہوگا جیسے قبل زوال یا بے نیت، نماز ظہر کا وجود شرعی نہیں ہوسکتا (اول فقدان سبب کی مثال ہے دوم فقدان شرط کی ۱۲م)۔

نہ شے اپنے احکام وآثار سے خالی ہوگی کہ یہ دونوں فریق دو طرف تقدم وتاخر ذاتی ہیں لوازم وجود شے ہیں والشیئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ (اور شے جب ثابت ہوتی ہے تو اس کے لوازم بھی ثابت ہوتے ہیں۔ ت)

تبیین الحقائق مسئلہ ذکاۃ الجنین میں ہے:

ای اذبحوہ وکلوہ وھذا مثل ما یروی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

یعنی اسے ذبح کرلو تب کھاؤ اور یہ اسی کے مثل ہے جو مروی ہے کہ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم

ف۱: تطفل سابع علیہ

ف۲: تطفل عاشر علی الغنیۃ وثامن علی القاری وخامس علی البحر ومعروضۃ علی ط وغیرہم۔

ف۳: شے اگرچہ مطلق ذکر کی جائے اپنے اسباب وشروط واحکام وآثار پر خود ہی دلالت کرے گی۔

اذن فی اکل لحم الخیل ای اذا ذبح لان الشیئ اذا عرف شروطہ وذکر مطلقا ینصرف الیھا کقولہ تعالٰی اقیموا الصلٰوۃ ای بشروطہا۔[1]

نے گھوڑوں کے گوشت کھانے کی اجازت دی یعنی جب ذبح کرلئے جائیں ۔ اس لئے کہ کسی شئے کی شرطیں جب معروف ہوں اور اس کو مطلقا ذکر کردیا جائے تو اس کا ان شرطوں کے ساتھ ہونا ہی مراد ہوگا جیسے باری تعالٰی کا ارشاد ہے نماز قائم کرو یعنی اس کی شرطوں کے ساتھ۔(ت)

آبِ وضو دو قسم ہے، واجب[1] و مندوب[2]۔

واجب کا سبب معلوم ہے کہ اس چیز کا ارادہ جو بغیر اس کے حلال نہ ہو جیسے نماز یا سجدہ یا مصحف کریم کو ہاتھ لگانا۔

اور مندوب[ف1] کے اسباب کثیر ہیں از انجملہ،

(۱) قہقہہ سے ہنسنا۔ (۲) غیبت کرنا۔

(۳) چغلی کھانا۔ (۴) کسی کو گالی دینا۔

(۵) کوئی فحش لفظ زبان سے نکالنا۔ (۶) جھوٹی بات صادر ہونا۔

(۷) حمد و نعت و منقبت و نصیحت کے علاوہ کوئی دنیوی شعر پڑھنا۔ (۸) غصہ آنا۔

(۹) غیر عورت کے حسن پر نظر۔

(۱۰) کسی کافر سے بدن چھو جانا اگرچہ کلمہ پڑھتا اور اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہو جیسے[ف2] قادیانی[علہ]

ف1: مسئلہ اُن بعض اشیاء کا بیان جن کے سبب وضو کی تجدید مطلقا بالاتفاق مستحب ہوتی ہے خواہ ابھی اُس سے نماز وغیرہ کوئی فعل ادا کیا ہو یا نہیں، مجلس بدلی ہو یا نہیں، وضو پورا ہوا ہو یا نہیں، تجدید ایک بار ہو یا سو بار۔

ف2: فائدہ ضروریہ: اُن دس فرقوں کا بیان جو اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں اور شرعا مرتد ہیں۔

علہ غلام احمد قادیانی کے پیرو جو اپنے آپ کو نبی و رسول کہتا اپنے کلام کو کلام الٰہی بتاتا سیدنا عیسٰی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو گالیاں دیتا، چار سو انبیا کی پیشگوئی جھوٹی بتاتا، خاتم النبیین میں استثنا کی تحریر لگاتا وغیرہ وغیرہ کفریات لکھتا۔[12]

---

[1] تبیین الحقائق کتاب الذبائح دارالکتب العلمیہ بیروت ۶/۴۶۵

یا چکڑالوی یا نیچری یا آج کل کے تبرائی رافضی یا کذابی یا بہائی یا شیطانی یا خواتمی وہابی جن کے عقائد کفریہ بیان حسام الحرمین میں ہے یا اکثر غیر مقلد خواہ بظاہر مقلد وہابیہ کہ ان عقائد ارتداد پر مطلع ہو کر

ع۱ یہ ایک نیا طائفہ ملعونہ حادث ہوا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی پیروی سے منکر ہے تمام احادیث مصطفےٰ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو صراحۃً باطل و ناقابل بتاتا اور صرف قرآن عظیم کے اتباع کا ادعا رکھتا ہے اور حقیقۃً خود قرآن عظیم کا منکر و مبطل ہے، ان خبیثوں نے اپنی نماز بھی جدا گھڑی ہے جس میں ہر وقت کی صرف دو ہی رکعتیں ہیں ۱۲۔

ع۲ یہ باطل طائفہ ضروریات دین کا منکر ہے، قرآن عظیم کے معانی قطعیہ ضروریہ میں درپردہ تاویل و تحریف و تبدیل کرتا، وجود ملائکہ و آسمان و جن و شیطان و حشر ابدان و نار و جنان و معجزات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے انھیں ملعون تاویلوں کی آڑ میں انکار رکھتا ہے ۱۲۔

ع۳ یہ ملاعنہ صراحۃً قرآن عظیم کو ناقص بتاتے اور مولیٰ علی و ائمہ اطہار رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو انبیائے سابقین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم سے افضل ٹھہراتے ہیں ۱۲۔

ع۴ یہ ملعون طائفہ اللہ تعالیٰ کو بالفعل جھوٹا بتاتا اور صاف کہتا ہے کہ وقوع کذب کے معنے درست ہو گئے ۱۲

ع۵ یہ گروہ لعین ہر پاگل اور چوپائے کے لئے علم غیب مان کر صاف کہتا ہے کہ جیسا علم رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو تھا ایسا تو ہر پاگل اور جانور کو ہوتا ہے ۱۲۔

ع۶ اس شیطانی گروہ کے نزدیک ابلیس لعین کا علم رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے زیادہ بلکہ بیشمار زیادہ ہے، ابلیس کی وسعت علم کو نص قطعی سے ثابت کہتا اور رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وسعت علم کو باطل بے ثبوت مانتا ہے ان کے لئے وسعت علم میں خدا کا شریک جانتا ہے ۱۲۔

ع۷ یہ شقی گروہ رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہونے کا صاف منکر ہے خاتم النبیین کے معنے میں تحریف کرتا اور معنی آخر النبیین لینے کو خیال جہال بتاتا یا رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے چھ یا سات مثل موجود مانتا ہے ۱۲۔

ع۸ یہ بدبخت طائفہ اُن ملعون ارتدادوں کو وقیع تو کر نہیں کر سکتا بلکہ خوب جانتا ہے کہ ان سے دفع ارتداد ناممکن ہے مگر ان مرتدوں کو پیشوا و ممدوح دینی ماننے سے بھی باز نہیں آتا اللہ جل وعلا و رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مقابل اُن کی حمایت پر تُلا ہوا ہے، اللہ جل وعلا و رسول صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو گالیاں

(باقی بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دینا بہت ہلکا جانتا ہے مگر ان دشنام دہندوں کا حکم شرعی بیان کرنے کو گالیاں دینا کہتا اور بہت سخت برا مانتا ہے اور از انجا کہ اُن صریح ارتدادوں کی حمایت سے قطعاً عاجز ہے باوصف ہزاروں تقاضوں کے اُن کا نام زبان پر نہیں لاتا اور براہِ گریز خدا و رسول جل وعلا و صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی جناب میں ان صریح گالیوں کو بالائے طاق رکھ کر سہل اختلافی مسئلہ علمائے بعض علوم غیبیہ کی طرف بحث کو پھیرنا چاہتا ہے پھر اس میں بھی افترا و اختراع سے کام لیتا ہے اور اصل مقصود صرف اتنا کہ وہ قہر عظیم والی دشنامہائے خدا و رسول جل وعلا و صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بھول میں پڑ جائیں اور بات آئیں وآں کی طرف منتقل ہو۔ اس چالاکی کا موجد امرتسر کے پرچہ اہلحدیث کا ایڈیٹر ہے دیکھو چابک لیث اور ظفر الدین الطیب اور کین کش پنجہ پیچ وغیرہا۔ یہ چالاک پرچہ ۹ جمادی الاولٰی ۱۳۲۶ھ میں حسام الحرمین کا ذکر منہ پر لایا مگر یوں کہ براہِ عیاری اُس کے تمام مقاصد سے دامن بچا کر دو بالائی باتوں امکانِ کذب و علمِ غیب کو اس کا مبنائے بحث ٹھہرایا، پھر اُن میں بھی امکانِ کذب کو الگ چھوڑ کر صرف علمِ غیب میں اپنی بعض فاحش جہالتیں دکھائیں جن کا رد بارہا ہو چکا، اسی پرچہ کے رد میں چابک لیث بر اہلحدیث دو مجلد میں ہے، پھر ۳ جولائی و ۲۰ اگست ۱۹۰۸ء کے پرچوں میں وہی انداز کہ اللہ و رسول جل وعلا و صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی جناب میں گالیاں بہیرا دو۔ قاہر مناظروں کے جواب سے گنگ و کر۔ اور اغوائے عوام کو مناظرہ کا نام زبان پر آسکے رد میں ظفر الدین الطیب چھاپ کر بھیج دیا، انتالیس۳۹ رات بعد پرچہ ۲۹ رمضان میں اُس کے دیکھنے کا اقرار تو کیا مگر چال وہی کہ اُس کے تمام اعتراضات سے ایک کا بھی جواب نہ دیا اور ایک بالائی لطیفہ جو لفظ تردید کے متعلق تھا صرف اُس کے ذکر پر اکتفا کیا کہ میری اُردو دانی پر بھی اعتراض ہے۔ اسے سبحان اللہ اور وہ جو آپ کے دعوٰی ایمان پر قاہر اعتراض ہیں وہ کیا ہوئے، وہ جو ثابت کیا تھا کہ تم نے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر جتنا افترا اٹھایا اور اُس پر تمہاری حدیث دانی سے بارہ۱۲ سوال تھے وہ کدھر گئے۔ خیر اس کے جواب میں رسالہ کین کش پنجہ پیچ بر ایڈیٹر اے ایچ رجسٹری شدہ بھیجا، آج پچپن۵۵ دن ہوئے اس کا بھی ذکر غائب۔ مگر بکمال حیا بعد کے بعض پرچوں میں وہی رٹ موجود، خدا جانے ان صاحبوں کے نزدیک مناظرہ کس شے کا

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: ایڈیٹر اہلحدیث امرتسر کی بار بار گریز و فرار پر فرار اور عوام کے بہکانے کو نام مناظرہ کی عیارانہ پکار۔

جل جلالہ و صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا جھوٹے متصوف[عہ۱] کہ حلول و اتحاد کے قائل یا شریعت مطہرہ کے مراحث منکر و مبطل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نام ہے۔ اُن سے سیکھ کر یہی چال ایک گمنام صاحب چاندپوری دیوبندی دربھنگی چلے۔ دشنامی اکابر جن کے رد میں پینتیس[۳۵] سال سے بکثرت رسائل آستانہ علیہ رضویہ سے شائع ہو رہے ہیں اور اُن کو خود اقرار ہے کہ آج تک ایک پرچہ کا جواب نہ دے سکے بلکہ بڑے بڑوں نے مناظرہ سے عجز کا صاف صاف اقرار کیا بلکہ لکھ دیا (دیکھو رسالہ دفع زیغ و رسالہ بطش غیب) اب ان کی حمایت میں بچے ہوئے مناظرے یونہی چھوڑ کر یہ دربھنگی صاحب سوال علی السوال لے کر چلے اور ایک بے معنی رسالہ بنام اسکات المعتدی چھاپا اور بعنایت الٰہی خود بھی اس رسالے میں صاف اقرار کر دیا کہ اُن کے تمام اکابر آج تک لاجواب ہیں۔ یہ رسالہ یہاں ۹ شعبان کو پہنچا اور ۲۰ شعبان کو اس کا رد ظفر الدین الطیب چھپا ہوا تیار تھا کہ اُسی دن جلسہ مدرسہ اہلسنت میں شائع کر دیا اور ۲۱ شعبان کو اُن کے سرآمد کے پاس رجسٹری شدہ اور اتباع کے یہاں نام بنام بھیج دیا ساٹھ[۶۰] راتیں کے بعد دربھنگی صاحب چلے تو یہ بولے کہ رسالہ کسی کو بھیجا ہی نہیں اور ایک خط اُسی چالاکی پر مشتمل چھپا کہ صرف دو[۲] مسئلہ امکان کذب و علم غیب میں اختلاف ہے وبس یعنی وہ شدید شدید گالیاں کہ اُن کے اکابر نے اللہ و رسول جل و علا و صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو لکھ لکھ کر چھاپیں اصلا کوئی قابل پرواہ بات نہیں۔ اس خط کے جواب میں معاً دو[۲] رسالے تصنیف ہو کر رجسٹری شدہ اُن کے پاس روانہ ہوئے، اول بارش سنگی، دوسرا پیکان جانگداز بر جان مکذبان بے نیاز، اس دوسرے میں گریز والے صاحبوں کی وہ ہوس بھی پوری کر دی یعنی مسئلہ امکان کذب و علم غیب ہی میں مناظرہ تازہ کر دیا۔ رجسٹری رسید طلب تھی ڈاک کی رسید تو آئی مگر آج پچاس[۵۰] دن ہوئے وہ بھی سو رہے حالانکہ ان کو صرف دس دن کی مہلت تھی۔

مسلمانو! بخدا انصاف! یہ ان مدعیان دین و دیانت کی حالت ہے منہ بھر بھر کر اللہ و رسول جل و علا و صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سخت سخت گالیاں دیں، پھر جب مسلمان اس پر مواخذہ کریں جواب نہ دیں، سوالات جائیں جواب غائب، رسائل جائیں جواب غائب، رجسٹریاں جائیں جواب غائب، مناظرے اپنا عجز صاف صاف لکھ دیں، اپنے اکابر کا لاجواب ہونا قبول کریں چھاپ دیں، اور پھر عوام کے بہکانے کو مناظرہ مناظرہ کی پکار، اُس پکار پر جو گرفت ہو اُس کے جواب سے پھر فرار اور وہی پکار، اس حیا کی کوئی حد ہے۔ سچ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے:

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ہیں، ان دسوں طائفوں اور ان کے امثال سے مصافحہ کرنا خود ہی حرام قطعی وگناہ کبیرہ ہے اگر بلا قصد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اذا لم تستحی فاصنع ما شئت[1] جب تجھے حیا نہ ہو تو جو چاہے کر۔ کا

بیحیا باش و ہر چہ خواہی کن

(بیحیا ہو جا پھر جو چاہے کر۔ ت)

ہاں ہاں اے اللہ ورسول (جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم) کو گالیاں دینے والو! کیا مسلمان اللہ ورسول (جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم) سے معاذ اللہ ایسے بے علاقہ ہو گئے کہ تم انھیں گالیاں لکھ لکھ کر چھاپو اور وہ بے پرواہی کرکے ٹال دیں۔ نہیں نہیں ضرور تمھیں دو باتوں سے ایک ماننی ہوگی یا تو خدا توفیق دے ان گالیوں سے صراحۃً توبہ کرو جس طرح اُن کی اشاعت کی اُن سے صاف صاف اپنی توبہ اور اپنے حکم دشنام کا اعتراف چھاپو یا ان تمام رسائل وکتب کا جواب دو، جواب دو، جواب دو۔ اس کے سوا تمھارے حیلے حوالے ٹالے بالے ہرگز نہ سنے جائیں گے وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون[2] O (اور اب جان جائیں گے ظالم کس کروٹ پلٹا کھائیں گے۔ ت) ولاحول ولا قوۃ الا باللّٰہ العلی العظیم ۱۲ منہ عبدہٖ محمد ظفر الدین قادری غفرلہٗ۔

[3] ان تمام مرتد طوائف کا رد کافی وشافی کتاب مستطاب المعتمد المستند وکتاب لاجواب حسام الحرمین وکتاب کامل النصاب تمہید ایمان بآیات قرآن و ظفر الدین الجید وظفر الدین الطیب وغیرہا میں ملاحظہ ہو سوا فرقہ چکڑالویہ کے کہ تالیف المعتمد المستند تک اس کا کوئی تذکرہ ان بلاد میں نہ آیا تھا، یہ کتابیں بریلی مطبع اہلسنت وجماعت کے پتے سے مولوی حکیم حسنین رضا خاں صاحب سلمہٗ سے مل سکتی ہیں۔ المعتمد المستند عربی زبان میں ۲۳۲ صفحہ قیمت (عہ) تمہید ایمان بآیات قرآن

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: ان نفیس اسلامی کتابوں کے نام جن سے ایمان تازہ ہو اور مرتدوں کی چالاکیوں کا حال کھلے۔

---

[1] المعجم الکبیر حدیث ۶۵۸ و ۶۶۱ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱۷/ ۲۳۷ و ۲۳۸

[2] القرآن الکریم ۲۶/ ۲۲۷

بھی اُن کے بدن سے بدن چھُو جائے تو وضو کا اعادہ مستحب ہے۔

(۱۱) ناخن سے کُہنی تک اپنے ہاتھ کا کوئی حصہ اگرچہ کُہنی نے میں اگرچہ بھُولے سے بلا حائل اپنے ذکر کو لگ جانا۔

(۱۲) ہتھیلی یا کسی اُنگلی کا پیٹ اپنے یا پرائے ستر غلیظ یعنی ذکر یا فرج یا دُبر کو بے حائل چھُو جانا اگرچہ وہ دوسرا آدمی کتنا ہی چھوٹا بچّہ یا مُردہ ہو۔

(۱۳) نامحرم عورت کے کسی حصۂ جلد سے اپنا کوئی حصۂ جلد بے حائل چھُو جانا اگرچہ اپنی زوجہ ہو اگرچہ عورت مُردہ یا بُڑھیا ہو اگرچہ نہ قصد ہو نہ شہوت، چاہے لذّت نہ پائے، جبکہ وہ عورت بہت صغیرہ چار پانچ برس کی بچّی نہ ہو۔

(۱۴) اگر اُس چھُو جانے سے لذّت آئی تو نامحرم کی بھی قید نہیں، نہ جلد کی خصوصیت، شبہ حائل کی ضرورت، مثلاً رقیق یا متوسط حائل کے اوپر سے اپنی بہن یا بیٹی کے بال سے مَس ہو جانے پر اتفاقاً لذّت کا آجانا جبکہ عورت قابلِ لذّت ہو اور حائل بہت بھاری مثل رضائی وغیرہ کے نہ ہو۔

(۱۵) نامحرم عورت قابلِ لذّت کو بقصدِ شہوت چھُو جانا اگرچہ حائل کتنا ہی بھاری ہو اگرچہ اپنی زوجہ ہو اگرچہ لذّت نہ پائے مثلاً لحاف کے اوپر سے اس کے بالوں پر ہاتھ رکھنا۔

اور ان کے سوا اور بہت صورتیں ہیں، اور ایک اصل کلی یہ ہے کہ جس بات سے کسی اور امام

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

میں صرف آیاتِ قرآنیہ سے بتایا ہے کہ ایمان کے یہ معنی ہیں اللہ و رسول (جل وعلا وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کی تعظیم و محبت ایسی ہو تو مسلمان ہے اللہ و رسول (جل وعلا وصلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم) کو گالیاں دینا کفر ہے۔ ایسوں کے کفر میں جو خود دیر لگ اور آج کل کے بعض آزاد خیال والے حیلے حوالے نکالتے ہیں نہایت سلیس و مہذب بیان میں قرآن مجید سے اُن کا جواب ہے، یہ وہ کتاب ہے جس کا دیکھنا ہر مسلمان کو نہایت ضروری ہے۔ حسام الحرمین میں اکابر علمائے حرمین شریفین کی مُہری تصدیقات و فتاویٰ ہیں جن میں اُن دشنام دہندوں کا حکم شرعی مدلل ہے اُس کا مطالعہ پکا مسلمان بناتا ہے، دونوں کا مجموعہ ۵ اجزء ہے۔ ہدیہ صرف ۱۰؍ اور یکم محرم ۱۳۲۵ھ سے ۱۲ ربیع الاول تک آ شری آنے (۸؍) ظفر الدین الجید و ظفر الدین الطیب اُن دشنامیوں کے فرار اور عیاریوں کے اظہار ہیں، حجم سواد و جز قیمت (۱؍) مسلمان اپنا دینی فائدہ حاصل کریں و باللہ التوفیق کم امنہ سید عبدالرحمٰن عفا عنہ ۱۰ محرم الحرام ۱۳۳۲ھ۔

مجتہد کے مذہب میں وضو جاتا رہتا ہے اُس کے وقوع سے ہمارے مذہب میں اعادہ وضو مستحب ہے۔
درمختار میں ہے :

الوضوء مندوب فی نیف وثلثین موضعا ذکرتہا فی الخزائن منہا بعد کذب و غیبۃ وقہقہۃ و شعر و اکل جزور وبعد کل خطیئۃ وللخروج من خلاف العلماء اھ[1]۔

وضو تیس سے زیادہ مقامات میں مستحب ہے ان سب کا ذکر میں نے خزائن میں کیا ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں، جھوٹ، غیبت، قہقہہ، شعر، اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد اور ہر گناہ کے بعد، اور اختلافِ علماء سے نکلنے کے لئے اھ (ت)

اقول والحقت النمیمۃ لانہا کالغیبۃ او اشد ثم رأیتہا فی میزان الامام الشعرانی وغیرہ والحقت الفحش لانہ اخنأ من الشعر و ربما یدخل فی قولہ خطیئۃ والشتم لانہ اخبث واخنع ثم رأیت التصریح بہ فی انوار الشافعیۃ۔

اقول میں نے چغلی کو بھی شامل کیا اس لئے کہ وہ غیبت ہی کی طرح ہے یا اس سے بھی سخت، پھر میں نے میزانِ امام شعرانی وغیرہ میں اس کا ذکر دیکھا۔ اور فحش کو میں نے شامل کیا اس لئے کہ وہ شعر سے زیادہ بُرا ہے، اور یہ درمختار کے لفظ "ہر گناہ" کے تحت آسکتا ہے۔ اور گالی دینے کو شامل کیا اس لئے کہ یہ اور بدتر اور فحش تر ہے پھر انوارِ شافعیہ میں میں نے اس کی تصریح دیکھی۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

منہا لغضب ونظر لمحاسن امرأۃ وبعد کذب وغیبۃ لانہما من النجاسات المعنویۃ ولذا یخرج

ان اسباب میں چند یہ ہیں : غصہ آنا، کسی عورت کے حسن پر نظر، اور جھوٹ اور غیبت کے بعد اس لئے کہ یہ دونوں معنوی نجاستیں ہیں اس لئے کہ جھوٹ

ف : جھوٹ اور غیبت معنوی نجاست ہیں ولہذا جھوٹے کے منہ سے ایسی بدبو نکلتی ہے کہ حفاظت
(باقی اگلے صفحہ پر)

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۷، ۱۸

من الکاذب نتن یتباعد منه | بولنے والے سے ایسی بدبو اٹھتی ہے جس سے محافظ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کہ فرشتے اُس وقت اُس کے پاس سے دُور ہٹ جاتے ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے، اور اسی طرح ایک بدبو کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ یہ ان کے منہ کی سڑاندھ ہے جو مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں، اور ہمیں جو جھوٹ یا غیبت کی بدبو محسوس نہیں ہوتی اس کی یہ وجہ ہے کہ ہم اس سے مالوف ہو گئے ہماری ناکیں اس سے بھری ہوئی ہیں جیسے چمڑا پکانے والوں کے محلہ میں جو رہتا ہے اسے اس کی بدبو سے ایذا نہیں ہوتی دوسرا آئے تو اس سے ناک نہ رکھی جائے انتہی۔

مسلمان اس نفیس فائدے کو یاد رکھیں اور اپنے رب سے ڈریں جھوٹ اور غیبت ترک کریں، کیا معاذ اللہ منہ سے پاخانہ نکلنا کسی کو پسند ہوگا یا جن کی ناک کھلے تو معلوم ہو کہ جھوٹ اور غیبت میں پاخانے سے بدتر سڑاندھ ہو — رہیں وہ حدیثیں جن کی طرف علامہ شامی نے اشارہ کیا۔ جامع ترمذی میں بسند حسن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا کذب العبد کذبة تباعد الملك عنه میلا من نتن ما جاء به۔[1] رواه ابن ابی الدنیا فی کتاب الصمت و ابونعیم فی حلیة الاولیاء[2] عنه رضی اللہ تعالٰی عنه۔

جب کوئی شخص جھوٹ بولتا ہے اس کی بدبو کے باعث فرشتہ ایک میل مسافت تک اُس سے دُور ہو جاتا ہے (کتاب الصمت میں ابن ابی الدنیا اور ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں روایت کیا رضی اللہ تعالٰی عنہم۔ ت)

امام احمد بسند صحیح جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ہم خدمت اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم میں حاضر تھے کہ ایک بدبو اُٹھی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

اتدرون ما هذه الریح، هذه | جانتے ہو کہ یہ بدبو کیا ہے، یہ ان کی بدبو ہے جو

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] سنن الترمذی کتاب البر والصلۃ حدیث ۱۹۷۹ دارالفکر بیروت ۳/۳۹۲

[2] حلیۃ الاولیاء ترجمہ عبدالعزیز بن ابی رواد ۳۰۰ حدیث ۱۱۹۱۰ دارالکتب العلمیہ بیروت ۸/۲۱۲

الملك الحافظ كما ورد في الحديث وكذا اخبر صلی اللہ تعالٰی علیه وسلم عن ريح منتنة بانها ريح الذين يغتابون الناس والمؤمنين ولالف ذلك منا واعتياد انوفنا منها لا تظهر لنا كالساكن في محلة الدباغين وقهقهة لانها لما كانت في الصلوة جناية تنقض الوضوء اوجبت نقصان الطهارة خارجها فكان الوضوء منها مستحبا كما ذكره سيدي عبد الغني النابلسي في نهاية المراد على هدية ابن العماد وشعر اقبيح وللخروج من خلاف العلماء كمس ذكره وامرأة [1] اه ملتقطا۔

فرشتہ دور ہٹ جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے، اسی طرح حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک بدبو کے متعلق بتایا کہ یہ ان کی بدبو ہے جو لوگوں کی اور مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں۔ چونکہ ہمیں ان سے الفت ہوگئی ہے اور ہماری ناکیں ان سے بھری ہوئی ہیں اس لئے یہ ہمیں محسوس نہیں ہوتیں جیسے چمڑا پکانے والوں کے محلہ میں رہنے والے کا حال ہوتا ہے۔ اور قہقہہ، اس لئے کہ جب یہ اندرون نماز ایسا جرم ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو بیرون نماز اس سے وضو میں نقص آجائے گا اس لئے اس سے وضو مستحب ہوا، جیسا کہ سیدی عبد الغنی نابلسی نے "نہایۃ المراد علی ہدیۃ ابن العماد" میں اسے ذکر کیا ہے۔ اور شعر یعنی برا شعر، اور اختلافِ علماء سے نکلنے کے لئے جیسے اپنے ذکر یا کسی عورت کا چھوجانا اھ ملتقطا (ت)

میزان امام شعرانی قدس سرہ الربانی میں ہے:

سمعت سیدی علیا الخواص رحمه الله

میں نے سیدی علی خواص رحمہ اللہ تعالٰی سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ریح الذین یغتابون المؤمنین [2] رواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب ذم الغیبة عنه رضی اللہ تعالٰی عنه ۱۲ منه غفرله۔

مسلمانوں کی غیبت کرتے ہیں ۔۔۔ (اس کو ابن ابی الدنیا نے کتاب ذم الغیبت میں روایت کیا ہے اللہ ان سے راضی ہو ۱۲ منہ غفرلہ۔ ت)

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۹۱

[2] مسند احمد بن حنبل عن جابر بن عبداللہ المکتب الاسلامی بیروت ۳/۳۵۱

تعالیٰ یقول وجبہ من نقض الطھارۃ بالقہقہۃ اونوم الممکن مقعدہ[ف۱] اومس الابط الذی فیہ صنان اومس[ف۲] ابرص اوجذام اوکافر اوصلیب[ف۳] اوغیر ذٰلک مما وردت فیہ الاخبار الاخذ بالاحتیاط، قال و جمیع النواقض متولدۃ من الاکل ولیس لنا ناقض من غیر الاکل ابدا فلو لا الاکل والشرب ما اشتہینا لمس النساء ولا تکلمنا بغیبۃ ولا نمیمۃ اھ. بالالتقاط۔

سنا کہ قہقہہ، سرین زمین پر جمائے ہوئے سوجانا، بدبودار بغل چھوجانا، برص یا جذام والے، یا کافر یا صلیب کا مَس ہونا اور ایسے ہی امور جن میں احادیث وارد ہیں ان سب سے وضو ٹوٹنے کی وجہ احتیاط اختیار کرنے کو بتایا گیا ہے۔ انھوں نے فرمایا: تمام نواقضِ وضو کھانے سے پیدا ہونے والے ہیں اور ہمارے لئے غیرِ اکل سے کوئی ناقض نہیں۔ اگر کھانا پینا نہ ہوتا تو عورتوں کے چھونے کی ہمیں شہوت بھی نہ ہوتی نہ ہی غیبت اور چغلی ہماری زبان پر آتی اھ بالالتقاط۔ (ت)

کتاب الانوار امام ابو یوسف اردبیلی میں ہے:

لاینتقض بالکذب والشتم والغیبۃ و النمیمۃ و یستحب فی الکل للخلاف[۲]

جھوٹ، گالی دینے، غیبت، چغلی سے وضو نہیں ٹوٹتا اور مستحب ان سب میں ہے کیونکہ محلِ اختلاف ہے۔ (ت)

فتح المعین بشرح قرۃ العین للعلامۃ زین الشافعی تلمیذ ابن حجر المکی میں ہے:

ف۱: مسئلہ سوتے میں دونوں سرین زمین پر جمے ہوں تو وضو نہیں جاتا مگر اعادہ وضو مستحب جب بھی ہے۔

ف۲: مسئلہ بغل کھجانے سے وضو مستحب ہے جبکہ اس میں بدبو ہو۔

ف۳: مسئلہ جذامی یا برص والے سے مس کرنے میں بھی تجدید وضو مستحب ہے۔

ف۴: مسئلہ صلیب جسے نصاریٰ پوجتے ہیں اور ہنود کے بت وغیرہ کے چھونے سے بھی نیا وضو چاہئے۔

---

[۱] میزان الشریعۃ الکبریٰ باب اسباب الحدث دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۴۵

[۲] الانوار لاعمال الابرار کتاب الطہارۃ فصل اسباب الحدث مطبع جمالیہ مصر ۱/۲۹

24 يندب الوضوء من لمس يهودي ونظر بشهوة ولو الى محرم و تلفظ بمعصية وغضب[1]

یہودی کو چھو جانے، شہوت سے نظر کرنے — اگرچہ محرم ہی کی طرف ہو — معصیت کی بات زبان پر لانے، اور غصّہ سے وضو مستحب ہے۔

رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمہ میں ہے:

اتفقوا علی ان من مس فرجه بعضو غير يديه لا ينتقض وضوءه واختلفوا فيمن مس ذكره بيده فقال ابوحنيفة لا مطلقا والشافعی ينتقض بالمس بباطن كفه دون ظاهره من غير حائل بشهوة او بغيرها والمشهور عند احمد انه ينتقض بباطن كفه وبظاهره[2]

اس پر اتفاق ہے کہ جو اپنی شرمگاہ ہاتھ کے علاوہ کسی عضو سے چھو دے اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اور اس کے بارے میں اختلاف ہے جس نے اپنا ذکر ہاتھ سے چھو دیا امام ابوحنیفہ نے فرمایا: مطلقاً نہ ٹوٹے گا۔ امام شافعی نے فرمایا: پشتِ دست سے چھوئے تو نہ ٹوٹے گا اور اگر ہتھیلی کے پیٹ سے بغیر کسی حائل کے شہوت کے ساتھ یا بلا شہوت چھو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور امام احمد کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ ہتھیلی کے باطن و ظاہر کسی طرف سے بھی چھو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ (ت)

میزان میں ہے:

وجه من نقض الطهارة بلمس الذكر بظهر الكف او باليد الى المرفق فهو الاحتياط لكون اليد تطلق على ذلك كما فی حديث اذا افضى احدكم بيده الى فرجه وليس بينهما ستر ولا حجاب فليتوضأ[3]

ہتھیلی کی پشت سے یا کہنی تک ہاتھ کے کسی حصے سے وضو ٹوٹنے کی وجہ احتیاط کو بتایا گیا ہے اس لئے کہ ہاتھ کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: جب تم میں کوئی اپنا ہاتھ اپنی شرمگاہ تک پہنچا دے اور دونوں میں کوئی پردہ اور حائل نہ رہ جائے تو وہ وضو کرے۔ (ت)

---

[1] فتح المعین شرح قرۃ العین بیان نواقض الوضوء عامر الاسلام پور پریس کیرلی ص ۲۴ و ۲۵

[2] رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ باب اسباب الحدث دولۃ قطر ص ۱۳

[3] میزان الشریعۃ باب اسباب الحدث دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۴۲

انوارِ ائمہ شافعیہ میں ہے:

اسباب الحدث اربعة الرابع مس فرج آدمی بالراحة او بطن اصبع قبلا كان او دبرا ناسيا او عامدا من ذكر او انثى صغير او كبير حي او ميت من نفسه او غيره ولو مس برؤس الاصابع او بما بينها مما لايلي بطن الكف او بحروف الكفين او مس الانثيين او الاليتين او عجانه او عانته لم ينتقض۔[1]

حدث کے اسباب چار ہیں، چوتھا کسی انسان کی شرمگاہ کا مس ہوجانا ہتھیلی سے یا انگلی کے پیٹ سے، آگے کی شرمگاہ ہو یا پیچھے کی، بھول کر ہو یا قصداً، مرد کی ہو یا عورت کی، چھوٹا ہو یا بڑا، زندہ یا مُردہ، اپنی شرمگاہ ہو یا دوسرے کی۔ اور اگر انگلیوں کے سروں سے مس ہوجائے یا انگلیوں کے ان درمیانی حصوں سے جو بطنِ کف سے ملے ہوئے نہیں ہیں یا ہتھیلیوں کے کناروں سے مس ہو یا انثیین کو یا سرینوں کو یا خصیتین اور دُبر کے درمیان کے حصّے کو یا پیڑو کو چھو دے تو وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

اُسی میں ہے:

الثالث لمس بشرة المرأة الكبيرة الاجنبية بلاحائل فان لمس شعرا او سنا او ظفرا او بالشعر او السن او الظفر او صغيرة لاتشتهى او محرما بنسب او رضاع او مصاهرة او كبيرة اجنبية مع حائل وان رق ولو بشهوة لم ينتقض ولو لمس امرأته او أمته او ميتة او عجوزة فانية او بلاشهوة او بلا قصد انتقض واذا كانت المرأة فوق سبع

تیسرا اجنبی قابلِ شہوت عورت کی جلد کا بغیر حائل چھوجانا ــ اگر بال یا دانت یا ناخن کو مس کیا یا بال یا دانت یا ناخن سے مس کیا یا عورت اتنی چھوٹی ہے کہ قابلِ شہوت نہیں، یا نسب یا رضاعت یا مصاہرت کسی سبب سے وہ محرم ہے یا بڑی اجنبیہ ہے مگر کوئی حائل درمیان ہے اگرچہ باریک ہو اگرچہ شہوت کے ساتھ ہو تو وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر اپنی بیوی یا باندی یا مری ہوئی یا فانیہ بڑھیا کو مس کیا یا بے شہوت یا بے ارادہ مس کیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور

[1] الانوار لاعمال الابرار کتاب الطہارۃ فصل اسباب الحدث مطبع جمالیہ مصر ۱/۳۱

سنین فلا شك فی انتقاض الوضوء بلمسها و اما اذا كانت دون ست سنین فاصحابنا خرجوا علی قولین المذھب انه لا ینتقض[1]

جب سات سال سے زیادہ کی ہو تو اس کے چھونے سے وضو ٹوٹنے میں کوئی شک نہیں اور اگر چھ سال سے کم کی ہو تو یہاں ہمارے اصحاب کے دو قول ہیں۔ مذہب یہ ہے کہ وضو نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

عشماویہ اور اس کی شرح جواہر زکیہ للعلامہ احمد المالکی میں ہے :

(وینتقض الوضوء (بلمس) اجنبیة یلتذ بمثلها عادة و لو ظفرھا او شعرھا او فوق حائل خفیف قیل و الکثیف (وان لم یقصد اللذة و لم یجدھا فلا وضوء علیه)[2]۔

ایسی اجنبیہ جو عادۃً قابلِ لذت ہے اس کے چھو جانے سے وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ اس کے ناخن یا بال ہی کو چھوئے یا خفیف حائل کے اوپر سے چھوئے ایک قول ہے کہ دبیز کے اوپر سے بھی۔ اور اگر لذت کا قصد نہیں، نہ لذت پائی تو اس پر وضو نہیں۔ (ت)

حاشیہ علامہ صفتی میں ہے :

قوله لمس اجنبیه ھذا ضعیف و المعتمد ان وجود اللذة بالمحرم ناقض ولا فرق بین المحرم وغیرھا الا فی القصد وحده بدون وجدان فی الاجنبیة ناقض وفی المحرم غیر ناقض قوله عادة ای عادة الناس لا المتلذ وحده فخرج به صغیرة لا تشتھی کبنت خمس و عجوز مسنة انقطع منھا ارب الرجال بالکلیة قوله و الکثیف قال الشیخ فی حاشیة

ان کا قول "اجنبیہ کو مس کرنا" یہ ضعیف ہے۔ معتمد یہ ہے کہ محرم سے لذت پائی گئی تو یہ بھی ناقض ہے اور محرم و نامحرم میں فرق صرف یہ ہے کہ قصد بلا لذت ملے تو اجنبیہ میں ناقض ہے اور محرم میں ناقض نہیں۔ ان کا قول "عادۃً" یعنی لوگوں کی عادت کے لحاظ سے، صرف لذت پانے والے کی عادت مراد نہیں تو اس قید سے وہ صغیرہ خارج ہو گئی جو قابلِ شہوت نہیں جیسے پانچ سال کی بچی اور وہ سن رسیدہ بڑھیا جس سے مردوں کی خواہش بالکل منقطع ہو چکی۔ قولہ "دبیز

---

[1] الانوار لاعمال الابرار کتاب الطہارۃ فصل اسباب الحدث مطبع جمالیہ مصر ۱/ ۳۱

[2] الجواہر الزکیۃ شرح مقدمۃ العشماویۃ

ابی الحسن المعتمد ان الاقسام ثلثة خفیف جدا او کثیف لاجدا کالقباء وجدا کالطراحة فالاولان حکمہا النقض علی الراجح واما الاخیر فالنقض فی القصد دون الوجدان[1]

سے بھی ، شیخ نے حاشیۂ ابوالحسن میں لکھا ہے کہ معتمد یہ ہے کہ تین قسمیں ایک (۱) بہت خفیف (۲) دبیز جو بہت زیادہ دبیز نہ ہو جیسے قبا (۳) اور بہت دبیز جیسے لحاف، تو پہلے دونوں کا حکم بر قول راجح یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا اور اخیر میں یہ حکم ہے کہ قصد ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا اتفاقی لذت مل جانے سے نہ ٹوٹے گا۔ (ت)

مستحب وضو اور بھی ہیں مگر یہاں وہی اکثر ذکر کئے جن کا وضو میں وقوع عادۃً بعید نہ ہو ولہذا کفار کی وہ قسمیں بیان کرنی مہم ہیں جو بلحاظ مدعی اسلام ہیں کہ ان میں بہتیرے نماز پڑھتے وضو کرتے مسجد میں آتے ہیں تو وضو کرتے میں ان سے بدن چھُو جانا بعید نہیں۔ یونہی کبھی وضو کرتے میں پانی کم ہو جاتا اور آدمی اپنی کنیز یا خادمہ یا زوجہ وغیرہا سے مانگتا اور لینے میں ہاتھ سے ہاتھ لگ جاتا ہے وغیر ذلک۔ کامل احتیاط والے کو ان مسائل پر اطلاع نہایت مناسب ہے۔ اب بے فصل نماز وغیرہ عبادات مقصودہ یا بے تبدل مجلس اعادۂ وضو کی کراہت اگر ہوگی بھی تو وہاں کہ اعادہ کے لئے کوئی سبب خاص نہ ہو ورنہ بعد وجود سبب وجہ نہیں کہ اسراف ہو۔ اور اگر مواضع خلاف میں نزاع عود بھی کرے کہ رعایت خلاف وہیں مستحب ہے کہ اپنے مذہب کا مکروہ نہ لازم آئے کما فی ردالمحتار وغیرہ، تو پہلی نو دس صورتیں کہ گویا حدث معنوی ونجاست باطنی مانی گئیں اثنائے وضو میں ان کا وقوع کیا نادر ہے اور شک نہیں کہ دربارۂ نقض ونقض وضو وبعض وضو کا حکم ایک ہی ہے جس طرح وضوئے کامل پر کوئی ناقض طاری ہونے سے پورا وضو جاتا رہتا ہے اور خلال وضو میں اس کے وقوع سے جتنا وضو ہو چکا ہے اتنا ٹوٹ جاتا ہے یونہی یہ اشیاء جن سے طہارت ناقص و بے نور ہو جاتی ہے جب کامل وضو پر واقع ہوں تو پورے وضو کا اعادہ مستحب ہوگا اور اثنائے وضو میں ہوں تو جتنا کر چکا ہے اُس قدر کا۔ اور بہرحال یہ وضوئے آخر یا وضو علی الوضو سے خارج نہ ہوگا کہ وضوئے اول منتقض نہ ہوا۔ اس تقریر پر نہ صرف یہی وجہ اخیر بلکہ تینوں وجہیں مندفع ہوگئیں وللہ الحمد۔

ف: جن باتوں سے اعادۂ وضو مستحب ہے جب وہ وضو کرتے میں واقع ہوں تو مستحب ہے کہ پھر سرے سے وضو شروع کرے۔

[1] حاشیۃ علامہ مصطفٰی علی مقدمۃ العشماویۃ۔

صورت ثانیہ یعنی شک میں فقیر نے نہ دیکھا کہ کسی کو شک ہوا سوا ملا علی قاری کے کہ انھوں نے شک کو یکسر ساقط اللحاظ کیا اور اس کے اعتبار کو وسوسہ کی طرف منجر بانا۔ مرقاۃ میں فرمایا:

قلت اما قوله (ای قول الامام النسفی فی الکافی) لطمانینة القلب عند الشك ففیه ان الشك بعد التثلیث لاوجه له وان وقع بعده فلا نهایة له و هو الوسوسة ولهذا اخذ ابن المبارك بظاهره فقال لا أمن اذا زاد علی الثلث ان یاثم، وقال احمد واسحٰق لایزید علیها الامبتلی ای بالجنون لمظنة انه بالزیادة یحتاط لدینه قال ابن حجر ولقد شاهدنا من الموسوسین من یغسل یده فوق المئین وهو مع ذلك یعتقد ان حدثه هو الیقین، قال واما قوله (ای الامام النسفی) لانه امر بترك ما یریبه الٰی ففیه ان غسل المرة الاخرٰی مما یریبه فینبغی ترکه الٰی مالا یریبه وهو ما عینه الشارع لیتخلص عن الریبة والوسوسة[1] اھ۔

کافی میں امام نسفی کے قول "شک کے وقت اطمینان قلب کے لئے زیادتی" پر یہ کلام ہے کہ تین بار دھولینے کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں اور اگر اس کے بعد بھی شک واقع ہو تو اس کی کوئی انتہا نہیں اور یہی وسوسہ ہے۔ اسی لئے حضرت ابن مبارک نے ظاہر حدیث کو اختیار کرکے فرمایا مجھے اندیشہ ہے کہ تین بار سے زیادہ دھونے کی صورت میں وہ گنہگار رہو۔ امام احمد و اسحاق نے فرمایا، تین پر زیادتی وہی کرے گا جو جنون میں مبتلا ہو اس گمان کی وجہ سے کہ وہ اپنے دین میں احتیاط سے کام لے رہا ہے — ابن حجر نے فرمایا، ہم نے ایسے بھی وسوسہ زدہ دیکھے جو سو بار سے زیادہ ہاتھ دھو کر بھی یہ سمجھتا ہے کہ اب بھی اس کا حدث یقیناً باقی ہے — مولانا علی قاری آگے لکھتے ہیں، امام نسفی کا یہ فرمانا کہ اسے شک کی حالت چھوڑ دینے کا حکم ہے تو اس پر یہ کلام ہے کہ ایک بار اور دھونے سے بھی اسے شک ہی رہے گا تو اسے یہی چاہئے کہ اسے چھوڑ کر وہ اختیار کرے جس سے شک نہ پیدا ہو اور یہ وہی ہے جسے شارع نے متعین فرمایا ہے تاکہ شک اور وسوسہ سے چھٹکارا پائے اھ (ت)

---

[1] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الطہارۃ تحت الحدیث ۴۱۷ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/ ۱۴۴

اقول اولاً [1] شک کے لئے منشا صحیح ہوتا ہے مثل سہو و غفلت بخلاف وسوسہ۔ اول بلاشبہہ شرعاً معتبر اور فقہ میں صدہا مسائل اس پر متفرع۔ اگر اُسے ساقط الحاظ کریں تو شک کا باب ہی مرتفع ہوجائے گا اور ایک جم غفیر مسائل و احکام سے جن پر اطباق و اتفاق ائمہ ہے انکار کرنا ہوگا۔

ثانیاً [2] حدیث دع مایریبك الخ۔ مالایریبك کا صریح ارشاد طرح مشکوک و اخذ متیقن ہے کہ مشکوک میں ریب ہے اور متیقن بلاریب، نہ یہ کہ شک کا کچھ لحاظ نہ کرا اور امر مشکوک ہی پر قائم رہ کر یہ مالایریبك نہ ہوا بلکہ یریبك۔

ثالثاً [3] صحیح مسلم شریف میں ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا شك احدکم فی صلوته فلم یدرکم صلی ثلثا او اربعا فلیطرح الشك ولیبن علی ماستیقن ثم یسجد سجدتین قبل ان یسلم فان کان صلی خمسا شفعن له صلوته وان کان صلی اتماما لاربع کانتا ترغیما للشیطن [4]

جب تم میں کسی کو اپنی نماز میں شک پڑے یہ نہ جانے کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار تو جتنی بات مشکوک ہے اُسے چھوڑ دے اور جس قدر پر یقین ہے اس پر بنائے کار رکھے (یعنی صورت مذکورہ میں تین ہی رکعتیں سمجھے کہ اسی قدر پر یقین ہے اور چوتھی میں شک ہے تو چار نہ سمجھے لہذا ایک رکعت اور پڑھ کر) سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرلے اب اگر واقع میں اس کی پانچ رکعتیں ہوئیں تو یہ دونوں سجدے (گویا ایک رکعت کے قائم مقام ہو کر) اس کی نماز کا دوگانہ پورا کردیں گے (ایک رکعت اکیلی نہ رہے گی جو شرعاً باطل ہے بلکہ ان سجدوں سے مل کر گویا ایک نفل دوگانہ جداگانہ ہوجائے گا) اور اگر واقع میں چار ہی ہوئیں تو یہ دونوں سجدے شیطان کی ذلت و خواری ہوں گے (کہ اس نے شک ڈال کر نماز باطل کرنی چاہی تھی اُس کی نہ چلی اور مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی رحمت سے نماز پوری کی پوری رہی)۔

یہ اس مطلب کا خاص جزئیہ خود حضور پرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد اقدس سے ہے۔

---

[1]: تطفل تاسع علی القاری [2]: تطفل عاشر علیہ [3]: تطفل الحادی عشر علیہ

[4] صحیح مسلم کتاب المساجد فصل من شك فی صلوۃ فلم یدرکم صلی الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۱۱

سابعاً مسند احمد میں سیدنا عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من صلی صلٰوۃ یشك فی النقصان فلیصل حتی یشك فی الزیادۃ۔[1]	جسے نماز میں کامل وناقص کا شک ہو وہ اتنی پڑھے کہ کامل و زائد میں شک ہو جائے۔

مثلاً تین اور چار میں شبہہ تھا تو یہ تمامی ونقصان میں شک ہے اسے حکم ہے کہ ایک رکعت اور پڑھے اب چار اور پانچ میں شبہہ ہو جائیگا کہ اب تمامی وزیادت میں شک ہے۔ یہ حدیث سے تو اس مطلب کی دوسری تصریح ہے ہی مگر دکھانا یہ ہے کہ اس کی شرح میں خود مُلّا علی قاری فرماتے ہیں:

یبنی علی الاقل المتیقن فان زیادۃ الطاعۃ خیر من نقصانہا۔[2]	یعنی کم پر بنا رکھے جتنی یقیناً ادا کی ہیں کہ اگر واقع میں کامل ہو چکی تھیں اور ایک رکعت بڑھ گئی تو یہ اس سے بہتر ہے کہ ایک رکعت کم رہ جائے طاعت کی افزونی اس کی کمی سے افضل ہے۔

معلوم نہیں یہ حکم وضو میں کیوں نہ جاری فرمایا حالانکہ اُس کی بیشی نماز میں رکعت بڑھا دینے کے برابر نہیں ہو سکتی۔

خامساً وہ جو فرمایا تثلیث کے بعد شک کی کوئی وجہ نہیں اس سے مراد علم الٰہی میں تثلیث ہو لینا ہے یا علم متوضی میں۔ برتقدیر ثانی بیشک شک کی کوئی وجہ نہیں مگر وہ ہرگز مراد نہیں کہ کلام شک میں ہے نہ علم میں، اور برتقدیر اول علم الٰہی شک عبد کا کیا منافی۔ بندہ اس پر مکلف ہے جو اس کے علم میں ہے نہ اس پر جو علم الٰہی میں ہے جس کے علم کی طرف اسے کوئی سبیل نہیں۔

سادساً معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم غسل میں سر انور پر تین بار پانی ڈالتے اور اسی کا حکم مردوں عورتوں سب کو فرمایا، خاص عورتوں کے باب میں بھی یہی حکم بالتصریح ارشاد ہوا ہے

ف۱: تطفل الثانی عشر علیہ
ف۲: تطفل الثالث عشر علیہ
ف۳: تطفل الرابع عشر علیہ

---

[1] مسند احمد بن حنبل حدیث عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۱۹۵

[2] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الصلوٰۃ باب السہو حدیث ۱۰۲۲ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۳/ ۱۰۵

صحیح مسلم وسنن اربعہ میں ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے ہے میں نے عرض کی: یا رسول اللہ! میں سر گندھواتی ہوں کیا نہانے میں کھول دیا کروں؟ فرمایا:

انما یکفیك ان تحثی علی راسك ثلث حثیات۔[1] — سر پر تین لپ پانی ڈال لیا کرو یہی کافی ہے۔

آخر امر چہارم میں حدیث ابی داؤد۔ ثوبان رضی اللہ تعالٰی عنہ سے گزری کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

اما المرأۃ فلا علیہا ان لاتنقضہ لتغرف علی راسہا ثلث غرفات بکفیہا۔[2] — عورت کو کچھ ضرور نہیں کہ اپنا گندھا سر کھولے بس تین لپ پانی ڈال لے۔

ام المومنین عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے طریقہ غسل میں روایت فرماتی ہیں:

ثم یصب علی راسہ ثلث غرفات بیدیہ۔[3] — پھر سر مبارک پر تین لپ ڈالتے تھے

رویاہ عنہا رضی اللہ تعالٰی عنہا۔

اور خود اپنا فرماتی ہیں:

لقد کنت اغتسل انا و رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من اناء واحد و مازید علی ان افرغ علی راسی ثلث افراغات۔ رواہ احمد[4] ومسلم۔ — میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ایک برتن سے نہایا کرتے، اور میں اپنے سر پر تین ہی بار پانی ڈالتی یعنی جعد مبارک نہ کھولتیں (اسے احمد و مسلم نے روایت کیا۔ ت)

---

[1] صحیح مسلم کتاب الحیض باب حکم ضفائر المغتسلۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۵۰
سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ھل تنقض المرأۃ شعرھا عند الغسل حدیث ۱۰۵ دارالفکر بیروت ۱/ ۱۶۰
سنن ابن ماجہ " باب ماجاء فی غسل النساء من الجنابۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۴۵
سنن ابی داؤد " باب المرأۃ ھل تنقض شعرہا الخ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۳۳

[2] " " " " " " " " " ۱/ ۳۳

[3] صحیح البخاری کتاب الغسل باب الوضوء قبل الغسل قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۹

[4] صحیح مسلم کتاب الحیض باب حکم ضفائر المغتسلۃ " " ۱/ ۱۵۰
مسند احمد بن حنبل عن عائشہ رضی اللہ تعالٰی عنہا المکتب الاسلامی بیروت ۶/ ۴۳

ف۱
بااینہمہ یہی ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا فرماتی ہیں :

كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يتوضأ وضوءه للصلوة ثم يفيض على رأسه ثلث مرار ونحن نفيض على رؤسنا خمسا من اجل الضفر. رواه ابوداؤد[1]

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نماز کا سا وضو کرکے سرِ اقدس پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم بیبیاں سر گندھے ہونے کی وجہ سے اپنے سروں پر پانچ بار پانی بہاتی ہیں (اس کو ابوداؤد نے روایت کیا۔ ت)

اب کون کہہ سکتا ہے کہ معاذ اللہ امہات المؤمنین کا یہ فعل وسوسہ تھا۔ حاشا بلکہ وہی اطمینانِ قلب جسے علمائے کرام یہاں فرما رہے ہیں۔

سابعًا وھو الحل[2] صورتیں تین ہیں :

اوّل یہ کہ متوضی جانتا ہے کہ میں نے تین بار دھولیا، ہر بار بالاستیعاب، پھر اس کا دل مطمئن نہ ہوا اور چوتھی بار اور بہانا چاہتا ہے۔

دوم یاد نہیں کہ تین بار پانی ڈالا یا دو بار۔

سوم تثلیث تو معلوم ہے مگر ہر بار استیعاب میں شک ہے۔

ملا علی صورتِ اولٰی سمجھے ہیں جب تو فرماتے ہیں کہ تین پورے ہونے کے بعد شک کے کیا معنٰی۔ اپنا شک چھوڑے اور جو عدد شارع صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے مقرر فرمایا اس پر قانع رہے۔ اس صورت میں اُن کا انکار بیشک صحیح ہے مگر یہ ہرگز مرادِ علماء نہیں، اُن کا کلام صورتِ شک میں ہے اور یہ صورت صورتِ علم ہے اور وسوسہ مردود و نامعتبر ہے۔ شک کی صورت دو صورتِ اخیر ہیں وہی مرادِ ائمہ ہیں اور اُن پر قاری کا کوئی اعتراض وارد نہیں ان میں طمانینتِ قلب ضرور مطلوبِ شرع ہے جن میں سے اُمہات المؤمنین کا پانچ بار پانی ڈالنا صورتِ اخیرہ ہے وباللہ التوفیق۔

بالجملہ جس مسئلہ پر ہمارے علماء کے کلمات متظافر ہوں اپنے فہم سے اُس پر اعتراض آسان نہیں

ف۱: مسئلہ عورت کے بال گندھے ہوں اور تین بار سر پر پانی بہانے سے تثلیث میں شبہہ رہے تو پانچ بار بہاسکتی ہے۔

ف۲: تطفل الخامس عشر علیہ۔

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الغسل من الجنابۃ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۳۲

معترضین ہی کی لغزش نظر ثابت ہوتی ہے اگرچہ غنیہ و بحر و قاری جیسے ماہرین ہوں والحمدللہ رب العٰلمین۔

تنبیہ ۲: الحمدللہ کلام اپنے منتہٰی کو پہنچا اور اسراف کے معنے دھونے میں بھی بروجہ کامل انکشاف پایا۔ اب بتوفیق اللہ تعالٰی تحقیق حکم کی طرف باگ پھیریں۔

اقول انصافاً چاروں قول میں کوئی ایسا نہیں جسے مطروح و ناقابلِ التفات سمجھئے۔

قولِ سوم کی عظمت تو محتاجِ بیان نہیں بدائع و فتح و خلاصہ کی وقعت درکنار خود ظاہر الروایۃ میں محرر المذہب کا نص ہے۔

قولِ دوم کے ساتھ حلیہ و بحر کا اوجہ کہنا ہے کہ الفاظ فتوٰی سے ہے اور امام ابوزکریا نووی کے استظہار پر نظر کیجئے تو گویا اسی پر اجماع کا پتا چلتا ہے کہ انھوں نے اسراف سے نہی پر اجماعِ علما نقل فرماکر نہی سے کراہت تنزیہ مراد ہونے کو اظہر بتایا۔

قولِ چہارم جسے علامہ شامی نے خارج از مذہب گمان فرمایا تھا اُس کی تحقیق سُن چکے اور یہ کہ وہی مختار درمختار و نہرالفائق و مفاد غنیہ و جواہر الفتاوی و تبیین الحقائق ہے نیز زبدہ و حجہ سے مستفاد کہ ان میں بھی کراہت مطلق ہے، جامع الرموز میں ہے:

تکرہ الزیادۃ علی الثلث کما فی الزبدۃ[1]	تین بار سے زیادہ دھونا مکروہ ہے جیسا کہ زبدہ میں ہے۔(ت)

طحطاوی علی المراقی میں ہے:

فی فتاوی الحجۃ یکرہ صب الماء فی الوضوء زیادۃ علی العدد المسنون والقدر المعہود لما ورد فی الخبر شرار امتی الذین یسرفون فی صب الماء[2]	فتاوٰی الحجہ میں ہے وضو میں تعداد مسنون اور مقدار معہود سے زیادہ پانی بہانا مکروہ ہے اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے میری اُمّت کے بُرے لوگ وہ ہیں جو پانی بہانے میں اسراف کرتے ہیں۔(ت)

بلکہ علامہ طحطاوی نے اس پر اتفاق بتایا قولِ دُر الاسراف فی الماء الجاری جائز لانہ غیر مضیع[3] (بہتے پانی میں اسراف جائز ہے اس لئے کہ پانی ضائع نہیں جاتا۔ت) پر لکھتے ہیں:

---

[1] جامع الرموز کتاب الطہارۃ سنن الوضوء مکتبہ اسلامیہ گنبد قاموس ایران ۱/۳۵

[2] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح کتاب الطہارۃ فصل فی المکروہات دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۸۰

[3] الدرالمختار کتاب الطہارۃ سنن الوضوء مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۲

ای لانہ یعود الیہ ثانیا فلو اخرج الماء خارجہ یکرہ اتفاقا[1]، ومن الظاھر ان ھذہ الکراھۃ مذکورۃ فی مقابلۃ الجائز فتکون تحریمیۃ۔

یعنی اس لئے کہ پانی اس میں دوبارہ لوٹ جائے گا اگر پانی نکال کر اس کے باہر گرائے تو بالاتفاق مکروہ ہے اھ — اور ظاہر یہ ہے کہ یہ مکروہ جائز کے مقابلہ میں مذکور ہے تو تحریمی ہوگا۔(ت)

اور ہماری تقریرات سابقہ سے اس کے دلائل کی قوت ظاہر، ہاں قول اوّل بعض شافعیہ سے منقول تھا مگر علامہ محقق ابراہیم حلبی نے کتب مذہب سے غنیہ میں اس پر جزم فرمایا کما سمعت پھر علامہ ابراہیم حلبی و علامہ سید احمد مصری نے حواشی دُر میں اُسی پر اعتماد کیا اور اس کے خلاف کو ضعیف بتایا دُرمختار میں قول مذکور جواہر سے نقل فرمایا:

الاسراف فی الماء الجاری جائز[2]۔

بہتے پانی میں اسراف جائز ہے۔(ت)

علامہ طحطاوی اُس پر فرماتے ہیں:

ضعیف بل ھو مکروہ سواء کان فی وسط الماء او فی ضفتہ حیث کان لغیر حاجۃ[3] اھ حلبی۔

یہ قول ضعیف ہے بلکہ آبِ رواں میں بھی اسراف مکروہ ہے چاہے بیچ نہر میں ہو یا کنارے ہو اس لئے کہ بلاضرورت ہے اھ حلبی (ت)

نیز دونوں حاشیوں میں ہے:

من المعلوم ان الاسراف مکروہ تحریما لاتنزیھا[4]۔

معلوم ہے کہ اسراف مکروہ تنزیہی نہیں، تحریمی ہے۔(ت)

بلکہ شرح شرعۃ الاسلام میں ہے:

ھو حرام وان کان فی شط النھر[5]۔

اسراف حرام ہے اگرچہ دریا کے کنارے ہو۔(ت)

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الطہارۃ سنن الوضوء المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/۷۲

[2] الدرالمختار " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۲

[3] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار " " المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/۷۲

[4] " " " " " " " " " "

[5] شرعۃ الاسلام مع شرح مفاتیح الجنان فصل فی تفصیل سنن الطہارۃ مکتبۃ اسلامیہ کوئٹہ ص ۹۱

اور اس کے ساتھ نص[1] حدیث ہے۔

حدیث ۱ عہ : امام احمد بن حنبل وابن ماجہ و ابویعلٰی اور بیہقی شعب الایمان میں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی :

ان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم مر بسعد وھو یتوضأ فقال ما ھذا السرف فقال افی الوضوء اسراف قال نعم وان کنت علی نھر جار[1]۔	رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سعد رضی اللہ تعالٰی عنہ پر گزرے وہ وضو کررہے تھے ارشاد فرمایا : یہ اسراف کیسا۔ عرض کی : کیا وضو میں اسراف ہے ؟ فرمایا : ہاں اگرچہ تم نہر رواں پر ہو۔

اقول اتمام تقریب یہ کہ حدیث نے نہر جاری میں بھی اسراف ثابت فرمایا اور اسراف شرع میں مذموم ہی ہو کر آیا ہے۔ آیہ کریمہ لاتسرفوا انہ لا یحب المسرفین[2] (اسراف نہ کرو اللہ تعالٰی مسرفین کو محبوب نہیں رکھتا۔ ت) مطلق ہے تو یہ اسراف بھی مذموم وممنوع ہی ہوگا بلکہ خود اسراف فی الوضوء میں بھی صیغہ نہی وارد اور نہی حقیقۃً مفید تحریم۔

حدیث ۲ : سنن ابن ماجہ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے :

رأی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رجلا یتوضأ فقال لا تسرف لا تسرف[3]۔	رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو کرتے دیکھا فرمایا : اسراف نہ کر اسراف نہ کر۔

حدیث ۳ : سعید بن منصور سنن اور حاکم کُنٰی اور ابن عساکر تاریخ میں ابن شہاب زہری سے

عہ فتاوی حجہ سے ایک حدیث ابھی گزری کہ فرماتے ہیں صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم : میری امت کے بدلوگ ہیں جو پانی بہانے میں اسراف کرتے ہیں۔

ف : وضو میں ممانعتِ اسراف کی حدیثیں۔

---

[1] مسند احمد بن حنبل عن عبداللہ بن عمرو المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۲۲۱

سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی القصد فی الوضوء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴

[2] القرآن الکریم ۶/ ۱۴۱ و ۷/ ۳۱

[3] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی القصد فی الوضوء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴

مرسلاً راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو کرتے دیکھا فرمایا، یاعبد اللہ لاتسرف اللہ کے بندے! اسراف نہ کر۔ انھوں نے عرض کی: یانبی اللہ وفی الوضوء اسراف قال نعم (زاد الاخیران) وفی کل شیئ اسراف[1] یارسول اللہ! کیا وضو میں بھی اسراف ہے۔ فرمایا: ہاں اور ہر شے میں اسراف کو دخل ہے۔

حدیث ۴: مرسل یحیٰی بن ابی عمرو کہ بیان معانی اسراف میں گزری،

فی الوضوء اسراف وفی کل شیئ اسراف[2] وضو میں اسراف ہے اور ہر شے میں اسراف ہے۔

حدیث ۵: ترمذی وابن ماجہ وحاکم حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان للوضوء شیطانا یقال لہ الولہان فاتقوا وسواس الماء[3] بے شک وضو کے لئے ایک شیطان ہے جس کا نام وَلَہان ہے تو پانی کے وسواس سے بچو۔

حدیث ۶: مسند احمد وسنن ابی داؤد وابن ماجہ وصحیح ابن حبان ومستدرک حاکم میں عبداللہ بن مغفل رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

انہ سیکون فی ھذہ الامۃ قوم یعتدون فی الطھور والدعاء[4] بے شک عنقریب اس اُمت میں وہ لوگ ہوں گے کہ طہارت ودُعا میں حد سے بڑھیں گے۔

اور اللہ عزوجل فرماتا ہے:

ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ[5] جو اللہ تعالٰی کی باندھی ہوئی حدوں سے بڑھے بے شک اس نے اپنی جان پر ظلم کیا۔

---

[1] تاریخ دمشق الکبیر ترجمہ ابو عیسی الدمشقی ۹۰۰۱ داراحیاء التراث العربی بیروت ۷۱/ ۹۴
کنز العمال بحوالہ الحاکم فی الکنی وابن عساکر عن الزہری مرسلا حدیث ۲۶۲۹۱ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۲۶

[2] کنز العمال بحوالہ یحیٰی بن ابی عمرو الشیبانی حدیث ۲۶۲۸۴ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/ ۳۲۵

[3] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی کراہیۃ الاسراف حدیث ۵۷ دارالفکر بیروت ۱/ ۱۲۲
سنن ابن ماجہ " باب ماجاء فی القصد فی الوضوء الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۴

[4] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الاسراف فی الوضوء آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۱۳
مشکوۃ المصابیح بحوالہ احمد وابی داؤد وابن ماجہ کتاب الطہارۃ باب سنن الوضوء قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۴۷

[5] القرآن الکریم ۶۵/ ۱

حدیث ۲: ابونعیم حلیہ میں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی:

لاخیر فی صب الماء الکثیر فی الوضوء وانہ من الشیطٰن[1]

وضو میں بہت سا پانی بہکانے میں کچھ خیر نہیں اور وہ شیطان کی طرف سے ہے۔

نفی خیر اپنے معنی لغوی پر اگرچہ مباح سے بھی ممکن کہ جب طرفین برابر ہیں تو کسی میں نہ خیر نہ شر،[ف1] ولہذا علامہ عمر نے نہر الفائق میں مسئلہ کراہت کلام بعد طلوع فجر تا طلوع شمس[ف2] و بعد نماز عشاء[ف3] میں فرمایا:

المراد مالیس بخیر وانما یتحقق فی کلام ھو عبادۃ اذ المباح لاخیر فیہ کما لااثم فیہ فیکرہ فی ھٰذہ الاوقات کلھا نقلہ السید[ف4] ابوالسعود فی فتح اللہ المعین۔

مراد وہ کلام ہے جو خیر نہ ہو اور خیر کا تحقق اسی کلام میں ہوگا جو عبادت ہو اس لئے کہ مباح میں "کوئی خیر نہیں" جیسے اس میں "کوئی گناہ نہیں"۔ تو مباح کلام بھی ان اوقات میں مکروہ ہوگا۔ اسے سید ابوالسعود نے فتح اللہ المعین میں نہر سے نقل کیا۔(ت)

اقول مگر نظر دقیق لیس بخیر اور لاخیر فیہ میں فرق کرتی ہے مباح ضرور نہ خیر نہ شر، مگر اس کے فعل پر مؤاخذہ نہیں، اور مؤاخذہ نہ ہونا تو خیر کثیر و نفع عظیم ہے تو لاخیر فیہ وہیں اطلاق ہوگا جہاں شر حاصل ہو۔

فاصاب رحمہ اللہ تعالٰی فی قولہ المراد مالیس بخیر وتسامح فی قولہ لاخیر فیہ فحق العبارۃ المباح لیس

صاحب نہر نے یہ تو ٹھیک فرمایا کہ مراد ومالیس بخیر ہے (وہ جو خیر نہیں) اور اس میں ان سے تسامح ہوا کہ المباح لاخیر فیہ (مباح

ف1: تحقیق مفاد لاخیر فیہ

ف2: مسئلہ طلوع صبح صادق سے طلوع شمس تک دنیوی کلام مطلقاً مکروہ ہے۔

ف3: مسئلہ نماز عشاء پڑھنے کے بعد بے حاجت دنیوی باتوں میں اشتغال مکروہ ہے۔

ف4: تطفل علی النہر ومن تبعہ۔

[1] کنز العمال بحوالہ ابی نعیم عن انس حدیث ۲۶۲۰۲ موسسۃ الرسالہ بیروت ۹/۳۲۶

[2] النہر الفائق کتاب الصلوٰۃ قبیل باب الاذان قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۶۹

فتح المعین " " " " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۴۷

بخیر کما انه لیس بشر (یعنی کوئی خیر نہیں) صحیح تعبیر یہ تھی کہ المباح لیس بخیر کما انہ لیس بشر مباح اچھا نہیں جیسے کہ وہ بُرا بھی نہیں۔(ت)

ولہذا جبکہ ہدایہ میں فرمایا :

لاخیر فی السلم فی اللحم[1] گوشت میں بیع سلم بہتر نہیں۔(ت)

محقق علی الاطلاق نے فتح میں فرمایا :

ھٰذہ العبارۃ تاکید فی نفی الجواز[2] یہ عبارت نفی جواز کی تاکید کرتی ہے۔(ت)

اقول رب عزوجل فرماتا ہے :

لاخیر فی کثیر من نجوٰھم الا من امر بصدقۃ او معروف او اصلاح بین الناس[3] ان کے اکثر مشوروں میں کچھ بھلائی نہیں مگر جو حکم دے خیرات، یا اچھی بات، یا لوگوں میں صلح کرنے کا۔(ت)

ہر معروف کو استثنا فرمایا اور ہر طاعت معروف ہے تو باقی نہ رہے مگر مباح یا معاصی تو اگر لاخیر فیہ مباح کو بھی شامل ہوتا فی کثیر نہ فرماتے بلکہ فی شیئ من نجوٰھم لاجرم وہ معصیت کے ساتھ خاص ہے واللہ تعالٰی اعلم۔

حدیث ۸ حدیث صحیح جس کی طرف بار با اشارہ گزرا احمد و سعید بن منصور و ابن ابی شیبہ و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و طحاوی عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ایک اعرابی نے خدمت اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم میں حاضر ہو کر وضو کو پوچھا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے انہیں وضو کرکے دکھایا جس میں ہر عضو تین تین بار دھویا پھر فرمایا :

ھکذا الوضوء فمن زاد علی ھذا او نقص فقد اساء وظلم او ظلم واساء ھذا لفظ د وقد اوس ڈ[4] اسی طرح وضو ہے تو جس نے اس پر بڑھایا یا گھٹایا تو یقیناً اس نے بُرا کیا اور ظلم کیا ـــــ یا (فرمایا) ظلم کیا اور بُرا کیا ـــ یہ ابوداؤد کے الفاظ

---

[1] الہدایۃ کتاب البیوع باب السلم مطبع یوسفی لکھنؤ ۳/ ۹۵
[2] فتح القدیر " " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۶/ ۲۱۵
[3] القرآن الکریم ۴/ ۱۱۴
[4] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الوضوء ثلثا آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۱۸

مطولا مع ذکر صفة الوضوء و مثله لفظ الامام الطحاوی مقتصرا قوله اساء و ظلم من دون شك[1]، و لفظ س و ق فمن زاد على هذا فقد اساء وتعدى و ظلم[2] و لفظ سعيد و ابی بکر فمن زاد او نقص فقد تعدى و ظلم[3]۔

ہیں۔ اور انھوں نے یہ حدیث طریقۂ وضو کے بیان کے ساتھ طویل ذکر کی ہے۔ اسی کے مثل امام طحاوی کے بھی الفاظ ہیں اور ان کی روایت میں بغیر شک کے صرف اتنا ہے کہ "اس نے بُرا کیا اور ظلم کیا"۔ اور نسائی و ابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں: تو جس نے اس پر زیادتی کی بے تحقیق اس نے بُرا کیا اور حد سے بڑھا اور ظلم کیا۔ سعید بن منصور اور ابوبکر بن ابی شیبہ کے الفاظ یہ ہیں: جس نے زیادتی یا کمی کی تو یقیناً وہ حد سے بڑھا اور ظلم کیا۔ ان تمام روایات کا حاصل یہ ہوا کہ: (ت)

وضو اس طرح ہے جس نے اس پر بڑھایا یا گھٹایا اُس نے بُرا کیا اور حد سے بڑھا اور ظلم کیا یہ تمام احادیث مطلق ہیں اور مذہب اول وچہارم کی مؤید، بالجملہ ان میں کوئی مذہب مطرود و مطروح نہیں لہذا راہ یہ ہے کہ بتوفیق الٰہی جانب توفیق چلئے۔

فاقول وباللہ التوفیق وبہ الوصول الی ذری التحقیق (تو میں کہتا ہوں اور خدا ہی کی جانب سے توفیق ہے اور اسی کی مدد سے بلندی تحقیق تک رسائی ہے۔ ت) تقدیر شرعی سے زیادہ پانی ڈالنا سہواً ہوگا یا بحالِ شک یا دیدہ و دانستہ۔ اول یہ کہ تین بار استیعاباً دھولیا اور یاد رہا کہ دو ہی بار دھویا ہے — اور دوم یہ کہ مثلاً دو یا تین میں شبہہ ہوگیا — یہ دونوں صورتیں یقیناً ممانعت سے خارج ہیں؛

لقوله صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم — اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا

ف: مسئلہ مصنف کی تحقیق مفرد۔

---

[1] شرح معانی الآثار کتاب الطہارۃ باب فرض الرجلین فی وضوء الصلوٰۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۳۲
[2] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی القصد فی الوضوء الخ " " " ص ۳۴
[3] المصنف لابن ابی شیبۃ کتاب الطہارۃ باب فی الوضوء کم ھو مرۃ حدیث ۸۰ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/۱۶

26 رفع عن امتی الخطأ والنسیان[1] وقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دع ما یریبك[2]

ارشاد ہے میری اُمت سے خطا ونسیان اٹھا لیا گیا ہے۔ اور حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے، جو شک پیدا کرے اسے چھوڑ کر وہ لو جس میں شک نہ ہو۔(ت)

اور دیدہ و دانستہ کسی غرض صحیح و جائز کے لئے ہوگا یا غرض فاسد و ممنوع کے لئے یا محض بلا وجہ، بر تقدیر اول کسی طرح اسراف نہیں ہوسکتا نہ اس سے منع کی کوئی وجہ، عام ازیں کہ وہ غرض غرض مطلوب شرعی ہو جیسے منہ سے ازالہ بدبو یا پان یا چھالیا کے ریزوں کا اخراج، یا حسب بیانات سابقہ وضو علی الوضو کی نیت یا غرض صحیح جسمانی جیسے میل کا ازالہ یا شدتِ گرما میں تحصیل برودت۔ ثواب نہیں مگر دو صورتیں۔ اور یہی ان اقوالِ اربعہ میں زیر بحث ہیں، تحقیق معنی اسراف میں ہمارا بیان یاد کیجئے یہ وہی دو قطب ہیں جن پر اُس کا فلک دورہ کرتا ہے اور یہی اُسی تقریر پر نظر ڈالے سے واضح ہوگا کہ ان صورتوں میں کی اول یعنی غرض فاسد و ناروا کے لئے تقدیر شرعی پر زیادت مطلقاً ممنوع و ناجائز ہے اگرچہ پانی اصلاً ضائع نہ ہو۔

قول اوّل کا یہی محل ہے اور ضرور حق صریح بلکہ مجمع علیہ ہے اور اسی پر حمل کے لئے ہمارے علما نے حدیث ہشتم کو صورتِ فساد اعتقاد پر محمول فرمایا یعنی جبکہ جانے کہ تقدیر شرعی سے زیادہ ہی میں سنت حاصل ہوگی۔ ظاہر ہے کہ اس نیت فاسدہ سے نہر نہیں سمندر میں ایک چلّو بلکہ ایک بوند زیادہ ڈالنا اسراف وگناہ و ناجائز ہوگا کہ اصل گناہ اُس نیت میں ہے گناہ کی نیت سے جو کچھ کرے گا سب گناہ ہوگا۔ رہی صورتِ اخیرہ کہ محض بلا وجہ زیادت ہو، اوپر واضح ہولیا کہ یہاں تحقق اسراف وحصول ممانعت اضاعت پر موقوف ہے تو اس صورت میں دیکھنا ہوگا کہ پانی ضائع ہوا یا نہیں، اگر ہوا مثلاً زمین پر بہہ گیا اور کسی مصرف میں کام نہ آیا تو ضرور اسراف و ناروا ہے۔ اور یہی محل **قول چہارم** ہے اور یقیناً صواب وصحیح بلکہ متفق علیہ ہے، کون کہے گا کہ بیکار پانی ضائع کرنا جائز و روا ہے۔ باقی رہی ایک شکل

---

[1] الجامع الصغیر حدیث ۴۴۶۱ دارالکتب العلمیہ بیروت ۲/۲۷۳
کشف الخفاء حدیث ۱۳۹۱ " " " ۱/۳۸۲
" حدیث ۱۳۰۵ " " " ۱/۳۶۰
[2] الجامع الصغیر " ۴۲۱۱ تا ۴۲۱۴ " " ۲/۲۵۶ و ۲۵۷

کہ زیادت ہو تو بلا وجہ مگر پانی ضائع نہ ہو، مثلاً بلا وجہ محض چوتھی بار پانی اس طرح ڈالے کہ نہر میں گرے یا کسی پیڑ کے تھالے میں جسے پانی کی حاجت ہے یا کسی برتن میں جس کا پانی اسپ و گاؤ وغیرہ جانوروں کو پلایا جائے گا یا گارا بنانے کے لئے تغار میں پڑے گا یا زمین ہی پر گرا مگر موسم گرما ہے چھڑکاؤ کی حاجت ہے یا ہوا سے ریتا اڑتا ہے اس کے دبانے کی ضرورت ہے اور انھیں کے مثل اور اغراض صحیحہ جن کے سبب پانی ضائع نہ جائے۔ یہ غرضیں اگرچہ صحیح وارد ہیں جن کے سبب اضاعت نہ ہوگی مگر اعضا پر یہ پانی مثلاً چوتھی بار ڈالنا محض بے وجہ ہی رہا کہ یہ غرضیں تو برتن میں ڈالنا یا زمین پر بہانا چاہتی ہیں عضو پر ڈال کر گرانے کو ان میں کیا دخل تھا، لاجرم وہ عبث محض رہا مگر پانی ضائع نہ گیا تو اسراف کی کوئی صورت متحقق نہ ہوئی اور اس کے ممنوع و ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں رہی، یہی **قول دوم و سوم** کا محل ہے، اور قطعاً مقبول و بے خلل ہے بلکہ اتفاق و اطباق کا محل ہے۔ اب نہ باقی رہی مگر ان دونوں قولوں پر نظر، وہ ایک مقدمہ کی تقدیم چاہتی ہے۔

فاقول وباللہ التوفیق **فائدہ** تحقیق معنی و حکم عبث میں تتبع کلمات علماء سے اس کی تعریف وجوہ عدیدہ پر ملے گی،

(۱) جس فعل میں غرض غیر صحیح ہو وہ عبث ہے اور اصلاً غرض نہ ہو تو سَفَہ۔ یہ تفسیر امام بدرالدین کردری کی ہے، امام نسفی نے مستصفی پھر علامہ حلبی نے غنیہ میں اسی طرح ان سے نقل فرما کر اس پر اعتماد کیا، اور محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر اور علامہ طرابلسی نے برہان شرح مواہب الرحمن اور دیگر شراح نے شروح ہدایہ وغیرہا میں اسی کو اختیار فرمایا، غنیہ حلبیہ میں ہے،

فی المستصفی قال الامام بدرالدین یعنی الکردری العبث الفعل الذی فیہ غرض غیر صحیح والسفہ ما لاغرض فیہ اصلاً[1]	مستصفی میں ہے کہ امام بدرالدین کردری نے فرمایا، عبث وہ فعل ہے جس میں کوئی غرض غیر صحیح ہو، اور سَفَہ وہ ہے جس میں بالکل کوئی غرض نہ ہو۔ (ت)

غنیہ شرنبلالیہ میں ہے،

ف: عبث کسے کہتے ہیں اور اس کا حکم کیا ہے۔

---

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی کراہیۃ الصلوٰۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

فی البرھان ھو فعل لغرض غیر صحیح[1]۔ برہان میں ہے وہ ایسا کام ہے جو غرض غیر صحیح کے لئے ہو۔ (ت)

فتح میں ہے :

العبث الفعل لغرض غیر صحیح[2]۔ عبث غرض غیر صحیح کے لئے کوئی کام کرنا۔ (ت)

(۲) جس میں غرض غیر شرعی ہو۔

اقول یہ اول سے اعم ہے کہ ہر غرض غیر صحیح غیر شرعی ہے اور ضرور نہیں کہ ہر غرض غیر شرعی غیر صحیح ہو جیسے ٹھنڈک کے لئے زیادہ پانی ڈالنا کہ غرض صحیح ہے مگر شرعی نہیں۔ علامہ اکمل اور اُن کی تبعیت سے حلیہ و بحر نے امام بدر الدین سے اسی طرح نقل کیا۔ عنایہ میں ہے :

قال بدر الدین الکردری العبث الفعل الذی فیہ غرض لکنہ لیس بشرعی والسفہ مالا غرض فیہ اصلا[3]۔ بدر الدین کردری نے فرمایا : عبث وہ کام ہے جس میں کوئی غرض تو ہو لیکن شرعی نہ ہو۔ اور سَفَہ وہ ہے جس میں کوئی غرض ہی نہ ہو۔ (ت)

(۳) جس میں غرض صحیح نہ ہو۔

اقول یہ ان دونوں سے اعم ہے کہ اصلاً عدمِ غرض کو بھی شامل اور ثانی سے اخص بھی کہ غرض غیر شرعی صحیح کو بھی شامل۔ یہ تفسیر امام حمید الدین کی ہے۔ عنایہ میں بعد عبارت مذکورہ ہے :

قال حمید الدین العبث کل عمل لیس فیہ غرض صحیح[4]۔ امام حمید الدین نے فرمایا : عبث ہر وہ کام ہے جس میں کوئی غرض صحیح نہ ہو۔ (ت)

مفرداتِ راغب میں ہے :

یقال لما لیس لہ غرض صحیح عبث[5]۔ عبث اسے کہا جاتا ہے جس میں کوئی غرض صحیح نہ ہو۔ (ت)

---

[1] غنیۃ ذوی الاحکام حاشیۃ علی الدرر الحکام باب ما یفسد الصلوٰۃ الخ میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۰۷
[2] فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ فصل ویکرہ للمصلی الخ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۵۹
[3] العنایۃ شرح الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ الخ فصل ویکرہ للمصلی " "
[4] " " " " " " " " " " " " " " " " " "
[5] المفردات باب العین مع الباء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۳۲۲

تفسیر رغائب الفرقان میں ہے :

هو الفعل الذی لا غاية له صحیحة[1] — عبث ایسا کام ہے جس کا کوئی صحیح مقصد نہ ہو۔ (ت)

(۴) غرض شرعی نہ ہو۔

اقول یہ اول ثانی ثالث سب سے اعم مطلقاً ہے کہ انتفائے غرض صحیح انتفائے غرض شرعی کو مستلزم ہے اور عکس نہیں اور انتفائے غرض شرعی انتفائے مطلق غرض سے بھی حاصل، امام نسفی اپنی وافی کی شرح کافی میں فرماتے ہیں :

العبث مالاغرض فیه شرعا فانما کره لانه غیر مفید[2] — عبث وہ ہے جس میں کوئی غرض شرعی نہ ہو، وہ اسی لئے مکروہ ہے کہ بے فائدہ ہے (ت)

(۵) جس میں فاعل کے لئے کوئی غرض صحیح نہ ہو۔

اقول یہ ۱ و ۳ سے اعم مطلقاً ہے کہ ممکن کہ فعل غرض صحیح رکھتا ہو اور فاعل بے غرض یا غرض غیر صحیح کے لئے کرے اور ۲ و ۴ سے اعم من وجہ کہ غرض فاسد میں تینوں صادق اور غرض صحیح غیر شرعی مقصود فاعل ہے تو وہ دو صادق خامس منتفی اور غرض شرعی میں مقصود فاعل ہے تو بالعکس۔

تعریفات السید میں ہے :

وقیل مالیس فیه غرض صحیح لفاعله[3] اھ — اور کہا گیا کہ عبث وہ کام ہے جس میں کرنے والے کی کوئی غرض صحیح نہ ہو۔ (ت)

اقول اشار[ف] الی ضعفه وسیاتیك ان شاء الله تعالٰی انه الحق۔ — **اقول** حضرت سید نے اس کے ضعیف ہونے کا اشارہ دیا اور ان شاء اللہ آگے بیان ہوگا کہ یہی تعریف حق ہے (ت)

ف : تطفل علی العلامة الشریف

[ع] اور اگر قصد غلا بھی طوظ کر لیجئے کہ جس فعل کی غرض فاسد ہے یہ جہلاً اس سے غرض صحیح کا قصد کرے تو ان دو سے بھی عام من وجہ ہوگا ۱۲ منہ۔

---

[1] غرائب القرآن و رغائب الفرقان تحت الآیۃ ۲۳/۱۱۵ مصطفی البابی مصر ۱۸/۴۲

[2] الکافی شرح الوافی

[3] التعریفات للسید الشریف باب العین انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۶۳

(۶) بے فائدہ کام۔

بحرالرائق میں نہایہ امام سغناقی سے ہے:

ماليس بمفيد فهو العبث[1] — جو فائدہ مند نہ ہو وہ عبث ہے۔(ت)

امام سیوطی کی دُرِّ منثور میں ہے، عبثا ای لا لمنفعة[2] (عبث یعنی بے فائدہ۔ت)

مراقی الفلاح میں ہے:

العبث عمل لا فائدة فيه ولا حكمة تقتضيه[3] — عبث وہ کام ہے جس میں نہ کوئی فائدہ ہو نہ کوئی حکمت اس کی مقتضی ہو۔(ت)

جلالین میں ہے، عبثا لا لحكمة[4] (عبث بے حکمت۔ت)

غنیہ میں ہے:

الفرقعة فعل لا فائدة فيه فكانت كالعبث[5] — انگلیاں چٹخانا ایسا کام ہے جس میں کوئی فائدہ نہیں تو یہ عبث کی طرح ہوا۔(ت)

اقول عبدالملک بن جریج تابعی نے کہ عبث کو باطل سے تفسیر کیا اسی معنے کی طرف مشیر ہے فان الشیئ اذا خلا عن الثمرة بطل (کیونکہ شَے کا جب کوئی ثمرہ نہ ہو تو وہ باطل ہے۔ت) تفسیر ابن جریر میں ان سے مروی عبثا قال باطلا[6] (عبث کے معنی میں کہا باطل۔ت)

(۷) جس میں فائدہ معتدبہا نہ ہو۔

تاج العروس میں ہے:

قيل العبث ما لا فائدة فيه — کہا گیا عبث ایسا کام ہے جس میں کوئی قابل لحاظ

---

[1] البحرالرائق کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹

[2] درمنثور

[3] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی کتاب الصلوٰۃ فصل فی المکروہات دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۳۴۵

[4] جلالین تحت الآیۃ ۲۳/ ۱۱۵ النصف الثانی مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۹۱

[5] غنیۃ المستملی کراہیۃ الصلوٰۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۳۴۹

[6] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۲۳/ ۱۱۵ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱۸/ ۷۹

یعتد بھا۔[1] فائدہ نہ ہو۔ (ت)

اقول اسی طرف کلام علامہ ابوالسعود ناظر کہ ارشاد العقل میں فرمایا،

عبثا بغیر حکمۃ بالغۃ[2] اھ فافہم۔ عبث، جس میں کوئی حکمت بالغہ نہ ہو اھ تو اسے سمجھو۔ (ت)

(۸) اُس کام کے قابل فائدہ نہ ہو یعنی اُس میں جتنی محنت ہو نفع اس سے کم ہو۔

اقول اسے ہفتم سے عموم وخصوص من وجہ ہے کہ اگر کام نہایت سہل ہوا جس میں کوئی محنت معتد بہا نہیں تو فائدہ غیر معتد بہا اس کے قابل ہوگا اس تقدیر پر ہفتم صادق ہوگا نہ ہشتم اور اگر فائدہ فی نفسہا معتد بہا ہے مگر اُس کام کے لائق نہیں تو ہشتم صادق ہوگا نہ ہفتم ـــــــ علامہ شہاب کی عنایۃ القاضی میں ہے،

العبث کاللعب ما خلا عن الفائدۃ مطلقا او عن الفائدۃ المعتد بہا او عما یقاوم الفعل کما ذکرہ الاصولیون۔[3] عبث لعب کی طرح وہ کام ہے جس میں مطلقاً کوئی فائدہ نہ ہو یا قابل لحاظ فائدہ نہ ہو، یا اس فعل کے مقابل فائدہ نہ ہو جیسا کہ اہل اصول نے ذکر کیا۔ (ت)

اقول مقابلہ مشعر مغایرت ہے یوں یہ قول اضعف الاقوال ہوگا کہ خاص مشقت طلب کاموں سے خاص رہے گا، ہاں اگر معتد بہ سے معتد بہ بنظر فعل مرادلیں تو ہفتم وہشتم ایک ہوجائیں گے اور اعتراض نہ رہے گا اور کہہ سکتے ہیں کہ تغیر تعبیر مجوز مقابلہ ہے۔

(۹) وہ کام جس کا فائدہ معلوم نہ ہو۔

اقول اوّلاً مراد عدم علم فاعل ہے تو حکیم کے دقیق کام جن کا فائدہ عام لوگوں کی فہم سے ورا ہو عبث نہیں ہوسکتے۔

ثانیاً حکمت وغایت میں فرق ہے احکام تعبدیہ غیر معقولۃ المعنے کی حکمت ہمیں معلوم نہیں فائدہ معلوم ہے کہ الاسلام گردن نہادن۔

---

[1] تاج العروس باب الثاء فصل العین دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۳۲
[2] ارشاد العقل السلیم تحت الآیۃ ۲۳/۱۱۵ " " " " " " ۶/۱۵۳
[3] عنایۃ القاضی وکفایۃ الراضی " " " " " " " " ۶/۶۱۱

ثالثاً عدم علم مستلزم عدم نہیں تو یہ تفسیر اُن تینوں سے اعم ہے۔ تعریفات السید میں ہے:

العبث ارتکاب امر غیر معلوم الفائدۃ[1] — عبث ایسے امر کا ارتکاب جس کا فائدہ معلوم نہ ہو۔ (ت)

اقول مگر علم بے قصد کیا مفید بلکہ اس کی شناعت اور مزید تو یہ حد جامع نہیں۔

(۱۰) وہ کام جس سے فائدہ مقصود نہ ہو۔

اقول یہ نہم سے بھی اعم کہ عدم علم عدم قصد کو مستلزم ولا عکس، تاج العروس میں ہے:

وقیل ما لا یقصد بہ فائدۃ اھ[2] — اور کہا گیا وہ جس سے کوئی فائدہ مقصود نہ ہو اھ

اقول وما الی ما تزییفہ — **اقول** اس کی خامی کا اشارہ دیا

وستسمع بعونہ تعالٰی انہ ھو الصحیح۔ — اور بعونہ تعالٰی آگے واضح ہوگا کہ یہی تعریف صحیح ہے۔ (ت)

(۱۱) بے لذت کام عبث ہے اور لذت ہو تو لعب — جوہرہ نیرہ میں ہے:

العبث کل فعل لا لذۃ فیہ فاما الذی فیہ لذۃ فھو لعب[3]۔ — عبث ہر وہ کام جس میں کوئی لذت نہ ہو اور جس میں کوئی لذت ہو وہ لعب ہے۔ (ت)

اقول یہ اپنے اس ارسال پر بدیہی البطلان ہے نہ ہر بے لذت کام عبث جیسے دوائے تلخ پینا، نہ ہر لذت والا لعب جیسے درود شریف و نعت مقدس کا ورد، تو بعض تعریفات مذکورہ سے اُسے مقید کرنا لازم مثلاً یہ کہ جس فعل میں غرض صحیح نہ ہو۔

(۱۲) عبث و لعب ایک شے ہیں۔ یہ تفسیر سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے ہے اور کثرتِ اقوال بھی اسی طرف ہے۔ ابن جریر انس بن جناب مشرف بہ تشریف اللھم علمہ الکتاب سے راوی تعبثون تلعبون[4] (تم عبث کرتے ہو یعنی کھیل کود کرتے ہو۔ ت) تعبثہ اسی طرح

ف۱: تطفل اٰخر علیہ ف۲: معروضۃ علی السید مرتضی ف۳: تطفل علی الجوھرۃ

---

[1] التعریفات للسید شریف باب العین انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۶۳

[2] تاج العروس باب الثاء فصل العین دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۳۲

[3] الجوھرۃ النیرۃ کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ مکتبہ امدادیہ ملتان ۱/۷۴

[4] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۲۶/۱۲۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۹/۱۱۱

اُن کے تلمیذ ضحاک سے روایت کیا۔ نہایہ اثیریہ و مختار الصحاح میں ہے، العبث اللعب[1] (عبث لعب ہے۔ ت) اسی طرح عین وجمل میں ہے، وسیاق، مصباح المنیر و قاموس میں ہے، عبث کفرح لعب[2] (عبث فرح کی طرح (یعنی باب سمع سے ہے) کھیل کام ہے۔ ت) تاج العروس میں ہے:

عابث لاعب بما لا یعنیہ ولیس من بالہ[3]

عابث ایسا کھیل کرنے والا جو بے معنی ہے اور جس سے اسے کام نہیں۔ (ت)

صراح میں ہے، عبث بازی[4] (عبث ایک کھیل ہے۔ ت)

درر شرح غرر میں ہے: عبث ای لعب[5] (عبث یعنی لعب۔ ت)۔

مفردات راغب میں ہے:

العبث ان یخلط بعملہ لعبا[6] الخ

عبث یہ ہے کہ اپنے کام میں کوئی کھیل ملا دے الخ

اقول وانما صار عبثا لما خلط لالذاتہ فالعبث حقیقۃ ما خلط لا ما خلط بہ۔

اقول وہ کام عبث اسی کھیل کی وجہ سے ہوا جو اس میں ملا دیا خود عبث نہ ہوا تو عبث حقیقۃً وہ ہے جس کو ملایا گیا وہ نہیں جس میں ملایا گیا۔ (ت)

طحطاوی علی الدر میں ہے:

العبث اللعب وقیل ما لا لذۃ فیہ واللعب ما فیہ لذۃ[7]

عبث کھیل کو کہتے ہیں اور کہا گیا وہ جس میں کوئی لذت نہ ہو اور لعب وہ جس میں کوئی لذت ہو۔ (ت)

---

[1] النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر باب العین مع الباء دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/۱۵۴
مختار الصحاح باب العین موسسۃ علوم القرآن بیروت ص ۴۰۰
[2] القاموس المحیط باب الثاء فصل العین مصطفی البابی مصر ۱/۱۶۹
[3] تاج العروس باب الثاء " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۶۳۲
[4] صراح " " مطبع مجیدی کانپور ۱/۷۵
[5] الدرر الحکام فی شرح غرر الاحکام کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۰۷
[6] المفردات باب العین مع الباء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۳۲۲
[7] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا المکتبۃ العربیہ کوئٹہ ۱/۲۷۰

تفسیر ابن جریر میں ہے: عبث العباد باطلا[1] (عبث جو لعب اور باطل ہو۔ ت)۔
یہ بارہ تعریفیں ہیں اور بعونہٖ تعالٰی بعد تنقیح سب کا مآل ایک اگرچہ ۹ و ۱۱ کی عبارات میں تقصیر واقع ہوئی اس کی تحقیق چند امور سے ظاہر **فاقول** و باللہ التوفیق **اوّلاً** لعب[ف1] و لہو و ہزل و لغو و باطل و عبث سب کا محصل متقارب ہے کہ بے ثمرو نا مفید ہونے کے گرد دورہ کرتا ہے
نہایہ ابن اثیر میں ہے:

یقال لکل من عمل عملا لایجدی علیہ نفعا انما انت لاعب[2]۔

جو شخص کوئی ایسا کام کرے جو اسے کوئی فائدہ دے اس سے کہا جاتا ہے تم بس کھیل کرتے ہو۔ (ت)

علامہ خفاجی سے گزرا:

العبث کاللعب ما خلا عن الفائدۃ[3]۔

عبث، لعب کی طرح وہ کام ہے جو فائدہ سے خالی ہو۔ (ت)

تعریفات علامہ شریف میں ہے:

اللعب ھو فعل الصبیان یعقب التعب من غیر فائدۃ[4] اھ **اقول** و تعقیب التعب خرج نظرا الی الغالب ولیس شرطا لازما کما لایخفی۔

لعب وہ بچوں کا کام ہے جس کے بعد تکان آتی ہے فائدہ کچھ نہیں ہوتا اھ **اقول** بعد میں تکان ہونے کا ذکر غالب و اکثر کے لحاظ سے ہوا یہ لعب کی کوئی لازمی شرط نہیں جیسا کہ واضح ہے۔ (ت)

ف1: مصنف کی تحقیق کہ عبث کی بارہ تعریفوں کا حاصل ایک ہے اور اس کی تعریف جامع مانع کا استخراج۔

ف2: لعب و لہو و ہزل و لغو و باطل و عبث متقارب المعنی ہیں۔

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت الآیۃ ۲۳/۱۱۵ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۸/۷۰
[2] النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر باب اللام مع العین دارالکتب العلمیۃ بیروت ۴/۲۱۸
[3] عنایۃ القاضی وکفایۃ الراضی تحت الآیۃ ۲۳/۱۱۵ " " " ۶/۴۱۱
[4] التعریفات للسید الشریف باب اللام انتشارات ناصر خسرو تہران ایران ص ۸۳

اصول امام فخر الاسلام بزدوی قدس سرہ میں ہے:

اما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشیٔ ما لم يوضع له وضده الجد[1]

ہزل کی تفسیر لعب ہے وہ یہ کہ کسی شے سے وہ قصد کیا جائے جس کے لئے اس کی وضع نہ ہوئی اس کی ضد "جد" ہے۔ (ت)

اس کی شرح کشف الاسرار میں ہے:

ليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير بل وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعی موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلی وهو عدم افادة معناه اصلا، او اريد بالتصرف غير موضوعه الشرعی وهو عدم افادته الحكم اصلا فهو الهزل ولهذا فسره الشيخ باللعب اذ اللعب ما لا يفيد فائدة اصلا وهو معنی ما نقل عن الشيخ ابی منصور رحمه الله تعالٰی ان الهزل ما لا يراد به معنی[2]

یہاں وضع سے صرف وضع لغت مراد نہیں۔ بلکہ وضع عقلی یا وضع شرعی بھی مراد ہے — اس لئے کہ عقلاً کلام کی وضع اس لئے ہے کہ اپنے معنی کا افادہ کرے خواہ وہ معنی حقیقی ہو یا مجازی —— اور تصرف شرعی کی وضع اس لئے ہے کہ اپنے حکم کا افادہ کرے — تو جب کلام کا مقصد وہ ہو جس کے لئے عقلاً اس کی وضع نہ ہوئی — وہ یہ کہ اپنے حکم کا بالکل کوئی فائدہ نہ دے — اور تصرف کا مقصد وہ ہو جس کے لئے شرعاً اس کی وضع نہ ہوئی — وہ یہ کہ اپنے حکم کا بالکل کوئی فائدہ نہ دے — تو وہ ہزل ہے — اسی لئے شیخ نے ہزل کی تفسیر لعب سے فرمائی اس لئے کہ لعب وہ ہے جو بالکل کوئی فائدہ نہ دے اور یہ اس کا مطلب ہے جو شیخ ابو منصور رحمہ اللہ تعالٰی سے منقول ہے کہ ہزل وہ ہے جس سے کوئی معنی مقصود نہ ہو۔ (ت)

تو تفسیر ۱۰ و ۱۲ کا حاصل ایک ہے ولہذا مصباح میں عبث سے باب تعب لعب

---

[1] اصول البزدوی — فصل الہزل — نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی — ص ۳۴۷

[2] کشف الاسرار — " — دار الکتاب العربی بیروت — ۴/ ۳۵۷

وعمل مالا فائدۃ فیہ[1] (عبث باب تعب (سمع) سے ہے اس کا معنی کھیل کیا اور بے فائدہ کام کیا۔ ت) اور منتخب میں عبث بفتحتین "بازی و بیفائدہ" بطور عطف تفسیری لکھا۔

ثانیاً اقول جس طرح عاقل سے کوئی فعل اختیاری صادر نہ ہوگا جب تک تصور بوجہ ما و تصدیق بفائدۃ ما نہ ہو یونہی انسان کے ہوش و حواس جب تک حاضر ہیں بے کسی شغل کے نہیں رہتا خواہ عقلی ہو جیسے کسی قسم کا تصور یا عملی جیسے جوارح سے کوئی حرکت تو کسی قسم کا شغل ہو نفس کے لئے اس میں اپنی عادت کا حصول اور اپنے مقتضٰے کا تیسر ہے اور یہ خود اس کے لئے ایک نوع نفع ہے اگرچہ دین و دنیا میں سوا ایک جیسے کی تحصیل کے اور کوئی ثمرہ و نفع اُس پر مرتب نہ ہو، بایں معنی کوئی فعل اختیاری فاعل کے لئے اصلاً فائدہ سے عاری محض نہ ہوگا، ہاں یہ ممکن کہ وہ فائدہ قضیۂ شرع بلکہ قضیۂ مرضیۂ عقل سلیم کے نزدیک بھی مثل لافائدہ و محض غیر معتد بہا ہو بلکہ ممکن کہ اس کا مآل ضرر بحت ہو جیسے کفار کی عبادات شاقہ عاملۃ ناصبۃ ○ تصلٰی نارا حامیۃ[2] عمل کریں مشقت جھیلیں اور نتیجہ یہ کہ بھڑکتی آگ میں غرق ہوں گے۔ تو ۲ سے مقصود وہی ۵ ہے۔

ثالثاً یہ بھی ظاہر کہ کوہ کندن و کاہ برآوردن ہر عاقل کے نزدیک حرکت عبث ہے تو مقدار فائدہ و فعل میں اگرچہ تساوی درکار نہیں تفاوت فاحش بھی نہ ہونا ضرور ہ سے یہی مراد اور معتد بہ بنظر فعل ہونے سے یہی مفہوم کا مفاد۔ فائدہ کا فی نفسہا کوئی امر عظیم مہتم بالشان ہونا ہرگز ضرور نہیں بلکہ جیسا کام اُسی کے قابل فائدہ معتد بہا ہے وھذا ما کنا اشرنا الیہ (یہی وہ ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا تھا۔ ت)۔

رابعاً لذت لعب شرع کریم و عقل سلیم کے نزدیک فائدہ معتد بہا نہیں جبکہ لہو مباح ہو اور لعب کے بعد اُس سے ترویح قلب مقصود، اب نہ وہ عبث رہے گا نہ حقیقۃً لعب، اگرچہ صورت لعب ہو۔ ولہذا حدیث میں ہے حضور سید اکرم رحمت عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں،

ف: مسئلہ عبادت و محنت دینیہ کے بعد دفع کلال و ملال و حصول تازگی و راحت کے لئے احیاناً کسی امر مباح میں مشغول جیسے جائز اشعار عاشقانہ کا پڑھنا سننا شرعاً مباح بلکہ مطلوب ہے۔

---

[1] مصباح المنیر کتاب العین تحت لفظ "عبث" منشورات دار الہجرۃ قم ایران ۲/۳۸۹

[2] القرآن الکریم ۸۸/ ۳ و ۴

الھوا والعبوا فانی اکرہ ان یری فی دینکم غلظۃ، رواہ البیہقی فی شعب الایمان عن المطلب بن عبداللہ المخزومی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔[1]

لہو ولعب (کھیل کُود) کرو کیونکہ میں یہ پسند نہیں کرتا کہ لوگ تمھارے دین میں سختی و درشتی دیکھیں۔ اسے امام بیہقی نے شعب الایمان میں مطلب بن عبداللہ مخزومی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا۔ (ت)

امام ابن حجر مکی کف الرعاع پھر سیدی عارف باللہ حدیقہ ندیہ میں فرماتے ہیں:

اللھو المباح ماذون فیہ منہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وانہ فی بعض الاحوال قد لاینافی الکمال کقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم الھوا والعبوا دلیل لطلب ترویح النفوس اذا سئمت وجلاءھا اذا صدیت باللھو واللعب المباح۔[2]

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف سے مباح لہو کی اجازت ہے اور یہ بعض احوال میں منافیِ کمال نہیں۔ حضور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد "کھیل کُود کرو" اس بات کی دلیل ہے کہ جب طبیعت اکتا جائے اور زنگ خوردہ سی ہوجائے تو مباح لہو ولعب کے ذریعہ اسے راحت دینا اور اس کا زنگ دُور کرنا مطلوب ہے۔ (ت)

تو ۱۔ یہی ان تفاسیر سے جدا نہیں کہ نرلعب میں بوجہ لذت فائدہ معتدبہا ہوا نہ عبث سے بسبب عدم لذت فائدہ نامعتبرہ منتفی۔

خامسًا بلاشبہہ فاعل سے دفع عبث کے لئے صرف فعل فی نفسہٖ مفید ہونا کافی نہیں بلکہ ضرور ہے کہ یہ بھی اس سے فائدۂ معتدبہا یعنی مذکورہ کا قصد کرے ورنہ اس نے اگر کسی قصد فضول بیہودہ سے کیا تو اس پر الزام عبث ضرور لازم،

فانما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ ما نوی۔[3]

کیونکہ اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ہر آدمی کے لئے وہی ہے جس کی اس نے نیت کی۔ (ت)

---

[1] شعب الایمان حدیث ۶۵۴۲ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۵/۲۴۷

[2] الحدیقۃ الندیۃ الصنف التاسع من الاصناف الستۃ فی بیان آفات الید مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۳۴۹
کف الرعاع الباب الثانی القسم الاول دارالکتب العلمیۃ بیروت ص ۲۵۲

[3] صحیح البخاری باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲

اور قصد کے لئے علم درکار کہ مجہول کا ارادہ نہیں ہوسکتا، زید سرِ راہ بیٹھا تھا ایک کھاتا پیتا ناشناسا گھوڑے پر سوار جا رہا تھا اس نے ہزار روپے اٹھا کر اُسے دے دیئے کہ نہ صدقہ نہ صلہ رحم نہ محتاج کی اعانت نہ دوست کی امداد، کوئی نیت صالحہ نہ تھی، نہ ریا یا نام وغیرہ کسی مقصد بد کا محل تھا تو اسے ضرور حرکت عبث کہیں گے اگرچہ واقع میں وہ اس کا کوئی ذی رحم ہو جسے یہ نہ پہچانتا تھا۔ مقاصد شرعیہ پر نظر کرنے سے یہ حکم خوب منجلی ہوتا ہے، رب عزوجل فرماتا ہے:

وما اٰتیتم من ربا لیربو عند اللّٰہ وما اٰتیتم من زکوٰۃ تریدون وجہ اللّٰہ فاولٰئک ھم المضعفون[1]۔	جو فزونی تم دو کہ لوگوں کے مال میں زیادت ہو وہ خدا کے نزدیک نہ بڑھے گی اور جو صدقہ دو خدا کی رضا چاہتے تو انھیں لوگوں کے دُونے ہیں۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما اس آیۂ کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

الم تر الی الرجل یقول للرجل لامولنک فیعطیہ فھذا لایربو عند اللّٰہ لانہ یعطیہ لغیر اللّٰہ لیثری مالہ[2]۔	کیا تو نے نہ دیکھا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے میں تجھے مالدار کردوں گا، پھر اسے دیتا ہے تو یہ دینا خدا کے یہاں نہ بڑھے گا کہ اس نے غیرِ خدا کے لئے صرف اس نیت سے دیا کہ اس کا مال بڑھادوں۔

امام ابراہیم نخعی فرماتے ہیں:

کان ھذا فی الجاھلیۃ یعطی احدھم ذا القرابۃ المال یکثر بہ مالہ[3]۔	یہ زمانۂ جاہلیت میں تھا اپنے عزیز کا مال بڑھانے کو اسے مال دیا کرتے۔

رواھما ابن جریر (ان دونوں کو ابن جریر نے روایت کیا۔ ت)۔

ف: مسئلہ صلہ رحم اور اپنے اقربا کی مواسات عمدہ حسنات سے ہے مگر اگر نیت لوجہ اللہ نہ ہو بلکہ مثلاً خون کی شرکت اور طبعی محبت کا تقاضا تو اس سے عنداللہ کچھ فائدہ نہیں۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۰/ ۳۹

[2] جامع البیان (تفسیر الطبری) عن ابن عباس تحت الآیۃ ۳۰/ ۳۹ داراحیاء التراث العربی بیروت ۲۱/ ۵۵

[3] " " " بحوالہ ابراہیم النخعی " " " " " ۲۱/ ۵۵

دیکھو فعل فی نفسہٖ مثمر ثمرۂ شرعیہ ہونے کا صالح فائدہ شرعیہ یعنی صلہ رحم و مواسات پر مشتمل تھا مگر جب کہ اس نے اس کا قصد نہ کیا بے ثمر رہا تو حاصل یہ ٹھہرا کہ دفع عبث کو فائدہ مترتبہ بنظر فعل معلومہ مقصودہ للفاعل درکار ہے تو ان تفاسیر کا وہی مآل ہوا جو ۹ و ۱۰ میں ملحوظ تھا ۔

مفردات راغب میں ہے :

لعب فلان اذا کان فعلہ غیر قاصد بہ مقصدا صحیحا۔[1]

لعب فلان اس وقت بولتے ہیں جب ایسا کام کرے جس سے وہ کوئی صحیح مقصد نہ رکھتا ہو (ت)

سادساً غرض وہی فائدہ مقصودہ ہے اور صحیح یہی کہ مترتبہ بھی ہو تو ۴ و ۵ بھی اسی معنی کو ادا کر رہی ہیں اور غرض میں جبکہ قصد ملحوظ ہے تو تعریف سوم و دہم اوضح و اخصر تعریفات ہیں اور یہیں سے واضح ہوا کہ قول یمین و جمل العبث اللعب و ما لا فائدۃ فیہ وکل ما لیس فیہ غرض صحیح[2] (عبث لعب بے فائدہ جس میں غرض صحیح نہ ہو ۔ ت) میں سب عطف تفسیری ہیں ۔

سابعاً ہم بیان کر آئے کہ فعل اختیاری بے غرض محض صادر نہ ہوگا تو جو بے غرض کہتے ہیں ضرور بغرض غیر صحیح ہے تو ۱ و ۳ کا مفاد واحد ہے اور اس تقریر پر ۷ کا مصداق افعال جنون ہوں گے ۔

ثامناً شرعی سے اگر مقبول شرع مراد لیں تو وہی حاصل غرض صحیح ہے کہ ہر غرض صحیح کو اگرچہ مطلوب فی الشرع نہ ہو شرع قبول فرماتی ہے جبکہ اپنے اقوی سے معارض نہ ہو اور ہنگام معارضہ عدم قبول قبول فی نفسہ کا منافی نہیں جیسے حدیث آحاد و قیاس کہ بجائے خود حجت شرعیہ ہیں اور معارضہ کتاب کے وقت نامقبول ، امام نسفی کا عدم غرض شرعی سے تعریف فرما کر تعلیل کراہت میں لانہ غیر مفید (اس لئے کہ یہ غیر مفید ہے ۔ ت) فرمانا اسی کی طرف مشعر ہو سکتا ہے اس تقدیر پر ۲ اول اور ۸ سوم کی طرف عائد ۔ اور ظاہر ہوا کہ بارہ کی بارہ تعریفوں کا حاصل واحد ۔

اقول مگر غرض شرعی سے متبادر[عہ] غرض مطلوب فی الشرع ہے ، اب یہ تخصیص بحسب

عہ وعن ھذا ما قال فی البحر

عہ یہی منشا ہے اس کا جو بحر میں فرمایا کہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف : شرع کے دو معنے ہیں ، مقبول فی الشرع و مطلوب فی الشرع ۔

---

[1] المفردات فی غرائب القرآن تحت لفظ "لعب" اللام مع العین نور محمد کارخانہ کراچی ص ۴۴۹

[2] الفتوحات الالٰہیۃ تحت الآیۃ ۲۳/ ۱۱۵ دار الفکر بیروت ۵/ ۲۶۰

مقام ہوگی کہ ان کا کلام عبث فی الصلوٰۃ میں ہے تو وہاں غرض مطلوب شرعی ہی غرض صحیح ہے نہ غیر۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اختلف فی تفسیر العبث فذکر الکردری انه فعل فیه غرض لیس بشرعی والمذکور فی شرح الهدایة وغیرها ان العبث الفعل لغرض غیر صحیح حتی قال فی النهایة ما لیس بمفید فهو العبث[1] اھ فاقام الخلاف لاجل التعبیر فی احدهما بشرعی وفی الاخر بصحیح ومال سعدی افندی الی ان المراد بالصحیح وهو الشرعی اذ فیه الکلام فاشار الی نحو ما نحونا الیه ان التخصیص لخصوص المقام وقد احسن فی البحر اذ جعل ما فی النهایة وغیرها من الشروح واحدا ولم یلتفت الی الفرق بین الغرض الغیر الصحیح وعدم الغرض ولکن کان عبارة العنایة محتملا للفرق به ایضا حیث نقل التعریف بما فیه غرض غیر شرعی وبما لیس فیه غرض صحیح ثم

عبث کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بدرالدین کردری نے فرمایا وہ ایسا کام ہے جس میں کوئی ایسی غرض ہو جو شرعی نہ ہو۔ اور شرح ہدایہ وغیرہا میں ہے کہ عبث وہ کام ہے جو غرض غیر صحیح کے سبب ہو، یہاں تک کہ نہایہ میں فرمایا: جو فائدہ مند نہیں وہی عبث ہے اھ۔ تو صاحب بحر نے ایک میں "شرعی" سے تعبیر اور دوسری میں "صحیح" سے تعبیر کی وجہ سے اختلاف قرار دیا اور سعدی آفندی کا میلان اس طرف ہے کہ صحیح سے مراد وہی شرعی ہے اس لئے کہ کلام اسی سے متعلق ہے۔ تو جس روش پر ہم چلے اسی کی جانب انہوں نے اشارہ دیا کہ یہ تخصیص خصوصیت مقام کے پیش نظر ہے۔ اور بحر میں یہ بہت خوب کیا کہ نہایہ اور اس کے علاوہ شروح کی تعبیرات کا مآل ایک ٹھہرایا اور "غرض غیر صحیح" و "عدم غرض" کے فرق پر التفات نہ کیا۔ مگر عنایہ کی عبارت اس تفریق کا بھی احتمال رکھتی تھی کیونکہ اس میں دونوں تعریفیں نقل کی، "وہ جس میں غرض غیر شرعی ہو اور وہ جس میں کوئی غرض صحیح نہ ہو" پھر کہا کہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

[1] البحرالرائق کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹

آخر دیکھا کہ مٹی سے بچانے کے لئے دامن اٹھانا غرض صحیح ہے اور نماز میں مکروہ کہ غرض مطلوب شرعی نہیں، اور پیشانی سے پسینہ پونچھنا کہ غرض مطلوب فی الشرع نہیں نماز میں بلاکراہت روا جبکہ ایذا دے اور شغل خاطر کا باعث ہو کہ اب اس کا ازالہ غرض مطلوب شرع ہو گیا۔ عنایہ و نہایہ و

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

قال ولا نزاع فی الاصطلاح[1] اھ فلذا اجاب عنه سعدی افندی بان النفی فی التعریف الثانی داخل علی القید[2] اھ۔ اقول و ھو مشکل بظاھرہ فان النفی اذا استولی علی مقید بقید صدق بانتفاء ایھما کان وانما یتم بالتحقیق الذی القینا علیک ان لا وقوع للفعل الاختیاری من دون غرض اصلا اھ منه عفی عنه۔

اصطلاح میں کوئی نزاع نہیں اھ۔ اسی لئے سعدی آفندی نے اس کا جواب دیا کہ دوسری تعریف میں نفی قید پر داخل ہے اھ۔ اقول اور وہ بظاہر مشکل ہے اس لئے کہ نفی جب کسی ایسی چیز پر وارد ہوتی ہے جو کسی قید سے مقید ہے تو مقید اور قید کسی کے بھی انتفا سے نفی کا صدق ہو جاتا ہے — اب دونوں کے مآل میں وحدت کی بات اسی وقت تام ہو سکتی ہے جب وہ تحقیق لی جائے جو ہم نے پیش کی کہ فعل اختیاری کا وقوع بغیر کسی غرض کے ہوتا ہی نہیں (تو مالیس فیہ غرض صحیح کا مآل یہی ہوگا کہ اس کی کوئی غرض تو ضرور ہے مگر غرض صحیح نہیں ہے اور یہ صورت کہ سرے سے صحیح غیر صحیح کوئی غرض ہی نہ ہو، واقع میں اس کا وجود نہ ہوگا ۱۲ م) ۱۲ منہ (ت)

ف۱: مسئلہ نماز میں مٹی سے بچانے کے لئے دامن اٹھانا مکروہ ہے۔
ف۲: مسئلہ نماز میں منہ پر پسینہ ایسا آیا کہ ایذا دیتا اور دل بٹتا ہے تو اس کا پونچھنا مکروہ نہیں ورنہ مکروہ تنزیہی ہے۔

[1] العنایۃ علی الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر کتاب الصلوٰۃ باب ما یفسد الصلوٰۃ الخ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۵۶
[2] حاشیۃ سعدی آفندی علی العنایۃ

27 بحر وغیرہا میں ہے:

کل عمل یفید المصلی لاباس بہ لماروی انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عرق فی صلوتہ لیلۃ فسلت العرق عن جبینہ ای مسحہ لانہ کان یؤذیہ فکان مفیدا واذا قام من سجودہ فی الصیف نفض ثوبہ یمنۃ ویسرۃ کیلا تبقی صورۃ[1]

جس کام سے مصلی کو فائدہ ہو اس میں حرج نہیں اس لئے کہ مروی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو ایک رات نماز میں پسینہ آیا تو حضور نے جبین مبارک سے پسینہ پونچھ دیا، اس لئے کہ اس سے حضور کو تکلیف ہوتی تھی تو پونچھنا مفید تھا ــــ اور جب گرمی کے موسم میں سجدہ سے اٹھتے تو دائیں یا بائیں اپنا کپڑا جھٹک دیتے تاکہ صورت باقی نہ رہے۔(ت)

حاشیہ سعدی آفندی میں ہے:

یعنی حکایۃ صورۃ الالیۃ[2]

یعنی سرین کی صورت کی نقل نہ ظاہر ہو۔(ت)

ردالمحتار میں ہے:

فلیس نفضہ للتراب فلا یرد ما فی البحر عن الحلیۃ انہ اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلا یتترب لایکون نفضہ من التراب عملا مفیدا[3] اھ ورأیتنی کتبت

تو اسے جھٹکنا مٹی کی وجہ سے نہیں ــــ اس لئے وہ اعتراض وارد نہ ہوگا جو بحر میں حلیہ سے منقول ہے کہ جب خاک آلود ہونے کے اندیشے سے کپڑا اٹھالینا مکروہ ہے تو مٹی سے اسے جھاڑنا کوئی مفید عمل نہ ہوا اھ۔ اس عبارت پر میرا حاشیہ

ف: مسئلہ گرمی کے موسم میں دامن یا جامہ سرین سے مل کر ان کی صورت ظاہر کرتا ہے اس سے بچنے کے لئے کپڑا دہنے بائیں نماز میں جھٹک دینا مکروہ نہیں بلکہ مطلوب ہے اور بلا حاجت کراہت۔

---

[1] العنایۃ علی الہدایۃ علی ہامش فتح القدیر باب مایفسد الصلوۃ فصل ویکرہ للمصلی الخ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۵۷
البحرالرائق بحوالہ النہایۃ کتاب الصلوۃ 〃 〃 〃 〃 〃 ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۱۹
ردالمحتار 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۳۰
[2] حاشیۃ سعدی آفندی علی العنایۃ 〃 〃 〃 〃 〃 مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۵۷
[3] ردالمحتار کتاب الصلوۃ 〃 〃 〃 〃 داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۳۰

27/27

علیہ اقول الذی فی الحلیۃ[ف۱] ھٰکذا ثم فی الخلاصۃ والنھایۃ وحاصلہ[ف۲] ان کل عمل مفید للمصلی فلا باس بفعلہ کسلت العرق عن جبینہ ونفض ثوبہ من التراب وما لیس بمفید یکرہ للمصلی الاشتغال بہ اھ واعترض علیہ بثلثۃ وجوہ فقال قلت لکن اذا کان یکرہ رفع الثوب کیلا یتترب (کما تقدم) وانہ قد وقع الخلاف[ف۳] فی انہ یکرہ مسح التراب عن جبھتہ فی الصلوۃ کما ستذکرہ، وانہ قد وقع

یہ ہے، اقول حلیہ کی عبارت اس طرح ہے: پھر خلاصہ اور نہایہ میں ہے کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ عمل جو مصلی کے لئے مفید ہو اس کے کرنے میں حرج نہیں جیسے پیشانی سے پسینہ پونچھنا، اور مٹی سے کپڑا جھاڑنا ــــ اور جو مفید نہیں ہے اس میں مشغول ہونا مصلی کے لئے مکروہ ہے اھ ــــ حلبی نے اس عبارت پر تین طرح اعتراض کیا، وہ لکھتے ہیں: میں کہوں گا (۱) جب خاک آلود ہونے کے اندیشے سے کپڑا اٹھانا مکروہ ہے تو مٹی سے اسے جھاڑنا کوئی مفید عمل نہ ہوا (۲) اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ نماز میں پیشانی سے مٹی صاف کرنا مکروہ ہے یا نہیں جیسا کہ آگے اسے ہم ذکر کریں گے۔

عــہ ذکر فیہ معترکا ولم یتخلص من

عــہ اس میں معرکہ آرائی کی جگہ بتائی ہے اور (باقی برصفحہ آئندہ)

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ ش

ف۲: مسئلہ نمازی کو ہر وہ عمل کہ نماز میں مفید ہو جائز و غیر مکروہ ہے اور ہر وہ عمل جس کا فائدہ نماز کی طرف عائد نہ ہو کم از کم مکروہ و خلاف اولٰی ہے۔

ف۳: مسئلہ سجدہ میں ماتھے پر لگی ہوئی مٹی اگر ایذا دے مثلاً اس میں باریک کنکریاں ہوں یا کثیر ہو کر آنکھوں پلکوں پر جھڑتی ہے جب تو مطلقاً اسے پونچھنے میں حرج نہیں ورنہ اخیر التحیات کے ختم سے پہلے مکروہ ہے اور اس کے بعد سلام سے پہلے حرج نہیں اور سلام کے بعد اسے صاف کر دینا تو مستحب ہے بلکہ اگر ریا کا خیال ہو کہ لوگ ٹیکا دیکھ کر نمازی سمجھیں جب تو اس کا باقی رکھنا حرام ہوگا۔

۱؎ جد الممتار علی رد المحتار کتاب الصلوۃ باب ما یفسد الصلوۃ الخ المجمع الاسلامی مبارکپور، ہند ۱/۳۰۵

الندب الی تتریب الوجه فی السجود (۳) اور کپڑا تو درکنار چہرے کو سجدے میں خاک آلود

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کلامہ کبیر شیئ۔ اقول و الاوفق الالصق باصول المذھب ان لو اٰذاہ وشغل قلبہ کأن کان فیہ صغار حصی او کان کثیرا یتناثر علی عیونہ وجفونہ مسح مطلقا ولو فی وسط الصلٰوۃ والاکرہ فی خلال الصلٰوۃ ولو فی التشھد الاخیر اما بعدہ وقبل السلام فقد نصوا ان لاباس بہ بلا خلاف وبعد السلام یستحب المسح دفعا للاذی وکراھۃ المثلۃ ففی الخانیۃ لاباس بان یمسح جبھتہ من التراب والحشیش بعد الفراغ من الصلٰوۃ وقبلہ اذا کان یضرہ ذلک ویشغلہ عن الصلٰوۃ وان کان لایضرہ ذلک یکرہ فی وسط الصلٰوۃ ولایکرہ قبل التشھد و السلام[1] اھ وفی الحلیۃ وفی التحفۃ

ان کے کلام سے کوئی بڑی بات حاصل نہیں ہوتی۔ **اقول** اصولِ مذہب سے زیادہ مطابق اور ہم آہنگ یہ ہے کہ مٹی سے اگر اسے تکلیف ہو اور اس کا دل بٹے مثلاً یہ کہ اس پر کنکریوں کے ریزے ہوں یا مٹی اتنی زیادہ ہو کہ آنکھوں اور پلکوں پر جھڑ کر گرتی ہو تو اسے صاف کر دے۔ مطلقاً۔ اگرچہ درمیانِ نماز میں ہو۔ ورنہ درمیانِ نماز صاف کرنا مکروہ ہے اگرچہ تشہد اخیر میں ہو، اور اس کے بعد، سلام سے قبل صاف کرنے سے متعلق علما کی بلا اختلاف تصریح ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور بعد سلام صاف کرنا دفع اذٰی اور کراہت مثلہ کے پیش نظر مستحب ہے۔ خانیہ میں ہے، اس میں حرج نہیں کہ پیشانی سے مٹی اور تنکا نماز سے فارغ ہونے کے بعد صاف کر دے، اور اس سے پہلے بھی جب کہ اس سے اسے ضرر ہو اور نماز سے اس کا دل بٹتا ہو۔ اور اگر اس سے ضرر نہ ہو تو درمیانِ نماز مکروہ ہے اور تشہد و سلام سے پہلے مکروہ نہیں۔ اھ حلیہ میں ہے، تحفہ میں ہے کہ

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: مسئلہ مستحب ہے کہ سجدہ میں سر خاک پر بلا حائل ہو۔

[1] فتاوٰی قاضی خان کتاب الصلٰوۃ باب الحدث فی الصلٰوۃ الخ نولکشور لکھنؤ ۱/۵۷

فضلاً عن الثوب فکون نفض   کرنے کی ترغیب آئی ہے تو یہ بات عیاں طور پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فی ظاھر الروایۃ یکرہ فی وسطہا ولاباس بہ اذا قعد قدر التشھد[1] ونص علی انہ الصحیح ونص رضی الدین فی المحیط علی انہ الاصح الخ وفیھا نصوا علی انہ لاباس بان یمسح بعد مافرغ من صلٰوتہ قبل ان یسلم، قال فی البدائع[2] بلاخلاف لانہ لوقطع الصلٰوۃ فی ھذہ الحالۃ لایکرہ فلأن لایکرہ ادخال فعل قلیل اولٰی[3] الخ وفیھا عن الذخیرۃ اذا مسح جبھتہ بعد السلام یستحب لہ ذٰلک لانہ خرج من الصلٰوۃ وفیہ ازالۃ الاذی عن نفسہ[4] الخ۔

اقول ولوابقاہ معاذ اللہ ریاء

ظاہر الروایہ میں یہ درمیان نماز مکروہ ہے اور جب بقدر تشہد بیٹھ چکا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اس پر نص فرمایا کہ یہی صحیح ہے اور محیط میں رضی الدین نے یہ تصریح فرمائی کہ یہ اصح ہے الخ۔ اور حلیہ میں یہ بھی ہے، علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد سلام پھیرنے سے پہلے صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ بدائع میں فرمایا اس میں کوئی اختلاف نہیں تو فعل قلیل اختلاف نہیں کیونکہ اس حالت میں اس کا نماز قطع کردینا مکروہ نہیں تو فعل قلیل داخل کردینا بدرجۂ اولٰی مکروہ نہ ہوگا۔ اور حلیہ میں ذخیرہ کے حوالے سے ہے، بعد سلام اپنی پیشانی صاف کرے تو اس کے لئے مستحب ہے اس لئے کہ وہ نماز سے باہر آچکا ہے اور اس میں اپنے سے گندگی (اذی) دور کرنا بھی ہے الخ۔

اقول اور اگر معاذ اللہ ریاکاری کے لئے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] تحفۃ الفقہاء کتاب الصلٰوۃ باب مایستحب فی الصلٰوۃ ومایکرہ فیہا دارالفکر بیروت ص ۴۲

[2] بدائع الصنائع " " " " " " " " " ایچ ایم سعید کمپنی لاہور ۱/۲۱۹

[3] " " " " " " " " " " " " ۱/۲۱۹ و ۲۲۰

[4] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

الثوب من التراب عملا مفیدا | محل نظر ہے کہ مٹی سے کپڑے کو جھاڑنا کوئی مفید عمل ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الناس حرم قطعاً کما لا یخفی و رأیتنی کتبت علی قول البدائع لو قطع الصلوٰۃ فی ھذہ الحالۃ لا یکرہ ما نصہ،	اسے باقی رکھے تو قطعاً حرام ہے جیسا کہ واضح ہے۔ اور بدائع کی عبارت "اس حالت میں اس کا نماز قطع کردینا مکروہ نہیں" پر میں نے اپنا تحریر کردہ یہ حاشیہ دیکھا:
اقول کیف لا یکرہ مع ان الواجب علیہ الانھاء بالسلام لا القطع بعمل غیرہ فان اراد بالقطع الانھاء منعنا القیاس لانہ مامور بہ کیف یقاس علیہ مالیس مطلوبا وھو مالم ینھہا لا یقع ما یقع الا فی خلالہا الا تری الی الاثنا عشریۃ قال فی الھدایۃ علی تخریج البردعی ان الخروج عن الصلوٰۃ بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ فاعتراض ھذہ العوارض عندہ فی ھذہ الحالۃ کاعتراضہا فی خلال الصلوٰۃ اھ وفی الفتح	**اقول** کیوں مکروہ نہیں جب کہ اس پر واجب یہ ہے کہ سلام پر نماز پوری کرے نہ یہ کہ سلام کے علاوہ کسی عمل سے نماز قطع کردے۔ تو اگر قطع سے ان کی مراد نماز پوری کرنا ہے تو قیاس درست نہیں کیونکہ سلام پر نماز پوری کرنے کا تو اسے حکم ہے اس پر اس عمل کا قیاس کیسے ہوسکتا ہے جو مطلوب نہیں اور جب تک وہ نماز سلام سے پوری نہ کرے جو عمل بھی ہوگا درمیانِ نماز ہی ہوگا کیا وہ مشہور بارہ مسائل پیشِ نظر نہیں — ہدایہ میں فرمایا: امام بردعی کی تخریج پر یہ ہے کہ نماز سے مصلی کا اپنے عمل کے ذریعہ باہر آنا امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کے نزدیک فرض ہے۔ تو ان کے نزدیک اس حالت میں ان عوارض کا پیش آنا ایسا ہی ہے جیسے نماز کے درمیان پیش آنا اھ — اور فتح القدیر میں امام

(باقی برصفحہ آئندہ)

ف: تطفل علی الامام الجلیل صاحب البدائع۔

[1] الہدایۃ کتاب الصلوٰۃ باب الحدث فی الصلوٰۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۱۰

وانہ لاباس بہ مطلقا فیہ نظر ظاھر[1] اھ وانت تعلم ان اعتراضہ علی ما نقل عن الخلاصۃ والنھایۃ صحیح الی الغایۃ للتصریح فیہ ان التفض من التراب۔

اور اس میں مطلقًا "کوئی حرج نہیں ہے اھ۔ ناظر کو معلوم ہے کہ حلبی نے خلاصہ و نہایہ سے جس طرح عبارت نقل کی ہے اس پر ان کا اعتراض بالکل درست اور بجا ہے کیونکہ اس عبارت میں مٹی سے جھاڑنے کی صراحت موجود ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ناقلا عن الکرخی انما تبطل عندہ فیما لانہ فی اثنائھا کیف وقد بقی علیہ واجب وھو السلام وھو اخرھا داخلا فیھا[2] اھ فاتفقت التخریجات ان ما قبل السلام داخل فی خلال الصلوۃ فلو لا یکرہ ما یکون فیہ مما لیس من افعال الصلوۃ ولا مفیدا محتاجا الیہ فتدبر اذ لا بحث مع الاطباق لاسیما من مثلی والاتباع للمنقول وان لم یظھر للعقول، واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ غفرلہ۔

کرخی سے نقل ہے، امام صاحب کے نزدیک ان عوارض کی صورتوں میں نماز اسی لئے باطل ہوتی ہے کہ وہ ابھی اثنائے نماز میں ہے کیوں نہ ہو جب کہ ابھی اس کے ذمہ ایک واجب باقی ہے وہ ہے سلام، یہ نماز کا آخری عمل ہے اور نماز میں داخل ہے اھ ــــ تو امام بردعی و امام کرخی دونوں حضرات کی تخریجیں اس پر متفق ہیں کہ ما قبل سلام، درمیان نماز داخل ہے تو اس حالت میں واقع ہونے والا وہ کام مکروہ کیوں نہ ہوگا جو نہ افعالِ نماز سے ہے نہ مفید ہے نہ اس کی حاجت ہے تو تدبر کرو۔ اس لئے کہ اتفاق موجود ہوتے ہوئے بحث کی ــــ خصوصًا مجھ جیسے سے ــــ گنجائش نہیں۔ اتباع منقول کا ہوگا اگرچہ اس کی وجہ معقول ظاہر نہ ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم اھ منہ غفرلہ (ت)

[1] البحرالرائق بحرالرائق کتاب الصلوۃ باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹
[2] فتح القدیر کتاب الصلوۃ باب الحدث فی الصلوۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/ ۳۳۶

اقول وانما قید بقولہ مطلقا لان الثوب ان کان مما یفسدہ التراب کان یکون من الحریر المخلوط للرجل او الخالص للمرأۃ وکان فی التراب نداوۃ فلو لم یغسل بقی متلوثا ولو غسل فسد فحینئذ ینبغی ان لا ینھی التوقی فان الضرورات تبیح المحظورات، واللہ تعالٰی اعلم۔

ولکن الشان ان لیس لفظ التراب لا فی الخلاصۃ ولا فی النھایۃ فنص نسختی الخلاصۃ ولا یعبث بشیئ من جسدہ وثیابہ والحاصل ان کل عمل ھو مفید لاباس بہ للمصلی وقد صح عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انہ سلت العرق عن جبینہ وکان اذا قام من سجودہ نفض ثوبہ یمنۃ ویسرۃ ومالیس بمفید یکرہ کاللعب ونحوہ[1] اھ۔

اقول اعتراض کے الفاظ میں انھوں نے "مطلقاً" کی قید اس لئے رکھی ہے کہ اگر کپڑا ایسا ہو جو کہ مٹی سے خراب ہو جائے مثلاً مرد کا کپڑا مخلوط ریشم کا یا عورت کا خالص ریشم کا ہو اور مٹی میں نمی ہو اب اگر اسے دھوتا نہیں تو کپڑا خاک آلود رہ جاتا ہے اور دھوتا ہے تو خراب ہوتا ہے ایسی صورت میں مٹی سے بچانا ممنوع نہ ہونا چاہیئے کیوں کہ ضرورتوں کے پاس ممنوعات مباح ہو جاتے ہیں، واللہ تعالٰی اعلم۔

لیکن معاملہ یہ ہے کہ لفظ "تراب (مٹی)" نہ خلاصہ میں ہے نہ نہایہ میں ہے۔ میرے نسخۂ خلاصہ کی عبارت یہ ہے: "اور اپنے جسم یا کپڑے کے کسی حصے سے کھیل نہ کرے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ہر وہ عمل جو مفید ہو مصلی کے لئے اس میں حرج نہیں، نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے بطریق صحیح ثابت ہے کہ جبین مبارک سے پسینہ صاف کیا اور جب سجدہ سے اٹھتے تو اپنا کپڑا دائیں بائیں جھٹک دیتے ___ اور جو مفید نہیں وہ مکروہ ہے جیسے لعب اور اس کے مثل اھ۔

ف: مسئلہ اگر کپڑا بیش قیمت ہے جیسے ریشمیں تانے کا مرد کے لئے یا خالص ریشمی عورت کے لئے اور نماز خالی زمین پر پڑھ رہا ہے اور مٹی گیلی ہے کہ کپڑا نہ بچائے تو کیچڑ سے خراب ہوگا اور دھونے سے بگڑ جائے گا تو ایسی حالت میں بچانے کی اجازت ہونی چاہیئے۔ واللہ تعالٰی اعلم

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الصلوٰۃ الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۵۸

ونص النهاية علی ما نقل فی البحر مثل ما اثرته عن العناية بمعناه وقد صرح فیه بالنص اذ اذ قال کیلا یبقی صورة ولا توجه علیه لشیئ من الایرادات بید ان الامام الحلبی ثقة حجة امین فی النقل فالظاهر انه وقع ھکذا فی نسختیه الخلاصة والنھایة ولکن[ف۱] العجب من البحر نقل عبارة النھایة مصرحة بالصواب ثم عقبها بالاعتراضات الواردة علی لفظ من التراب واقرھا کانه لیس عنھا جواب۔

اور نہایہ کی عبارت جیسے بحر میں نقل کی ہے بالمعنی اسی کی طرح ہے جو میں نے عنایہ سے نقل کی اور اس میں مراد کی تصریح کر دی ہے کیوں کہ اس میں کہا ہے "تاکہ صورت نہ باقی رہے" اور اس عبارت پر ان تینوں اعتراضوں میں سے ایک بھی وارد نہیں ہو سکتا۔ مگر امام حلبی نقل میں ثقہ، حجت، امین ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ ان کے خلاصہ اور نہایہ کے نسخوں میں عبارت اسی طرح ہوگی جیسے انھوں نے نقل کی ــــ لیکن تعجب بحر پر ہے کہ انھوں نے نہایہ کی عبارت تو صاف صحیح کی تصریح کے ساتھ نقل کی (وہ جس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا) پھر بھی اس کے بعد لفظ "تراب" سے متعلق وارد ہونے والے اعتراضات نقل کر کے انھیں برقرار رکھا گویا ان کا کوئی جواب نہیں۔

[ف۲] یہ نہایت کلام ہے تحقیق معنی عبث میں، اب تنقیح حکم کی طرف چلئے و باللہ التوفیق۔

اقول بیان سابق سے واضح ہوا کہ عبث کا مناط فعل میں فائدہ معتد بہا مقصود نہ ہونے پر ہے اور وہ اپنے عموم سے قصد ضرر و ارادۂ شر کو بھی شامل، تو بظاہر مثل اسراف اس کی بھی دو صورتیں، ایک فعل بقصد شنیع، دوسری یہ کہ نہ کوئی بُری نیت ہو نہ اچھی۔ رب عزوجل نے فرمایا،

افحسبتم انما خلقنٰکم عبثا وانکم الینا لا ترجعون[۱]

کیا اس گمان میں ہو کہ ہم نے تمھیں عبث بنایا اور تم ہماری طرف نہ پلٹو گے۔

ف۱: تطفل علی البحر۔

ف۲: حکم عبث کی تنقیح۔

---

۱ القرآن الکریم ۲۳/ ۱۱۵

علما نے اس آیہ کریمہ میں عبث کو معنی دوم پر لیا یعنی کیا ہم نے تم کو بیکار بنایا، تمھاری آفرینش میں کوئی حکمت نہ تھی، یونہی جیتے پیدا ہوئے بیہودہ مر جاؤ گے نہ حساب نہ کتاب نہ عذاب نہ ثواب، جیسے وہ خبیث کہا کرتے تھے:

ان ھی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیی وما نحن بمبعوثین[1]

یہ تو نہیں مگر یہی ہماری دنیا کی زندگی، ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں، اور مرنے کے بعد دوبارہ ہم اٹھائے نہ جائیں گے۔ (ت)

اس پر رد کو یہ آیت اتری۔

کما تقدم بعض نقلہ ومن ثم العلامۃ الخفاجی بعد ما ذکر فی العبث ثلث عبارات تقدمت والظاہر ان المراد (ای فی ہذہ الکریمۃ) الاول[2] اھ۔ **اقول اولاً** علمت[ف۱] ان الکل واحد **وثانیاً** ان ابقینا[ف۲] التغایر فالظاہر الاخیران لان فی الھمزۃ انکار ما حسبوہ لا ایجاب ما سلبوہ ولیس المراد اثبات فائدۃ ما ولو غیر معتد بہا ولہذا قال فی الارشاد بغیر حکمۃ بالغۃ[3] واطلق الجلال لان حکم اللہ تعالٰی کلہا بالغۃ

جیسا کہ اس کی کچھ نقلیں گزر چکیں ـــــ اور علامہ خفاجی نے عبث سے متعلق وہ تین عبارتیں ذکر کیں جو گزر چکیں پھر یہ کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ اس آیت کریمہ میں مراد پہلا معنی ہے اھ ـــــ **اقول اولاً** یہ واضح ہو چکا کہ سب تعریفیں ایک ہی ہیں۔ **ثانیاً** اگر ہم تغایر باقی رکھیں تو ظاہر آخری دو تعریفیں ہیں۔ اس لئے کہ ہمزہ میں ان کے گمان کا انکار ہے نہ کہ اس کا اثبات ہو جس کی انھوں نے نفی کی۔ اور مراد یہ نہیں کہ کسی بھی فائدہ کا اثبات ہو جائے اگرچہ قابل لحاظ و شمار نہ ہو۔ اور اسی لئے ارشاد میں فرمایا: بغیر حکمت بالغہ کے۔ اور جلال نے مطلق رکھا، کیونکہ اللہ تعالٰی کا ہر حکم بالغ ہے

ف۱: معروضۃ علی العلامۃ الخفاجی

ف۲: معروضۃ اخری علیہ

---

[1] القرآن الکریم ٢٣/ ٣٧

[2] عنایۃ القاضی علی تفسیر البیضاوی تحت الآیۃ ٢٣/ ١١٥ دار الکتب العلمیۃ بیروت ٧/ ٦١١

[3] الارشاد العقل السلیم " " دار احیاء التراث العربی بیروت ٦/ ١٥٣

علی ان الحکمۃ نفسہا یستحیل ان لا یعتد بہا۔ علاوہ ازیں بذاتِ خود حکمت ناممکن ہے کہ غیر معتد بہا ہو۔ (ت)

اور سیدنا ہود علی نبینا الکریم وعلیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے اپنی قوم عاد سے فرمایا:

اتبنون بکل ریع اٰیۃ تعبثون ۰ وتتخذون مصانع لعلکم تخلدون ۰[1] کیا ہر بلندی پر ایک نشان بناتے ہو عبث کرتے یا عبث کے لئے اور کارخانے بناتے ہو گویا تمھیں ہمیشہ رہنا ہے۔

اس آیہ کریمہ میں بعض نے کہا راستوں میں مسافروں کے لئے بے حاجت بھی جگہ جگہ علامتیں قائم کرتے تھے۔

ذکرہ فی الکبیر وتبعہ البیضاوی و ابوالسعود والجمل قال فی الانوار (اٰیۃ) علما للمارۃ (تعبثون) ببنائہا اذا کانوا یہتدون بالنجوم فی اسفارہم فلا یحتاجون الیہا[2] اھ فاورد ان لا نجوم بالنہار وقد یحدث باللیل من الغیوم ما یستر النجوم، واجاب فی العنایۃ بانہم لا یحتاجون الیہا غالبا اذا امر الغیم نادر لاسیما فی دیار العرب[3] اھ۔

اسے تفسیر کبیر میں ذکر کیا اور بیضاوی، ابوالسعود اور جمل نے اس کا اتباع کیا۔ انوار التنزیل بیضاوی میں ہے (نشان) گزرنے والوں کے لئے علامت (عبث کرتے ہو) اسے بنا کر ۔۔ اس لئے کہ وہ اپنے سفروں میں ستاروں سے راہ معلوم کرتے تھے تو انھیں نشانات کی حاجت نہ تھی اھ۔ اس پر اعتراض ہوا کہ دن میں ستارے نہیں ہوتے اور رات کو بھی کبھی اتنی بدلی ہوجاتی ہے کہ ستارے چھپ جاتے ہیں ۔۔۔ عنایۃ القاضی میں علامہ خفاجی نے اس کا یہ جواب دیا کہ زیادہ تر انھیں اس کی حاجت نہ تھی اس لئے کہ بدلی ہونا نادر ہے خصوصًا دیارِ عرب میں۔ اھ۔

اقول اولا ثم یجب عن

اقول اولا دن والی صورت سے

ف: معروضۃ ثالثۃ علیہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۶/۱۲۸ و ۱۲۹

[2] انوار التنزیل (تفسیر البیضاوی) تحت الآیۃ ۲۶/۱۲۸ و ۱۲۹ دار الفکر بیروت ۴/۲۴۷

[3] عنایۃ القاضی علی تفسیر البیضاوی " " " دار الکتب العلمیۃ بیروت ۷/۱۹۹

التهامس وانسمابه أكثر الاسفار۔

اعتراض کا جواب نہ دیا جب کہ زیادہ تر سفر دن ہی میں ہوتے ہیں۔

وثانیاً[ف۱] ان سلمنا الندور فعمل ما یحتاج الیه ولو احیانا لایعد عبثا قال[1] مع انه لو احتیج الیها لم یحتج الی ان یجعل فی کل ریع فإن کثرتها عبث اھ[1]

ثانیاً اگر بدلی کا نادراً ہی ہونا تسلیم کرلیا جائے تو بھی ایسی چیز بنانا جس کی ضرورت پڑتی ہو اگرچہ کبھی کبھی پڑتی ہو، عبث شمار نہ ہوگا۔ آگے فرماتے ہیں: باوجودیکہ اگر اس کی ضرورت ہو تو بھی اس کی ضرورت نہیں کہ ہر بلندی پر بنائیں اس لئے کہ ان نشانات کی کثرت بلاشبہہ عبث ہے اھ۔

اقول ہذا[ف۲] منزع اٰخر فلا یرفع الایراد عن القاضی۔ قال وقال الفاضل الیمنی ان اماکنها المرتفعة تغنی عنها فهی عبث اھ[2]

اقول یہ ایک دوسرا رخ ہے اس سے قاضی کا اعتراض نہیں اٹھتا۔ آگے لکھتے ہیں: فاضل یمنی نے کہا: ان بلند جگہوں سے ان نشانات کا مقصد یونہی پورا ہوجاتا تھا تو یہ عبث ٹھہرے اھ۔

اقول اولاً[ف۳] ارتفاع الاماکن لایبلغ بحیث یراها القاصد من ای مکان بعید قصد۔

اقول اولاً جگہوں کی اونچائی اس حد تک نہیں ہوتی کہ عازم سفر جس دوری جگہ سے بھی چاہے دیکھ لے۔

وثانیاً[ف۴] هو منزع ثالث وکلامنا فی کلام والانوار وبالجملة هو وجه

ثانیاً یہ ایک تیسرا رخ ہوا۔ اور ہماری گفتگو کلام بیضاوی سے متعلق ہے۔ الحاصل

ف۱: معروضة رابعة علیه۔ ف۲: معروضة خامسة علیه

ف۳: معروضة سادسة علیه وعلی الفاضل الیمنی۔

ف۴: معروضة سابعة علیهما۔

---

[1] عنایۃ القاضی علی تفسیر البیضاوی تحت الآیۃ ۲۶/ ۱۲۸ و ۱۲۹ دار الکتب العلمیہ بیروت ۷/ ۱۹۹

[2] " " " " " " " " " "

ضعیف ولا اعلم له سندا من السلف ولقد احسن النیسابوری اذ اسقطه من تلخیص الکبیر۔

یہ ایک کمزور وجہ ہے اور سلف سے اس کی کوئی سند میرے علم میں نہیں۔ اور نیشاپوری نے بہت اچھا کیا کہ تفسیر کبیر کی تلخیص سے اسے ساقط کردیا۔

اقول وتعبیری اذ قلت یبنون من دون حاجة ایضا احسن من تعبیر الکبیر ومن تبعه کماتری۔

اقول میری یہ تعبیر کہ "بے حاجت بھی بناتے تھے" تفسیر کبیر اور اس کے متبعین کی تعبیر سے بہتر ہے جیسا کہ پیش نظر ہے۔ (ت)

امام مجاہد وسعید بن جبیر نے فرمایا: جگہ جگہ کبوتروں کی کابکیں بناتے ہیں۔

رواہ عن الاول ابن جریر[1] فی (اٰیة) و هو والفریابی وسعید بن منصور وابن ابی شیبة وعبد بن حمید وابن المنذر وابن ابی حاتم فی[2] (مصانع) و عزاه للثانی فی المعالم[3]۔

اسے امام مجاہد سے ابن جریر نے "آیہ" کے معنی میں روایت کیا اور ابن جریر، فریابی، سعید بن منصور، ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، ابن المنذر، ابن ابی حاتم نے ان سے "مصانع" کے معنی میں روایت کیا، اور معالم التنزیل میں اسے حضرت سعید بن جبیر کے حوالے سے بیان کیا (ت)

ان دونوں تفسیروں پر یہ عبث بھی دوم ہوگا یعنی لغو ولہو۔ بعض نے کہا ہر جگہ اونچے اونچے محل تکبر وتفاخر کے لئے بناتے۔

ذکره الکبیر ومن بعده[ف] والفریابی وابن حمید وجریر والمنذر وابن ابی حاتم عن مجاهد و تتخذون مصانع قال

اسے تفسیر کبیر میں ذکر کیا اور اس کے بعد کے مفسرین نے بھی۔ اور فریابی، ابن حمید، ابن المنذر، ابن ابی حاتم نے حضرت مجاہد سے روایت کی "وتتخذون مصانع" انھوں نے کہا

ف: وعلی الامام الرازی والبیضاوی وابی السعود۔

---

[1] جامع البیان (تفسیر الطبری) تحت الآیة ۲۶/ ۱۲۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۹/ ۱۱۰
[2] الدر المنثور بحوالہ الفریابی وغیرہ " " " " " " " ۶/ ۲۸۲
[3] معالم التنزیل (تفسیر البغوی) " " " " دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/ ۳۳۶

قصورا مشیدۃ وبنیانا مخلدا[1] و مضبوط محل اور دوامی عمارت۔ اور ابن جریر لابن جریر عنہ قال اٰیۃ بنیان[2]۔ نے ان سے روایت کی کہ آیۃ یعنی عمارت (ت)

ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے منقول ہوا جو راستے سیدنا ہود علیہ الصلوۃ والسلام کی طرف جاتے اُن پر محل بناتے تھے کہ اُن میں بیٹھ کر خدمت رسالت میں حاضر ہونے والوں سے تمسخر کرتے۔ ذکرہ ف مفاتیح الغیب ورغائب الفرقان (اسے مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) اور رغائب الفرقان (نیشاپوری) میں ذکر کیا۔ ت) یا سرراہ بناتے ہر راہگیر سے ہنستے ذکرہ البغوی والبیضاوی وابو السعود[5] و اقتصر علیہ الجلال[6] ملتزما الاقتصار علی اصح الاقوال (اسے بغوی، بیضاوی اور ابو السعود نے ذکر کیا، اور جلالین میں صرف اسی کو بیان کیا جبکہ اس میں یہ التزام ہو کر اس تفسیر میں صرف اصح اقوال پر اکتفا ہوگی۔ ت)

ان دونوں تفسیروں پر یہ عبث بمعنی اول ہوگا یعنی قصد شر و ارادہ ضرر۔

بالجملہ دونوں معنے کا پتا قرآن عظیم سے چلتا ہے اگرچہ متعارف غالب میں اس کا استعمال معنی دوم ہی پر ہے بیہودہ و بیمعنے کام ہی کو عبث کہتے ہیں نہ کہ معاصی و ظلم و غضب و زنا و ربا وغیرہا کو۔

اذا تقرر ھذا فاقول ظھر ان لاعتب علی الامام الجلیل صاحب الھدایۃ رحمہ اللہ تعالٰی اذ یقول ان العبث خارج الصلوۃ حرام فما ظنک فی الصلوۃ اھ[7] وقد اقرہ فی العنایۃ و — جب یہ طے ہوگیا تو میں کہتا ہوں واضح ہوگیا کہ امام جلیل صاحب ہدایہ رحمہ اللہ تعالٰی پر کوئی عتاب نہیں جبکہ یہ کہتے ہیں کہ عبث بیرون نماز حرام ہے تو اندرون نماز سے متعلق تمہارا کیا خیال ہے اھ — اسے عنایہ و فتح القدیر میں برقرار رکھا

---

[1] الدر المنثور بحوالہ الفریابی وغیرہ تحت الآیۃ ۲۶/ ۱۲۹ دار احیاء التراث العربی بیروت ۶/ ۲۸۲

[2] جامع البیان (تفسیر الطبری) " " " " " " " ۱۹/ ۱۱۰

[3] مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) " " " دار الکتب العلمیہ بیروت ۲۴/ ۱۳۵

غرائب القرآن و رغائب الفرقان " " " مصطفی البابی مصر ۱۹/ ۶۵

[4] معالم التنزیل (تفسیر البغوی) " " " دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/ ۳۳۷

انوار التنزیل (تفسیر البیضاوی) " " " دار الفکر بیروت ۴/ ۲۴۸

[5] تفسیر الجلالین تحت الآیۃ ۲۶/ ۱۲۸ اصح المطابع دہلی ص ۳۱۴

[6] الہدایۃ کتاب الصلوۃ باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیہا المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۱۱۹ و ۱۲۰

الفتح وتبعه فی الدر والغنیة و لفظ مولٰی خسرو انه خارج الصلٰوۃ منھی عنه فما ظنك فیھا[1] اھ ولفظ المحقق الحلبی العبث حرام خارج الصلٰوۃ ففی الصلٰوۃ اولٰی[2] اھ۔

اور درر وغنیہ میں اس کا اتباع کیا۔ مولٰی خسرو کے الفاظ یہ ہیں: وہ بیرونِ نماز منہی عنہ ہے تو اندرونِ نماز سے متعلق تمہارا کیا خیال ہے اھ۔ اور محقق حلبی کے الفاظ یہ ہیں: عبث بیرونِ نماز حرام ہے تو اندرونِ نماز بدرجۂ اولٰی (حرام) ہوگا اھ۔

فان قلت اطلقوا وانما ھو حکم القسم الاول قلت اصل الکلام فی الصلٰوۃ وکل عبث فیھا من القسم الاول فتعین مرادا وکان اللام للعھد فحصل التفصی عما اورد السروجی فی الغایة وتبعه فی البحر والشرنبلالی فی الغنیة وش ان العبث خارجھا بثوبه او بدنه خلاف الاولٰی ولا یحرم قال والحدیث ان اللّٰہ کرہ لکم ثلثا العبث فی الصلٰوۃ والرفث فی الصیام والضحك فی المقابر رواہ القضاعی[3] عن یحیی بن ابی کثیر مرسلا قید بکونه

اگر کہئے ان حضرات نے مطلق رکھا ہے اور یہ قسم اول کا حکم ہے میں کہوں گا اصل کلام نماز سے متعلق ہے اور نماز میں ہر عبث قسم اول سے ہے تو اسی کا مراد ہونا متعین ہے اور "العبث" میں لام عہد کا ہے تو اس اعتراض سے چھٹکارا ہوگیا جو سروجی نے غایہ میں وارد کیا اور صاحب بحر نے بحر میں اور شرنبلالی نے غنیہ میں اور شامی نے اس کی پیروی کی۔ (اعتراض یہ ہے) کہ بیرونِ نماز اپنے کپڑے یا بدن سے عبث (کھیل کرنا) خلافِ اولٰی ہے، حرام نہیں۔ اور کہا کہ، یہ حدیث "بیشک اللہ نے تمہارے لئے تین چیزیں ناپسند فرمائیں: نماز میں عبث، روزے میں بیہودگی، قبرستان میں ہنسنا۔ قضاعی نے یحیٰی بن ابی کثیر سے مرسلًا روایت کی" اس میں عبث کے ساتھ اندرونِ نماز

ف: تطفل علی السروجی والبحر والشرنبلالی وش۔

---

[1] الدرر الحکام شرح غرر الاحکام کتاب الصلٰوۃ باب ما یفسد الصلٰوۃ الخ میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۰۶

[2] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی کراھیۃ الصلٰوۃ سہیل اکیڈمی لاہور ص۳۴۹

[3] البحر الرائق بحوالہ القضاعی فی مسند الشہاب کتاب الصلٰوۃ باب ما یفسد الصلٰوۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰

فی الصلوٰۃ؎ اھ۔

ہونے کی قید لگی ہوئی ہے اھ۔(ت)

ظاہر ہے کہ معنی اول پر عبث ممنوع وناجائز ہوگا نہ دوم پر، اور یہاں ہمارا کلام قسم دوم میں ہے یعنی جہاں نہ قصدِ معصیت نہ پانی کی اضاعت۔

بل **اقول** لك ان تقول ان فی النظر الدقیق لاحکم علی العبث فی نفسه بالحظر والتحریم اصلا وما کان لانضمام ضمیمة ذمیمة فانما موجبه الیها دونه وتحقیق ذلك انا اریناك تظافر الکلمات علی ان مناط العبث علی عدم قصد الفائدة بالفعل وھذہ حقیقة متحصلة بنفسها ولیس قصد المضر او عدم قصدہ من مقوماتها ولا مما یتوقف علیه وجودها کسبب وشرط فیعد من محصلاتها فاذن لیس قصد مضر الا من مجاوراتها وما کان لمجاور یکون حکما له لصاحبه الاتری ان البیع یحرم بشرط فاسد وبعد اذان الجمعة واذا سئلت

بلکہ میں کہتا ہوں تم کہہ سکتے ہو کہ بنظرِ دقیق دیکھا جائے تو خود عبث پر منع وتحریم کا حکم بالکل نہیں اور جو حکم منع کسی مذموم ضمیمہ کے شامل ہوجانے کی وجہ سے ہے اس کا مرجع اس ضمیمہ کی طرف ہے عبث کی جانب نہیں ــــ اس کی تحقیق یہ ہے کہ ہم دکھا چکے کہ کلمات کا اس پر اتفاق ہے کہ عبث کا مدار اس پر ہے کہ بالفعل فائدہ کا قصد نہ ہو۔ اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو خود حصول وثبوت رکھتی ہے۔ اور مضر کا قصد یا عدمِ قصد اس کا نہ تو جزء ہے نہ سبب وشرط کی طرح اس پر اس کا وجود موقوف ہے کہ اسے اس کا محصل شمار کیا جائے۔ تو کسی مضر کا قصد بس اس کا مجاور اور اس سے متصل ہی ہوسکتا ہے اور جو حکم کسی مجاور ومتصل کے سبب ہو وہ دراصل اسی متصل کا حکم ہے اس کے ساتھ والے کا نہیں ــ دیکھئے کسی شرطِ فاسد سے بیع حرام ہوتی ہے

ف: تحقیق المصنف ان فی تقسیم الشیئ بحسب المجاور لایکون حکم القسم حکم المقسم۔

۱؎ البحرالرائق بحوالہ الغایۃ للسروجی کتاب الصلوٰۃ باب مایفسد الصلوٰۃ الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۲۰

غنیۃ ذوی الاحکام فی بغیۃ درر الاحکام علی ہامش درر الحکام ″ ″ میر محمد کتب خانہ کراچی ۱/۱۰۴

ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب مایفسد الصلوٰۃ ومایکرہ فیہا داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۳۰

عن حكم البيع قلت مشروع بالكتاب والسنة واجماع الامة كما ذكره في غاية البيان وغيرها والصلوة تكره في ثياب الحرير للرجل وفي الارض المغصوبة ولا يمنعك ذلك بان تقول اذا سئلت عن حكمها ان الصلوة خير موضوع فمن استطاع ان يستكثر منها فليستكثر كما رواه الطبراني[1] في الاوسط عن ابي هريرة رضي الله تعالٰی عنه عن المصطفی صلی الله تعالٰی علیه وسلم، وبالجملة يؤاخذ على المعصية من حيث قصد الشر لا من حيث عدم قصد الخير وهي انما كانت عبثا من هذه الحيثية لا من تلك فليس الحظر حكم العبث اصلا۔

یوں ہی اذانِ جمعہ کے بعد بیع حرام ہے اور اگر خود بیع کا حکم پوچھا جائے تو جواب ہوگا کہ جائز، اور کتاب وسنّت واجماعِ اُمّت سے مشروع ہے جیسا کہ اسے غایۃ البیان وغیرہ میں ذکر کیا ہے۔ یوں ہی نماز ریشمی کپڑے میں مرد کے لئے اور غصب کردہ زمین میں کسی کے لئے بھی مکروہ ہے لیکن اگر خود نماز کا حکم پوچھا جائے تو جواب یہی ہوگا نماز ایک وضع شدہ خیر اور نیکی ہے تو جس سے ہوسکے کہ اسے زیادہ حاصل کرے تو اُسے چاہئے کہ زیادہ حاصل کرے۔ جیسا کہ اسے طبرانی نے معجم اوسط میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے، مصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔ الحاصل معصیت پر مواخذہ اس لحاظ سے ہے کہ شر کا قصد ہوا، اس لحاظ سے نہیں کہ خیر کا قصد نہ ہوا اور وہ عبث اسی حیثیت سے ہے اُس حیثیت سے نہیں تو عبث کا حکم ممانعت بالکل نہیں۔(ت)

اس کا حکم وہی ہے جو ابھی غایۃ سروجی وبحر الرائق وغنیہ وشرنبلالی وردالمحتار سے منقول ہوا کہ خلافِ اولٰی ہے اور یہی مفاد درمختار ہے،

حيث قال كره عبثه للنهي الالحاجة ولا باس به خارج الصلوة[2] اھ فان لا باس لما تركه اولى۔

اس کے الفاظ یہ ہیں: اس کا عبث نہی کی وجہ سے مکروہ ہے مگر یہ کہ کسی حاجت کی وجہ سے ہو اور بیرونِ نماز اس میں حرج نہیں اھ۔ اس لئے کہ لاباس (حرج نہیں) اسی کے لئے بولا جاتا ہے جس کا ترک اولٰی ہے۔(ت)

---

[1] المعجم الاوسط حدیث ۲۴۵ مکتبۃ المعارف ریاض ۱/۱۸۳

[2] الدر المختار کتاب الصلوۃ باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیہا مطبع مجتبائی دہلی ۱/۹۱

28 اور یہی وہ ہے جو قول سوم میں ارشاد ہوا کہ پانی میں اسراف ذکرنا آداب سے ہے،

اما مافی الحلیۃ فی مسألۃ فرقعۃ الاصابع[ف۱] ھل یکرہ خارج الصلوۃ فی النوازل یکرہ والظاھر ان المراد کراھۃ تنزیہ حیث لایکون لغرض صحیح اما لغرض صحیح ولو لاراحۃ الاصابع فلا اھ[۱] وفی[ف۲] تشبیکھا بعد ذکر النھی عنہ فی الصلوۃ وفی السعی الیھا ولمنتظرھا کمثلھم فی الفرقعۃ مانصہ فیبقی فیما وراء ھذہ الاحوال حیث لایکون عبثا علی الاباحۃ من غیر کراھۃ وان کان علی سبیل العبث یکرہ تنزیھا[۲] اھ وتبعہ فیھما ش والبحر فی الاولی وزاد انہ لما لم یکن فیھا خارجھا نھی لم تکن تحریمیۃ کما اسلفناہ قریبا[۳] اھ یرید ماقدمنا انہ

مگر حلیہ میں انگلیاں چٹخانے کے مسئلہ میں ہے: کیا یہ بیرون نماز بھی مکروہ ہے؟ نوازل میں ہے کہ مکروہ ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ کراہت تنزیہ مراد ہے جبکہ اس کی کوئی غرض صحیح نہ ہو۔ اور اگر کسی غرض صحیح کے تحت ہو اگرچہ انگلیوں کو راحت دینا ہی مقصود ہو تو کراہت نہیں اھ۔ اور ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈالنے سے متعلق نماز میں، اور نماز کے لئے جانے اور نماز کے انتظار کی حالتوں میں انگلیاں چٹخانے کی طرح نہی کا ذکر کرنے کے بعد حلیہ میں لکھا ہے، ان کے علاوہ احوال میں جہاں کہ عبث نہ ہو بغیر کسی کراہت کے اباحت پر حکم رہے گا اور اگر بطور عبث ہو تو مکروہ تنزیہی ہوگا اھ۔ ان دونوں مسئلوں میں شامی نے حلیہ کا اتباع کیا ہے اور بحر نے پہلے مسئلہ میں اتباع کیا ہے اور مزید یہ لکھا، چونکہ انگلیاں چٹخانے سے متعلق بیرون نماز ممانعت نہیں اس لئے وہاں یہ مکروہ

ف۱: مسئلہ نماز میں انگلی چٹخانا گناہ وناجائز ہے یوں ہی اگر نماز کے انتظار میں بیٹھا ہے یا نماز کے لئے جارہا ہے۔ اور ان کے سوا اگر حاجت ہو مثلاً انگلیوں میں بخارات کے سبب کسل پیدا ہو تو خالص اباحت ہے اور بے حاجت خلاف اولٰی و ترک ادب ہے۔

ف۲: مسئلہ یہی سب احکام اپنے ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈالنے کے ہیں۔

۱؎ و ۲؎ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

۳؎ البحرالرائق کتاب الصلوۃ باب مایفسد الصلوۃ الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰

ان لم یکن الدلیل نہیا بل کان مفیدا للترک الغیر الجازم فہی تنزیھیۃ[1] اھ وعقب الثانیۃ بقولہ وقد قدمنا عن الھدایۃ ان العبث خارج الصلوۃ حرام وحملناہ علی کراھۃ التحریم فینبغی ان یکون العبث خارجہا لغیر حاجۃ کذلک[2] اھ۔

فاقول دعوی کراھۃ التنزیہ مبتنیۃ علی عدم الفرق بین خلاف الاولٰی وکراھۃ التنزیہ و زعم ان ترک کل مستحب مکروہ کما قدمنا فی التنبیہ الثالث عن الحلیۃ ان المکروہ تنزیہا مرجعہ خلاف الاولٰی و الظاھر انہما متساویان، وعن البحر ان التنزیہ فی رتبۃ المندوب وعن ش ان ترک المندوب وعن ش ان ترک المندوب مکروہ تنزیہا وقد علمت ما ھو التحقیق وباللہ التوفیق۔

اما ما عقب بہ الثانیۃ **فاقول** اولا العجب واغرب مع انہ اسلف الان ان لیس

تحریمی نہیں جیسا کہ کچھ پہلے اسے ہم بیان کر چکے اھ پہلے یہ بتایا ہے کہ اگر دلیل مخالفت ذکر تی ہو بلکہ غیر جزمی طور پر ترک کا افادہ کر رہی ہو تو کراہت تنزیہی ہوگی اھ اور بحر نے مسئلہ دوم کے بعد یہ لکھا ہے کہ: ہم ہدایہ کے حوالے سے بیان کر چکے ہیں کہ بیرونِ نماز عبث حرام ہے اور اسے ہم نے کراہت تحریم پر محمول کیا تو بیرونِ نماز بے حاجت عبث کا حکم بھی یہی ہونا چاہئے اھ۔

اس پر میں کہتا ہوں کراہت تنزیہ کا دعوٰی، خلاف اولٰی اور کراہت تنزیہ کے درمیان عدمِ فرق پر اور اس خیال پر مبنی ہے کہ ہر مستحب کا ترک مکروہ ہے جیسا کہ تنبیہ سوم میں حلیہ کے حوالے سے ہم نے نقل کیا کہ مکروہِ تنزیہی کا مرجع خلاف اولٰی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ دونوں ہیں تساوی ہے۔ اور بحر سے نقل کیا کہ کراہت تنزیہ کا مرتبہ مندوب کے مقابل ہے اور شامی سے نقل کیا کہ ترک مندوب مکروہ تنزیہی ہے ۔ اور وہاں واضح ہوچکا کہ تحقیق کیا ہے، اور توفیق خدا ہی سے ہے۔

اب رہا وہ جو بحر نے مسئلہ دوم کے بعد لکھا تو **میں کہتا ہوں اوّلاً** بہت زیادہ عجیب وغریب ہے باوجودیکہ ابھی انھوں نے

ف: تطفل علی البحر۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الصلوۃ باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیہا ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۱۹
ردالمحتار " " " " " " داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۲۹
[2] البحرالرائق " " " " " ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۲۰ و ۲۱

خارجہا نہی فلا تحریمیۃ و ثانیا حققنا ان کلام الہدایۃ فی القسم الاول من العبث فاجراؤہ فی الثانی غیر سدید۔

پہلے بتایا کہ بیرون نماز نہی نہیں تو مکروہ تحریمی نہیں۔ **ثانیا** ہم تحقیق کر چکے کہ ہدایہ کا کلام عبث کی قسم اول سے متعلق ہے تو اسے قسم دوم میں جاری کرنا درست نہیں۔ (ت)

ہم اوپر بیان کر آئے کہ کراہت تنزیہی کے لئے بھی نہی و دلیل خاص کی حاجت ہے اور مطلق کوئی فعل کبھی کسی فائدہ غیر معتد بہا کے لئے کرنے سے شرع میں کون سی نہی معروف ہے کہ کراہت تنزیہ ہو، ہاں خلافِ اولٰی ہونا ظاہر کہ ہر وقت اولٰی یہی ہے کہ انسان فائدہ معتد بہا کی طرف متوجہ ہو۔ رہی حدیث صحیح:

من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ، رواہ الترمذی[1] و ابن ماجۃ و البیہقی فی الشعب عن ابی ھریرۃ والحاکم فی الکنی عن ابی بکر الصدیق و فی تاریخہ عن علی المرتضی و احمد والطبرانی فی الکبیر عن السید ابن السید الحسین بن علی والشیرازی فی الالقاب عن ابی ذر والطبرانی فی الصغیر عن زید بن ثابت وابن عساکر عن الحارث بن ھشام

انسان کے اسلام کی خوبی سے ہے یہ بات کہ غیر مہم کام میں مشغول نہ ہو لایعنی بات ترک کرے (اس کو ترمذی و ابن ماجہ نے اور شعب الایمان میں بیہقی نے حضرت ابوہریرہ سے، اور حاکم نے کُنٰی میں حضرت ابوبکر صدیق سے اور اپنی تاریخ میں حضرت علی مرتضٰی سے، اور امام احمد نے اور معجم کبیر میں طبرانی نے سید ابن سید حضرت حسین بن علی سے، اور شیرازی نے القاب میں حضرت ابوذر سے، اور معجم صغیر میں طبرانی نے حضرت زید بن ثابت سے، اور ابن عساکر نے حضرت حارث بن ہشام

ف: تطفل اٰخر علیہ۔

---

[1] سنن الترمذی کتاب الزہد حدیث ۲۳۲۴ دار الفکر بیروت ۴/ ۱۴۲
سنن ابن ماجہ کتاب الفتن باب کف اللسان فی الفتنۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۹۵
مجمع الزوائد کتاب الادب باب من حسن اسلام المرء الخ دار الکتاب بیروت ۸/ ۱۸

رضی اللہ تعالٰی عنہم عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حسنہ النووی وصححہ ابن عبد البر والہیتمی۔

سے، ان حضرات رضی اللہ تعالٰی عنہم نے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے روایت کیا۔ امام نووی نے اسے حسن اور ابن عبدالبر وہیتمی نے صحیح کہا۔ (ت)

اقول اس کا مفاد بھی اُسی قدر کہ حسن اسلام سب محسنات سے ہے اور محسنات میں سب مستحسنات بھی نہ کہ ہر غیر مہم سے نہی، ورنہ غیر مہم تو بیکار سے بھی اعم ہے، تو سوا مہمات کے سب پر نہی آکر مباحات سراسر مرتفع ہوجائیں گے۔ لاجرم امام ابن حجر مکی شرح اربعین نووی میں فرماتے ہیں:

الذی یعنی الانسان من الامور ما یتعلق بضرورۃ حیاتہ فی معاشہ مما یشبعہ من جوع ویرویہ من عطش ویستر عورتہ ویعف فرجہ ونحو ذٰلک مما یدفع الضرورۃ دون ما فیہ تلذذ واستمتاع واستکثار وسلامتہ فی معادہ[1]

انسان کے لئے مہم امور وہ ہیں جو اس کی حیات ومعاش کی ضرورت سے وابستہ ہوں اس قدر خوراک جو اس کی بھوک دور کرکے سیری حاصل کرائے اور پانی اس کی پیاس دور کرکے سیراب کردے اور کپڑا جس سے اس کی ستر پوشی ہو اور وہ جس سے اس کی پارسائی کی حفاظت اور عفت ہو اور اسی طرح کے امور جن سے اس کی ضرورت دفع ہو اور جس میں اس کے معاد وآخرت کی سلامتی ہو وہ نہیں جس میں صرف لطف ولذت اندوزی اور کثرت طلبی ہو۔ (ت)

ابن عطیہ مالکی شرح اربعین میں ہے:

مالا یعنیہ ھو مالا تدعو الحاجۃ الیہ مما لایعود علیہ منہ نفع اخروی والذی یعنیہ ما یدفع الضرورۃ دون ما فیہ تلذذ وتنعم وقال الشیخ یوسف بن عمر ما لا یعنیہ ھو ما یخاف فیہ فوات الاجر

لایعنی وغیر مہم امور وہ ہیں جن کی کوئی حاجت نہ ہو، جن سے کوئی اُخروی فائدہ نہ ہو۔ اور مہم امور وہ ہیں جن سے ضرورت دفع ہو نہ وہ جن میں لذت اندوزی وآسائش طلبی ہو۔ اور شیخ یوسف بن عمر نے فرمایا: لایعنی امور وہ ہیں جن میں اجر فوت ہونے کا اندیشہ ہو اور

---

[1] شرح اربعین للامام ابن حجر مکی

والذی یعنیہ ھو الذی لایخاف فیہ فوات ذٰلک[1] اھ مختصرا۔

یعنی وہ مہم وہ امور ہیں جن میں اجر فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو اھ مختصرا۔ (ت)

علامہ احمد بن حجازی کی شرح اربعین میں ہے:

الذی یعنی الانسان من الامور مایتعلق بضرورۃ حیاتہ فی معاشہ وسلامتہ فی معادہ، وممالایعنیہ التوسع فی الدنیا وطلب المناصب والریاسۃ[2] اھ ملخصا۔

انسان کے لئے مہم وہ امور ہیں جو اس کی معاشی زندگی اور اخروی سلامتی کی ضرورت سے متعلق ہوں اور لایعنی وغیر مہم امور دنیا کی وسعت اور منصب وریاست کی طلب ہے اھ ملخصا (ت)

تیسیر میں ہے:

الذی یعنیہ ما تعلق بضرورۃ حیاتہ فی معاشہ دون مازادقال الغزالی حد مالایعنی ھو الذی لوترک لم یفت بہ ثواب ولم ینجز بہ ضرر[3]۔

مہم امر وہ ہے جو اس کی معاشی زندگی کی ضرورت سے وابستہ ہو وہ نہیں جو زیادہ ہو۔ اور امام غزالی نے فرمایا: لایعنی کی تعریف یہ ہے کہ اگر اسے ترک کردے تو اس سے کوئی ثواب فوت نہ ہو اور اس سے کوئی ضرر عائد نہ ہو۔ (ت)

مرقاۃ میں ہے:

حقیقۃ مالایعنیہ مالایحتاج الیہ فی ضرورۃ دینہ ودنیاہ ولاینفعہ فی مرضاۃ مولاہ بان یکون عیشۃ بدونہ ممکنا، وھو فی استقامۃ حالہ بغیرہ متمکنا، قال الغزالی وحد مالایعنیک ان تتکلم بکل مالوسکت عنہ

لایعنی کی حقیقت یہ ہے کہ دین ودنیا کی ضرورت میں اس سے کام نہ ہو اور رضا ئے مولٰی میں وہ نفع بخش نہ ہو اس طرح کہ وہ اس کے بغیر زندگی گزار سکتا ہو اور وہ نہ ہو تو بھی وہ اپنی حالت درست رکھ سکتا ہو۔ امام غزالی نے فرمایا: لایعنی کی حد یہ ہے کہ تم ایسی بات بولو جو

---

[1] شرح اربعین للامام ابن عطیہ مالکی

[2] المجالس السنیۃ فی الکلام علی الاربعین للنوویۃ المجلس الثانی عشر الخ دار احیاء الکتب العربیہ مصر ص۴۳

[3] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث من حسن اسلام المرء الخ مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۲/۳۸۱

لم تأثم ولم تتضرر في حال ولا مآل، ومثاله ان تجلس مع قوم فتحكي معهم اسفارك وما رأيت فيها من جبال وانهار، وما وقع لك من الوقائع، وما استحسنته من الاطعمة والثياب، وما تعجبت منه من مشائخ البلاد ووقائعهم، فهذه امور لو سكت عنها لم تأثم ولم تتضرر، واذا بالغت في الاجتهاد حتى لم يمتزج بحكايتك زيادة ولا نقصان، ولا تزكية نفس من حيث التفاخر بمشاهدة الاحوال العظيمة، ولا اغتياب لشخص، ولا مذمة لشيء مما خلقه الله تعالٰى، فانت مع ذلك كله مضيع زمانك، ومحاسب على عمل لسانك اذ تستبدل الذي هو ادنٰى بالذي هو خير، لانك لو صرفت زمان الكلام في الذكر والفكر ربما ينفتح لك من نفحات رحمة الله تعالٰى ما يعظم جدواه ولو سبحت الله تعالٰى بني لك بها قصر في الجنة، ومن قدر على ان يأخذ كنزا من الكنوز فاخذ بدله مدرة[عه] لا ينتفع بها

نہ بولتے تو نہ گنہگار ہوتے نہ حال و مآل میں اس سے تمھیں کوئی ضرر ہوتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بیٹھ کر لوگوں سے تم اپنے سفروں کا قصہ بیان کرو اور یہ کہیں نے اتنے پہاڑ، اتنے دریا دیکھے اور یہ یہ واقعات پیش آئے، اتنے عمدہ کھانوں اور کپڑوں سے سابقہ پڑا، اور ایسے ایسے مشائخ بلاد سے ملاقات ہوئی ان کے واقعات یہ ہیں۔ یہ ایسی باتیں ہیں جو تم نہ بولتے تو نہ گنہگار ہوتے، نہ ان سے تمھیں کوئی ضرر ہوتا۔ اور جب تمھاری پوری کوشش یہ ہو کر تمھاری حکایت میں نہ کسی کمی بیشی کی آمیزش ہو، نہ ان عظیم احوال کے مشاہدہ پر تفاخر کے اعتبار سے خودستائی کا شائبہ ہو، نہ کسی انسان کی غیبت ہو، نہ خدائے تعالٰی کی مخلوقات میں سے کسی شیئ کی مذمت ہو تو ان ساری احتیاطوں کے بعد بھی تم اپنا وقت برباد کرنے والے ہو اور تم سے اپنی زبان کے عمل پر حساب ہوگا اس لئے کہ تم خیر کے عوض اسے لے رہے ہو جو ادنٰی و کمتر ہے، کیونکہ گفتگو کا یہ وقت اگر تم ذکر وفکر میں صرف کرتے تو رحمتِ الٰہی کے فیوض سے تم پر وہ درِ فیض کشادہ ہوتا جس کا نفع عظیم ہوتا۔ اگر تم خدائے بزرگ و برتر کی تسبیح کرتے تو اس کے بدلے تمھارے لئے جنت میں ایک محل تعمیر ہوتا۔ جو ایک خزانہ لے سکتا ہو مگر اسے چھوڑ کر ایک بے کار کا ڈھیلا اٹھالے تو وہ کھلے ہوئے خسارہ

عه وقع في نسخة المرقاة المطبوعة بمصر بدرة بالباء وهو تصحيف اهـ منه۔

عه مرقاۃ کے مطبوعہ مصر نسخہ میں مدرہ کی جگہ باء سے بدرہ چھپا ہوا ہے یہ تصحیف ہے ۱۲ منہ (ت)

کان خاسرًا خسرانًا مبینًا، وھذا اعلٰی غرض السلامۃ من الوقوع فی کلام المعصیۃ و انّی تسلم من الآفات التی ذکرناھا۔[1]	اور صریح نقصان کا شکار اور یہ اس مفروضہ پر ہے کہ معصیت کی بات میں پڑنے سے سلامت رہ جاؤ، اور ان آفتوں سے سلامتی کہاں جو ہم نے ذکر کیں (ت)

ف خلاصہ ان سب نفیس کلاموں کا یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم اپنی امت کو لایعنی باتیں چھوڑنے کی طرف ارشاد فرماتے ہیں جتنی بات آدمی کے دین میں نافع اور ثواب الٰہی کی باعث ہو یا دنیا میں ضرورت کے لائق ہو جیسے بھوک پیاس کا ازالہ بدن ڈھانکنا یا رسائی حاصل کرنا اسی قدر امر مہم ہے اور اس سے زائد جو کچھ ہو جیسے دنیا کی لذتیں نعمتیں منصب ریاستیں غرض جملہ افعال واقوال و احوال جن کے بغیر زندگانی ممکن ہو اور ان کے ترک میں نہ ثواب کا فوت نہ اب یا آئندہ کسی ضرر کا خوف وہ سب لایعنی وہ قابل ترک ہے مثلاً لوگوں کے سامنے اپنے سفر کی حکایتیں کرنا اتنے[عہ1] اتنے شہر اور پہاڑ اور دریا دیکھے یہ یہ[عہ2] معاملے پیش آئے فلاں فلاں[عہ3] کھانے اور لباس عمدہ پائے ایسے[عہ4] ایسے مشائخ سے

عہ1 اقول مگر جبکہ نیت بیان عجائب صنعت و حکمت و قدرت ربانی و ذکر الٰہی ہو قال اللہ تعالٰی فی الافاق[2] وفی انفسکم افلا تبصرون[3] ۱۲ منہ (اللہ تعالٰی نے فرمایا: دنیا بھر میں اور خود تم میں کتنی نشانیاں ہیں تو کیا تمہیں سوجھتا نہیں۔ ت)

عہ2 اقول مگر جبکہ ان کے ذکر میں اپنی یا سامعین کی منفعت دینی ہو اور خالص اُسی کا قصد کرے قال تعالٰی وذکّرھم بایّٰم اللہ[4] (اللہ تعالٰی نے فرمایا: اور انہیں اللہ کے دن یاد دلاؤ۔ ت) ۱۲ منہ۔

عہ3 اقول مگر جبکہ اس سے مقصود اپنے اوپر احسانات الٰہی کا بیان ہو کہ ایسی جگہ ایسی بے سروسامانی میں مجھ سے ناچیز کو اپنے کرم سے ایسا ایسا عطا فرمایا۔ قال اللہ تعالٰی واما بنعمۃ ربک فحدّث[5] (اللہ تعالٰی نے فرمایا: اور اپنے رب کی نعمت کا خوب چرچا کرو۔ ت) ۱۲ منہ۔

عہ4 اقول مگر جب کہ علمائے سنت وصلحائے امت کے فضائل کا نشر اور سامعین کو ان سے استفادہ کی طرف ترغیب مقصود ہو عند ذکر الصّٰلحین تنزّل الرحمۃ[6] (صالحین کے ذکر پر اللہ کی رحمت نازل ہوتی ہے۔ ت)

ف: حدیث واثر کی جلیل نصیحت، لایعنی باتوں کاموں کے ترک کی ہدایت اور لایعنی کے معنی کا بیان۔

---

[1] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح کتاب الآداب باب حفظ اللسان تحت الحدیث ۴۸۴۰ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۸/ ۵۹۵ و ۵۹۶

[2] القرآن الکریم ۴۱/ ۵۳ [3] القرآن الکریم ۵۱/ ۲۱ [4] القرآن الکریم ۱۴/ ۵ [5] القرآن الکریم ۹۳/ ۱۱

[6] کشف الخفاء حدیث ۱۷۷۰ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۶۵

ملنا ہوا، یہ سب باتیں[علہ] اگر تو نہ بیان کرتا تو نہ گناہ تھا نہ ضرر ہوتا اور اگر تو کامل کوشش کرے کہ تیرے کلام میں واقعیت سے کچھ کمی بیشی نہ ہونے پائے، نہ اس تفاخر سے نفس کی تعریف نکلے کہ ہم نے ایسے ایسے عظیم حال دیکھے، نہ اس میں کسی شخص کی غیبت ہو نہ اللہ تعالٰی کی پیدا[علہ] کی ہوئی کسی چیز کی مذمت ہو تو اتنی

علہ اقول ثواب ملنا بھی ایک نوع ضرر ہے، خود امام غزالی رحمہ اللہ سے بحوالہ تیسیر اور کلام ابن عطیہ مرقاۃ میں گزرا کہ جو کچھ آخرت میں نافع ہو لایعنی نہیں، ورنہ اس کے یہ معنی لیں کہ جس کے ترک میں نہ گناہ اخروی نہ ضرر دنیوی تو تمام مستحبات بھی داخل لایعنی ہوجائیں گے اور وہ بداہۃً باطل ہے ۱۲ منہ

علہ اقول یعنی وہ کمی جس سے معنی کلام بدل جائیں جیسے کسی ضروری استثنا کا ترک ورنہ جبکہ ترک کُل میں گناہ نہیں ترکِ بعض میں کیوں ہونے لگا ۱۲ منہ۔

علہ اقول مگر جبکہ جس کی برائی بیان کی وہ گمراہ بدمذہب ہو کہ ان کی شناعت سے مسلمانوں کو مطلع کرنا واجبات وغیرہ سے ہے۔ حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں، اترعون عن ذکر الفاجر متی یعرفہ الناس اذکروا الفاجر بما فیہ یحذرہ الناس[1] کیا فاجر کی برائی بیان کرنے سے پرہیز رکھتے ہو لوگ اُسے کب پہچانیں گے، فاجر میں جو شناعتیں ہیں بیان کرو کہ لوگ اس سے پرہیز کریں۔ رواہ ابن ابی الدنیا فی ذم الغیبۃ والامام الترمذی الحکیم فی النوادر والحاکم فی الکنی والشیرازی فی الالقاب وابن عدی فی الکامل والطبرانی فی الکبیر والبیہقی فی السنن والخطیب فی التاریخ عن معویۃ بن حیدۃ القشیری والخطیب فی رواۃ مالک عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہما ۱۲ منہ۔

علہ اقول مگر جبکہ اس میں مصلحت وغیرہ ہو اور معاذ اللہ اعتراض کے پہلو سے پاک ہو جیسے کچھ لوگ کسی طرف عازم سفر ہیں ان کو بتانا کہ فلاں راستہ بہت خراب ہے اُس سے نہ جانا یا کوئی کسی عورت سے نکاح چاہتا ہے اسے اس کی صورت نسب وغیرہ میں عیوب معلوم ہیں ان کو خالص خیر خواہی کی نیت سے بیان کرنا لحدیث ان فی اعین الانصار شیأ[2] رواہ مسلم عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ ۱۲ منہ۔

---

[1] نوادر الاصول الاصل السادس والستون والمائۃ فی ذکر الفاجر دار صادر بیروت ص ۲۱۳
السنن الکبرٰی کتاب الشہادات باب الرجل من اہل الفقہ الخ " " " ۱۰/ ۲۱۰
المعجم الکبیر حدیث ۱۰۱۰ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱۹/ ۴۱۸
اتحاف السادۃ المتقین بحوالہ الخطیب وغیرہ کتاب آفات اللسان دار الفکر بیروت ۷/ ۵۵۶
[2] صحیح مسلم کتاب النکاح باب ندب من اراد نکاح امرأۃ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۴۵۶

احتیاطوں کے بعد بھی اُس کلام کا حاصل یہ ہوگا کہ تو نے اتنی دیر اپنا وقت ضائع کیا اور تیری زبان سے اس کا حساب ہوگا تو خیر کے عوض ادنٰی بات اختیار کر رہا ہے اس لئے کہ جتنی دیر تُو نے یہ باتیں کیں اگر اتنا وقت اللہ عزوجل کی یاد اور اس کی نعمتوں صنعتوں کی فکر میں صرف کرتا تو غالباً رحمتِ الٰہی کے فیوض سے تجھ پر وہ کھلتا جو بڑا نفع دیتا اور تسبیح الٰہی کرتا تو تیرے لئے جنت میں محل چُنا جاتا[۱] اور جو ایک خزانہ لے سکتا ہو وہ ایک ٹھیکرا ڈھیلا لینے پر بس کرے تو صریح زیان کار ہو، اور یہ سب بھی اس تقدیر پر ہے کہ کلام معصیت سے بچ جائے، اور وہ آفتیں جو ہم نے ذکر کیں اُن سے بچنا کہاں ہوتا ہے۔ ظاہر ہوا کہ لایعنی جملہ مباحات کو شامل ہے نہ کہ مطلقاً مکروہ ہو، ہاں مثلاً چار بار پانی ڈالنے کی عادت کرے تو غالباً اس پر باعث نہ ہوگا مگر وسوسہ اور کم از کم اتنا ضرور ہوگا کہ دیکھنے والے اسے موسوس جانیں گے اور بلا ضرورتِ شرعیہ محلِ تہمت میں پڑنا ضرور مکروہ ہے

فیذکرعنه[۲] صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من کان یؤمن باللہ والیوم الاٰخر فلا یقفن مواقف التھم[۱] وفی الباب عن

کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے مذکور ہے کہ جو خدا اور روزِ آخر پر ایمان رکھتا ہو وہ ہرگز تہمت کی جگہ نہ ٹھہرے اور اس باب میں امیرالمومنین

عـــہ اقول ہر بار تسبیح الٰہی کرنے پر جنت میں ایک پیڑ بویا جانا احادیث کثیرہ[۲] میں ہے من احادیث ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وجابر وابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم اما بناء القصر فاللہ تعالٰی اعلم۔

عـــہ۲ اوردہ فی الکشاف من اٰخر سورۃ الاحزاب والعلامۃ الشرنبلالی قبیل سجود السھو من مراقی الفلاح۔

عـــہ۲ کشاف میں سورہ احزاب کے آخر میں اور علامہ شرنبلالی نے سجدہ سہو کے بیان میں مراقی الفلاح میں لکھا ہے۔ (ت)

---

[۱] الکشاف تحت الآیۃ ۳۳/۵۶ دارالکتاب العربی بیروت ۳/۵۵۸
کشف الخفاء حدیث ۸۸ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۳۶
مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی باب ادراک الفریضۃ " " " ص ۲۵۸
[۲] سنن الترمذی کتاب الدعوات حدیث ۳۴۷۵ و ۳۴۷۶ دارالفکر بیروت ۵/۲۸۶ و ۲۸۷

امیر المؤمنین[عہ] الفاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کرتی[1] ہے بخشار قول دوم ہے۔

بالجملہ حاصل حکم یہ نکلا کہ بے حاجت زیادت اگر باعتقاد سنیت ہو مطلقاً ناجائز وگناہ ہے اگرچہ دریا میں اور اگر پانی ضائع جائے تو جب بھی مطلقاً ممنوع و مکروہ تحریمی اگرچہ اعتقاد سنیت نہ ہو، اور اگر نہ فسادِ عقیدت نہ اضاعت تو خلافِ ادب ہے مگر عادت کرلے تو مکروہ تنزیہی۔ یہ ہے بحمد اللہ تعالٰی فقہ جامع و فکر نافع و درک بالغ و نور بازغ و کمال توفیق و جمال تطبیق و حسن تحقیق و عطر تدقیق، وباللہ التوفیق، والحمد للہ رب العالمین۔

اقول اس تنقیح جلیل سے چند فائدے روشن ہوئے:

اولاً اصل حکم وہی ہے جو امام محرر المذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کتاب الاصل میں ارشاد فرمایا کہ بقیہ احکام کے مناط عقیدت واضاعت وعادت ہیں اور وہ نفس فعل سے زائد۔ فی نفسہ اس کا حکم اسی قدر کہ قول سوم میں مذکور ہوا۔

ثانیاً دوم وسوم میں اس زیادت کو اسراف سے تعبیر فرمانا محض بنظر صورت ہے ورنہ جب نہ معصیت نہ اضاعت تو حقیقت اسراف زنہار نہیں۔

ثالثاً دربارۂ زیادت منع واجازت میں عادت وندرت کو دخل نہیں کہ فساد عقیدت یا پانی کی اضاعت ہو تو ایک بار بھی جائز نہیں اور ان دونوں سے بری ہو تو بارہا بھی گناہ ومعصیت نہیں کراہت تنزیہی جدا بات ہے، ہاں دربارۂ نقص یہ تفصیل ہے کہ بے ضرورت تین بار سے کم دھونے کی عادت مکروہ تحریمی اور احیاناً ہو تو بے فساد عقیدت صرف مکروہ تنزیہی ورنہ تحریمی کہ تثلیث سنت مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ کے ترک کا یہی حکم بخلاف زیادت کہ ترک تثلیث نہیں بلکہ تثلیث پوری کرکے

عہ رواہ الخرائطی فی مکارم الاخلاق عنہ رضی اللہ تعالٰی عنہ انہ قال من اقام نفسہ مقام التھمۃ فلا یلومن اساء الظن بہ ۱۲ منہ

عہ خرائطی نے مکارم الاخلاق میں امیر المؤمنین عمر فاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا ہے کہ جس نے تہمت کی جگہ اپنے آپ کو پہنچایا تو بدگمانی کرنے والے کو ملامت نہ کرے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] کشف الخفاء بحوالہ الخرائطی فی مکارم الاخلاق تحت الحدیث ۸۰ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۳۷

زیادت سے ۔

وبہ ظہر ضعف ماعرعن العلامۃ ش فی التنبیہ الخامس من التوفیق بین نفی البدائع الکراھۃ ای التحریمیۃ عن الزیادۃ علی الثلاث والنقص عنہا عند عدم الاعتقاد مع اشعار الفتح وغیرہ بثبوتہا اذا زاد اونقص لغیر حاجۃ بان محمل الاول اذا فعلہ مرۃ والثانی علی الاعتیاد فھذا مسلم فی النقص ممنوع فی الزیادۃ۔

اسی سے اس تطبیق کی کمزوری ظاہر ہوگئی جو علامہ شامی سے ہم نے تنبیہ پنجم میں نقل کی۔ تفصیل یہ کہ صاحب بدائع نے تین بار سے کم و بیش دھونے سے متعلق بتایا کہ اگر (کمی بیشی کے مسنون ہونے) کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو مکروہ نہیں یعنی مکروہ تحریمی نہیں۔ اور صاحب فتح القدیر وغیرہ نے بتایا کہ اگر زیادتی یا بے حاجت کمی کرے تو کراہت ثابت ہے اگرچہ وہ تین بار دھونے کو ہی مسنون مانتا ہو۔ علامہ شامی کی تطبیق یہ ہے کہ نفی بدائع کا مطلب یہ ہے کہ اگر کبھی ایک بار کمی بیشی کا مرتکب ہوا تو کراہت نہیں اور فتح وغیرہ کے اثبات کراہت کا معنی یہ ہے کہ اگر کمی یا زیادتی کی عادت کرے تو کراہت ہے اس تطبیق پر کلام یہ ہے کہ کمی کی صورت میں تو یہ تسلیم ہے مگر زیادتی کی صورت میں تسلیم نہیں (جیسا کہ اوپر واضح ہوا۔ م)

اما الاستناد الی مفہوم تفریع الفتح وغیرہ المار ثمہ وقد تمسک بہ ایضا العلامۃ ط علی ان کراھۃ الاسراف کراھۃ تحریم حیث قال اقول یاثم بالاسراف ولو اعتقد سنیۃ الثلاث فقط فلذا قالوا فی المفہوم (ای بیان مفہوم قولہم ان الحدیث

اب ایک بحث اور رہ گئی کہ فتح القدیر وغیرہ میں جیسا کہ وہاں گزرا وعید حدیث کو عدم اعتقاد پر محمول کرکے یہ تفریع کی ہے کہ اگر کسی حاجت کے تحت کمی بیشی کی تو اس میں حرج نہیں۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر بلا حاجت کمی بیشی ہے تو مکروہ ہے۔ اس تفریع کے مفہوم سے علامہ شامی نے اسراف کی کراہت پر استناد کیا ہے اور اس سے

ف: حدیث و ائمہ کی جلیل نصیحت، لایعنی باتوں کاموں کے ترک کی ہدایت، اور لایعنی کے معنے کا بیان۔

محمول على الاعتقاد) حتى (تثلیث) لو راى سنية العدد وزاد لقصد الوضوء على الوضوء او لطمانينة القلب او نقص لحاجة فلا باس به (اى فافاد ان لو زاد بلا غرض كان فيه باس) ولو كان كما ذكر (ان لا باس الا فى الاعتقاد) لا تكره الزيادة عليه مطلقا اھ مزيدا منا بين الاهلة۔

علامہ طحطاوی نے بھی اسراف کی کراہت تحریم پر استناد کیا ہے وہ کہتے ہیں: میں کہتا ہوں اگر صرف تثلیث کے مسنون ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو تو بھی اسراف سے گنہگار ہوجائے گا۔ اسی لئے مفہوم میں ("حدیث اعتقاد پر محمول ہے" اِس کلام کے مفہوم کے بیان میں) علما نے کہا ہے کہ "اگر تین کے عدد کو مسنون مانتا ہو اور وضو علی الوضو کے ارادے سے یا اطمینان قلب کے لئے زیادتی کرے یا کسی حاجت کی وجہ سے کمی کرے تو کوئی حرج نہیں"۔۔ یعنی اس سے مستفاد یہ ہوا کہ اگر بلاغرض زیادہ کرے تو اس میں حرج ہے) اور اگر ایسا ہوتا جیسا ذکر کیا گیا (کہ حرج صرف اعتقاد خلاف میں ہے) تو "مطلقاً" زیادتی مکروہ نہ ہوتی[۱] طحطاوی کی عبارت ہلالین کے درمیان ہمارے اضافوں کے ساتھ ختم ہوئی۔

وهذا هو منزع كلام ش بيد انه حمله على التعود واطلق ط اقول ولاطلاقه مستندات كما علمت اما[ف] تفصيل ش ان الاسراف يكره تنزيها ان وقع احيانا وتحريما ان تعود فلا اعلم من صرح به وكانه اخذه من جعل النهر

کلام شامی کا منشا بھی یہی ہے فرق یہ ہے کہ انھوں نے اسے عادت پر محمول کیا ہے اور طحطاوی نے مطلق رکھا ہے اقول اور ان کے اطلاق کی تائید میں کچھ قابل استناد عبارتیں ہیں جیسا کہ معلوم ہوا۔۔۔ رہی علامہ شامی کی یہ تفصیل کہ اسراف اگر احیاناً واقع ہو تو مکروہ تنزیہی ہے اور عادۃً ہو تو مکروہ تحریمی ہے، میرے علم میں کسی نے اس کی تصریح نہیں کی ہے۔ علامہ شامی

ف: معروضة اخرى عليه

[۱] حاشية الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الطہارۃ المکتبۃ العربیۃ بیروت ۱/ ۷۲

ترکہ سنۃ مؤکدۃ مع خلافہ لہ فی حمل الکراھۃ علی التحریم۔

فاقول ھم انفسہم فی ابانۃ المفہوم[2] وشرح منوطہم الحکم بالاعتقاد فذکروا تصویرا لایکون فیہ الزیادۃ والنقص لاجل الاعتقاد بل لغرض اٰخر لان العاقل لابد لفعلہ من غرض فاذا لم یکن المشی علی ما اعتقد فلیکن ما ذکروا فلا یدل علی اولویۃ الامر علی ھذا التصویر والا لخالف الشرح المشروح فان المشروح ناطہ الاعتقاد وصرح ان لو زاد او نقص واعتقد ان الثلاث سنۃ لایلحقہ الوعید کما نقل عن البدائع وھذا ینوطہ بشیئ اٰخر غیرہٖ وبالجملۃ لانسلم ان لشرح المفہوم مفہوما ما اٰخر وان سلم فمفہومہ

نے شاید اسی کو اس سے اخذ کیا ہے کہ صاحب بحر نے ترک اسراف کو سنت مؤکدہ قرار دیا ہے باوجودیکہ صاحب بحر نے اسراف کی کراہت کا تحریمی ہونا ظاہر کیا تو علامہ شامی نے ان کی مخالفت کی ہے۔

اب تفریع مذکور کے مفہوم سے استناد پر **میں کہتا ہوں** وہ حضرات تو خود مفہوم کی توضیح کررہے ہیں اور اس بات کی تشریح فرمارہے ہیں کہ حکم حدیث کو انھوں نے اعتقاد سے وابستہ رکھا ہے اسی کے لئے انھوں نے ایسی صورت پیش کی ہے جس میں زیادتی یا کمی اعتقاد کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی اور غرض کے تحت ہو۔ اس لئے کہ کار عاقل کے لئے کوئی غرض ہونا ضروری ہے۔ تو اگر اس کے اعتقاد پر نہ چلیں تو وہی ہونا چاہئے جو ان حضرات نے ذکر کیا (اب اگر اعتقاد کو بنیاد نہ مان کر مطلقاً اسراف کو مکروہ تحریمی کہتے ہیں ۱۲م) تو یہ اس کو نہیں بتاتا کہ مدار کار اُسی صورت پر ہے جو ان حضرات نے پیش کی ورنہ شرح اور مشروح میں مخالفت لازم آئے گی اس لئے کہ مشروح نے تو حکم کا مدار اعتقاد پر رکھا ہے اور یہ صراحت کردی ہے کہ اگر تین بار دھونے کو سنت مانتے ہوئے زیادتی یا کمی کی تو وعید اسے لاحق نہ ہوگی جیسا کہ بدائع سے نقل ہوا۔ اور شرح حکم کو اس کے علاوہ کسی اور چیز سے وابستہ کرتی ہے۔

---

[1] : معروضۃ ثالثۃ علیہ وعلی العلامۃ ط۔

[2] : معروضۃ رابعۃ علی ش واخری علی ط۔

معارض لمنطوق البدائع وغیرھا والمنطوق مقدم فافھم۔

الحاصل ہم یہ نہیں مانتے کہ شرح کا مفہوم کوئی دوسرا مفہوم ہوسکتا ہے۔ اگر اسے تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کا مفہوم بدائع وغیرھا کے منطوق کے معارض ہے اور منطوق مقدم ہوتا ہے۔ تو اسے سمجھو۔

سابعًا جبکہ حدیث نے بے قید حال ومکان زیادت ونقص پر حکم اسارت وظلم وتعدی فرمایا اور زیادت میں تعدی خاص مکان اضاعت میں ہے اور نقص میں خاص بحال عادت، لہٰذا ہمارے علمائے کرام رحمہم اللہ تعالٰی نے حدیث کو ایک منشاء ونیت یعنی اعتقاد سنیت پر حمل فرمایا جس سے بے قید حال ومکان مطلقًا حکم تعدی واسارت ہو۔

خامسًا بدائع وغیرہ کی تصریح کہ اگر بے اعتقاد سنیت نقص وزیادت ہو تو وعید نہیں صحیح وٹھیک ہے کہ عادت نقص یا اضاعت زیادت میں لحوق وعید اس ضم ضمیمہ پر ہے تو فعل بجائے خود اپنے منشاء وغایت ومقصد ونیت میں مواخذہ سے پاک ہے کما علمت ھٰکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق (جیسا کہ واضح ہوا، اسی طرح تحقیق ہونی چاہئے، اور خدا ہی مالک توفیق ہے۔ ت)

الحمدللہ اس امر مہم اعنی حکم اسراف آب کا بیان ایسی وجہ جلیل وجمیل پر واقع ہوا کہ خود ہی ایک مستقل نفیس رسالہ ہونے اور تاریخی نام:

برکات السماء فی حکم اسراف الماء

رکھنے کے قابل، والحمدللہ علٰی نعمہ الجلائل وصلی اللہ تعالٰی علٰی سید الاواخر والاوائل وآلہٖ وصحبہ الکرام الافاضل۔

فائدہ مہمہ[1]: وضو میں پانی زیادہ نہ خرچ ہونے کے لئے چند امور کا لحاظ رکھیں،

(۱) وضو دیکھ کر ہوشیاری واحتیاط کے ساتھ کریں، عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ وضو[2]

---

[1] : فائدہ : وہ باتیں جن کے لحاظ سے وضو میں پانی کم خرچ ہو۔

[2] مسئلہ وضو میں جلدی نہ چاہئے بلکہ درنگ احتیاط کے ساتھ کرے، عوام میں جو مشہور ہے کہ وضو جوانوں کا سا، نماز بوڑھوں کی سی، یہ وضو کے بارے میں غلط ہے۔

بہت جلد کرنا چاہئے اور اسی معنے پر کہتے ہیں کہ وضو نوجوان کا سا اور نماز بوڑھوں کی سی، یہ غلط ہے بلکہ وضو میں بھی درنگ وترکِ عجلت مطلوب ہے۔ فتح[1] و بحر و شامی شمار آدابِ وضو میں ہے: والتأنی (ٹھہر ٹھہر کر وضو کرنا۔ ت)، عالمگیریہ میں معراج الدرایہ سے ہے: لایستعجل فی الوضوء[2] (وضو میں جلدی نہ کرے۔ ت)۔

اقول ظاہر ہے کہ جس شے کے لئے شرع نے ایک حد باندھی ہے کہ اس سے نہ کمی چاہئے نہ بیشی، تو اس فعل کو باحتیاط بجا لانے ہی میں حد کا موازنہ ہوسکے گا نہ کہ لپ جھپ اناپ شناپ میں۔

(۲) بعض لوگ چلو لینے میں پانی ایسا ڈالتے ہیں کہ اُبل جاتا ہے حالانکہ جو گرا بیکار گیا اس سے احتیاط چاہئے۔

(۳) ہر چلو بھرا ہونا ضرور نہیں بلکہ جس کام کے لئے لیں اس کا اندازہ رکھیں مثلاً ناک میں نرم بانسے تک پانی چڑھانے کو پورا چلو کیا ضرور نصف بھی کافی ہے بلکہ بھرا چلو کلی کے لئے بھی درکار نہیں۔

(۴) لوٹے کی ٹونٹی متوسط معتدل چاہئے، نہ ایسی تنگ کہ پانی بدیر دے، نہ فراخ کہ حاجت سے زیادہ گرائے۔ اس کا فرق یوں معلوم ہوسکتا ہے کہ کٹوروں میں پانی لے کر وضو کیجئے تو بہت خرچ ہوگا، یونہی فراخ ٹونٹی سے بہانا زیادہ خرچ کا باعث ہے، اگر لوٹا ایسا ہو تو احتیاط کرے پوری دھار نہ گرائے بلکہ باریک۔

(۵) بہت بھاری برتن سے وضو نہ کرے خصوصاً کمزور کہ پورا قابو نہ ہونے کے باعث پانی بے احتیاط گرے گا۔

(۶) اعضاء وضوف دھونے سے پہلے اُن پر بھیگا ہاتھ پھیر لے کہ پانی جلد دوڑتا ہے اور تھوڑا بہت کا کام دیتا ہے خصوصاً موسم سرما میں اس کی زیادہ حاجت ہے کہ اعضا میں خشکی ہوتی ہے بہتی دھار بیچ میں جگہ خالی چھوڑ جاتی ہے، جیسا کہ مشاہدہ ہے۔ بحرالرائق میں ہے:

عن خلف بن ایوب انہ قال   خلف بن ایوب سے روایت ہے کہ انھوں نے

ف: مسئلہ مستحب ہے کہ اعضاء دھونے سے پہلے بھیگا ہاتھ پھیر لے خصوصاً جاڑے میں۔

[1] فتح القدیر   کتاب الطہارۃ   مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر   ۱/ ۳۲
البحرالرائق   کتاب الطہارۃ   ایچ ایم سعید کمپنی کراچی   ۱/ ۲۸
[2] الفتاوی الہندیۃ   الفصل الثالث فی المستحبات   نورانی کتب خانہ پشاور   ۱/ ۹

ينبغي للمتوضئ في الشتاء ان يبل اعضاءه بالماء شبه الدهن ثم يسيل الماء عليها لان الماء يتجافى عن الاعضاء في الشتاء كذا في البدائع[1]

فرمایا: وضو کرنے والے کو چاہئے کہ جاڑے میں اپنے اعضا کو پانی سے تیل کی طرح تر کرے پھر ان پر پانی بہائے اس لئے کہ پانی جاڑے میں اعضا سے الگ رہ جاتا ہے۔ ایسا ہی بدائع میں ہے (ت)

فتح القدیر میں ہے:

الاداب امرار اليد على الاعضاء المغسولة والتأني والدلك خصوصا في الشتاء[2] اھ۔

وضو کے آداب میں یہ ہے کہ دھوئے جانے والے اعضا پر ہاتھ پھیر لے، اور ٹھہر ٹھہر کر دھوئے اور مَل لیا کرے خصوصًا جاڑے میں اھ۔ (ت)

واعترضه في البحر بانه ذكر الدلك من المندوبات وفي الخلاصة انه سنة عندنا[3] اھ وقدمناه في التنبيه الثالث وقال العلامة ش في المنحة قوله "ذكر الدلك الخ" يمكن ان يجاب عنه بان مراده امرار اليد المبلولة على الاعضاء المغسولة لما قدمه الشارح عند الكلام على غسل الوجه عن خلف بن ايوب (اي ما نقلناه آنفا قال) لكن كان ينبغي تقييده بالشتاء تأمل[4] اھ۔

اس پر بحر کا اعتراض ہے کہ انہوں نے ملنے کو مندوبات میں شمار کر دیا جب کہ خلاصہ میں یہ ہے کہ وہ ہمارے نزدیک سنّت ہے اور یہ اعتراض ہم تنبیہ سوم میں ذکر کرچکے ہیں۔ علامہ شامی منحۃ الخالق حاشیۃ البحر الرائق میں بحر کے اعتراض مذکور کے تحت لکھتے ہیں: اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ صاحبِ فتح کی مراد یہ ہے کہ دھوئے جانے والے اعضا پر بھیگا ہوا ہاتھ پھیر لیا جائے اس کی وجہ وہ ہے جو شارح نے غسلِ وجہ پر کلام کے تحت حضرت خلف بن ایوب سے نقل کی (وہی جو ہم نے ابھی نقل کیا) لیکن انہیں اس کے ساتھ "جاڑے" کی قید لگا دینا چاہئے تھا۔ تامل کرو اھ۔

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۱
[2] فتح القدیر 〃 مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲
[3] البحر الرائق 〃 ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹
[4] منحۃ الخالق علی البحر الرائق 〃 〃 〃 〃 〃

29 **اقول اولاً** ان اراد[ف۱] انه لایندب
الیه الا فی الشتاء فممنوع لان الماء
وان کان لایتجافی عن الاعضاء
فی غیر الشتاء فلا شك ان البل
قبل الغسل ینفع فی کل زمان
فانه یسهل مرور الماء ویقلل المصروف
منه کما هو مجرب مشاهد فالنقل
عن الامام خلف فی الشتاء لا
ینفیه فی غیره انما یقتضی ان
الحاجة الیه فی الشتاء اشد وھذا
قد صرح به المحقق حیث قال
خصوصا فی الشتاء[۱]

وثانیاً امرار الید علی الاعضاء
المغسولة قد افرزه المحقق عن
الدلك کما سمعت فکیف
یحمل علیه۔

لکن التحقیق ما **اقول** ان الامرار
المذکور له ثلثة محتملات
الاول الامرار بعد الغسل اعنی[ف۲] بعد

اقول اولاً اگر علامہ شامی کی مراد یہ ہے
کہ وہ صرف جاڑے ہی میں مندوب ہے تو یہ
قابل تسلیم نہیں اس لئے کہ غیر سرما میں پانی اگرچہ
اعضا سے الگ نہیں ہوتا مگر اس میں شک نہیں
کہ دھونے سے پہلے تر کرلینا ہر موسم میں مفید ہے
کیوں کہ اس سے پانی بآسانی گزرتا ہے اور کم صرف
ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ تجربہ ومشاہدہ سے معلوم ہے۔ تو
امام خلف سے نقل اگرچہ خاص جاڑے کے لفظ کے
ساتھ ہے مگر اس سے غیر سرما کی نفی نہیں ہوتی اس کا
تقاضا صرف یہ ہے کہ جاڑے میں ضرورت زیادہ ہے
اور اس کی تو حضرت محقق نے تصریح کردی ہے اس
طرح کہ انھوں نے لکھا: "خصوصاً جاڑے میں۔"

ثانیاً دھوئے جانے والے اعضا پر ہاتھ
پھیرنے کو حضرت محقق نے دلك (اعضا کو ملنے)
سے الگ ذکر کیا ہے جیسا کہ ان کی عبارت پیش
ہوئی تو اسے اس پر کیسے محمول کیا جائے گا!۔۔۔
لیکن تحقیق وہ ہے جو میں **کہتا ہوں** کہ مذکورہ
ہاتھ پھیرنے میں تین معنی کا احتمال ہے۔۔۔
اوّل: دھولینے کے بعد ہاتھ پھیرنا یعنی پانی گزر جانے

ف۱: معروضة علی العلامة ش۔
ف۲: مسئلہ ہر عضو دھو کر اس پر ہاتھ پھیر دینا چاہئے کہ پانی کی بوندیں ٹپکنا موقوف ہوجائے
تاکہ بدن یا کپڑے پر نہ ٹپکیں۔

۱؎ فتح القدیر کتاب الطہارۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲

ما انحدر الماء لنشف الباقي كيلا يترشش على الثياب.

والثاني مع الغسل اي حين كون الماء بعد مارا على الاعضاء وهو عين الدلك المطلوب قال في البحر خلف ما قدمنا عن خلف الدلك ليس من مفهومه (اي الغسل بالفتح) وانما هو مندوب وذكر في الخلاصة انه سنة وحده امرار اليد على الاعضاء المغسولة اه.

والثالث قبل الغسل ويحتاج الى التقييد بالمبلولة والتجوز في المغسولة بمعنى ما سيغسل او ما امر به ان يغسل فحينئذ يمكن ان يراد بالدلك الثالث كما زعم العلامة ش وبالامرار الاول فلا هو ينافي الافتراض ولا يلزم عد الثاني من المندوبات خلافا لما هو المذهب المذكور في الخلاصة ومن القرينة عليه ان المحقق بحث في

کے بعد باقی کو خشک کرنے کے لئے ہاتھ پھیرنا تاکہ کپڑوں پر نہ ٹپکے۔

دوم: دھونے کے ساتھ ساتھ ہاتھ پھیرنا۔ یعنی جس وقت پانی اعضاء پر گر رہا ہے اسی وقت ہاتھ پھیرتے جانا۔ یہ بعینہٖ وہی دلک (اعضاء کو ملنا) ہے جو مطلوب ہے۔ بحر میں حضرت خلف سے نقل شدہ کلام کے بعد لکھا: دلک، غسل بالفتح ـ دھونے ـ کے مفہوم میں داخل نہیں۔ وہ صرف مندوب ہے۔ اور خلاصہ میں ذکر کیا کہ سنت ہے۔ اور اس کی تعریف یہ ہے: دھوئے جانے والے اعضاء پر ہاتھ پھیرنا اھ۔

سوم: دھونے سے پہلے ہاتھ پھیرنا (فتح کی عبارت ہے: امرار الید علی الاعضاء المغسولة اعضائے مغسولہ پر ہاتھ پھیرنا ۱۲م) عبارت فتح کے اندر یہ معنی لینے کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ ہاتھ کے ساتھ "تر" کی قید لگائی جائے۔ دوسری یہ کہ "مغسولہ" میں مجاز مانا جائے اور کہا جائے کہ مغسولہ کا معنی یہ کہ وہ جو دھوئے جائیں گے یا وہ جن کے دھونے کا حکم ہے ـــ ایسی صورت میں دلک (اعضاء کو ملنا) سے تیسرا معنی مراد لیا جا سکتا ہے جیسا کہ علامہ شامی کا خیال ہے اور "ہاتھ پھیرنے" سے پہلا معنی مراد ہو سکتا ہے۔ یہ معنی اسے الگ ذکر کرنے

كون الدلك خارجا عن حقيقة الغسل و مال الى ان المقصود بشرعية الغسل لا يحصل الا به وقد اجاب عنه فى الغنية بما يكفى و يشفى فيبعد ان يدخله ههنا فى مجرد ادب نازل عن الاستنان ايضا خلفة عن الافتراض وقد يؤيده ايضا لفظة خصوصا فى الشتاء لان الثانى صرحوا باستنانه مطلقا و انما قيدوا بالشتاء الثالث ، فهذا غاية توجيه ما فى المنحة و به يندفع ايراد البحر وان كان المتبادر من الدلك هو الثانى ولذا مشى عليه فى البحر واقتفينا اثره فيما مر بل مشى عليه ش نفسه فى رد المحتار و اعترض على الفتح بما اعترض فى البحر قائلا لكن قدمنا ان الدلك سنة

کے خلاف پڑے گا۔ اور یہ بھی لازم آئے گا کہ انھوں نے دوسرے معنی کو خلاصہ میں ذکر شدہ مذہب کے برخلاف مندوبات میں شمار کر دیا — اور اس پر ایک قرینہ بھی ہے وہ یہ کہ حضرت محقق نے دلک (بمعنی دوم) کے حقیقتِ غسل سے خارج ہونے پر بحث کی ہے اور ان کا میلان اس طرف ہے کہ دھونے کی مشروعیت کا جو مقصود ہے وہ اس کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس بحث کا صاحبِ غنیہ نے کافی وشافی جواب دے دیا ہے (مگر جب وہاں دلک کو عینِ غسل اور نفسِ فرض قرار دینے کی طرف مائل ہیں ۱۲م) تو بعید ہے کہ یہاں فرضیت کے بدلے مسنونیت سے بھی فروتر صرف ایک ادب کے تحت اسے داخل کر دیں۔ اور ان کے لفظ "خصوصاً جاڑے میں" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ معنی دوم کے تو مطلقاً مسنون ہونے کی علمائے تصریح فرمائی ہے۔ اور جاڑے کی قید صرف معنی سوم میں لگائی ہے۔ یہ منحۃ الخالق کے جواب کی انتہائی توجیہ ہے اور اسی سے بحر کا اعتراض بھی دفع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ لفظ دلک سے متبادر وہی معنی دوم ہے اسی لئے صاحبِ بحر اسی پر گئے ہیں اور سابق میں ہم نے بھی ان ہی کے نشانِ قدم کی پیروی کی ہے۔ بلکہ خود علامہ شامی رد المحتار میں اسی پر گامزن ہیں اور فتح پر وہی اعتراض کیا ہے جو بحر نے کیا، وہ لکھتے ہیں: لیکن ہم پہلے ذکر کر چکے کہ دلک سنت ہے۔

قال ولعل المراد بما قبله (ای امرار الید) امرارها علیه مبلولة قبل الغسل تأمل اھ۔[1]

اقول قد علمت[ف1] ان ھذا اضعف احتمالاته واذا کان ھذا مرادہ فحمل الدلك علیه یکون تکرارا بلا شك، فان قلت ذکر المحقق بعدہ من الاٰداب حفظ ثیابه من المتقاطر[2] فیحمل الامرار علی الاول یتکرر مع ھذا

قلت امرار الید وان کان معلولا بالحفظ تعلیل الفعل بغایته فلیس علة کافیة لحصوله بحیث لا یحتاج بعدہ فی الحفظ الی احتراس سواہ فلا یکون ذکرہ مغنیا عن ذکر الحفظ۔

ثم اقول عجبا[ف2] للبحر

اور کہتے ہیں، شاید ماقبل (یعنی ہاتھ پھیرنے) سے مراد دھونے سے پہلے اعضاء پر تر ہاتھ پھیرنا ہے، تامل کرو۔ اھ۔

اقول واضح ہوچکا کہ اس لفظ میں یہ سب سے ضعیف احتمال ہے، اگر اس لفظ سے یہ ان کی مراد ہو تو اس پر "دلک" کو محمول کرنے میں بلاشبہہ تکرار لازم آئے گی —— اگر سوال ہو کہ حضرت محقق نے اس کے بعد آداب میں "ٹپکنے والے پانی سے کپڑوں کو بچانا" بھی شمار کیا ہے۔ تو ہاتھ پھیرنے سے اگر معنی اول مراد لیا جائے تب بھی تو یہاں آکر تکرار ہوجائے گی! تو میں جواباً کہوں گا اگرچہ ہاتھ پھیرنے کی علت "کپڑوں کی حفاظت" بتائی گئی ہے جیسے کسی فعل کی علت اس کی غایت کو بتایا جاتا ہے مگر یہ ہاتھ پھیرنا بچاؤ حاصل ہونے کے لئے ایسی کافی علت نہیں ہے کہ اس کے بعد بچاؤ میں مزید کسی احتیاط اور ہوشیاری برتنے کی ضرورت ہی نہ ہو تو ہاتھ پھیرنے کا ذکر ہوجانے کے بعد بھی اس کی ضرورت رہ جاتی ہے کہ ٹپکنے والے پانی سے کپڑوں کے بچانے کو مستقلاً ذکر کیا جائے۔

ثم اقول صاحب بحر پر تعجب ہے

ف1: معروضة علی ش

ف2: تطفل علی البحر

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۵

[2] فتح القدیر " مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲

جزم ھھنا بندب المدالک و نسب الاستنان للخلاصۃ کغیرالمرتقی لہ واعترض ثمہ علی المحقق بان فی الخلاصۃ انہ سنۃ عندنا۔[1]

کہ یہاں ولک کے مندوب ہونے پر جزم کیا اور مسنون ہونے کو خلاصہ کی طرف یوں منسوب کیا جیسے یہ ان کا پسندیدہ نہیں ، اور وہاں حضرت محقق پر بھی اعتراض کیا ہے کہ خلاصہ میں لکھا ہے کہ وہ ہمارے نزدیک سنت ہے ۔

(۷) کلائیوں پر بال ہوں تو ترشوا دیں کہ اُن کا ہونا پانی زیادہ چاہتا ہے اور مونڈنے سے سخت ہوجاتے ہیں اور تراشنا مشین سے بہتر کہ خوب صاف کر دیتی ہے اور سب سے احسن و افضل نورہ ہے کہ ان اعضا میں یہی سنّت سے ثابت ۔ ابن ماجہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی ،

ان النبی صلی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلم کان اذا اطلی بدأ بعورتہ فطلاھا بالنورۃ و سائر جسدہ اھلہ۔[2]

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جب نورہ کا استعمال فرماتے تو ستر مقدس پر اپنے دستِ مبارک سے لگاتے اور باقی بدن مبارک پر ازواج مطہرات لگا دیتیں صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیہن و بارک وسلم ۔

اور ایسا نہ کریں تو دھونے سے پہلے پانی سے خوب بھگو لیں کہ سب بال بچھ جائیں ورنہ کھڑے بال کی جڑ میں پانی گزر گیا اور نوک سے نہ بہا تو وضو نہ ہوگا ۔

(۸) دست و پا پر اگر لوٹے سے دھار ڈالیں تو ناخنوں سے کہنیوں یا گٹوں کے اوپر تک علی الاتصال اُتار دیں کہ ایک بار میں ہر جگہ پر ایک ہی بار گرے پانی جگہ جگہ گر رہا ہے اور ہاتھ کی روانی میں دیر ہوگی تو ایک جگہ پر مکرر گرے گا ۔

(۹) بعض لوگ یوں کرتے ہیں کہ ناخن سے کہنی یا گٹے تک بہاتے لائے پھر دوبارہ سہ بارہ

ف : مسئلہ ہاتھ ، پاؤں ، سینہ ، پشت پر بال ہوں تو نورہ سے دور کرنا بہتر ہے ۔ اور مُوئے زیرِ ناف پر بھی استعمالِ نورہ آیا ہے ۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۹

[2] سنن ابن ماجہ ابواب الادب باب الاطلاء بالنورۃ " " " ص ۲۷۴

کے لئے جو ناخن کی طرف لے گئے تو ہاتھ ذرہ کا بلکہ دھار جاری رکھی ایسا نہ کریں کہ تثلیث کے عوض پانچ بار ہوجائے گا بلکہ ہر بار کہنی یا گٹے تک لاکر دھار روک لیں اور رکا ہوا ہاتھ ناخنوں تک لے جاکر وہاں سے پھر اجرا کریں کہ سنت یہی ہے کہ ناخن سے کہنیوں یا گٹوں تک پانی بہے نہ اس کا عکس، کما نص علیہ فی الخلاصۃ وغیرھا (جیسا کہ خلاصہ وغیرہ میں اس کی تنصیص کی ہے۔ ت)۔

(۱۰) قول جامع یہ ہے کہ سلیقہ سے کام لیں، سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کیا خوب فرمایا ہے:

قد یرفق بالقلیل فیکفی ویخرق الکثیر فلایکفی ذکرہ الامام النووی فی شرح مسلم[1] واوردہ الامام العینی فی شرح البخاری بلفظ قد یرفق الفقیہ بالقلیل فیکفی ویخرق الاخرق فلا یکفی[2]۔

یعنی سلیقہ سے اٹھاؤ تو تھوڑا بھی کافی ہوجاتا ہے اور بدسلیقگی برتو تو بہت بھی کفایت نہیں کرتا (اسے امام نووی نے شرح مسلم میں ذکر کیا اور امام عینی نے شرح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا:

فائدہ: اوپر حدیث[1] گزری کہ ولہان نام شیطان وضو میں وسوسہ ڈالتا ہے اس کے وسوسہ سے بچو، دفع وسوسہ کے لئے بہترین تدبیر ان باتوں کا التزام ہے:

(۱) رجوع الی اللہ و اعوذ ولاحول[2] وسورۂ ناس کی قراءت اور اٰمَنْتُ[3] بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ کہنا اور ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ[3] ان سے

ف[1]: مسئلہ سنّت یہ ہے کہ پانی ہاتھ پاؤں کے ناخن کی طرف سے کہنیوں اور گٹوں کے اوپر تک ڈالیں اُدھر سے اِدھر کو نہ لائیں۔

ف[2]: فائدہ جلیلہ: دفع وسواس کی دعائیں اور علاج۔

---

[1] شرح صحیح مسلم للامام النووی کتاب الحیض باب القدر المستحب من الماء دار الفکر بیروت ۲/۱۳۴۳

[2] عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کتاب الوضوء باب الوضوء بالمد تحت الحدیث ۲۰۱-۲۳ دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/۱۴۲

[3] القرآن الکریم ۵۷/۳

فوراً وسوسہ دفع ہوجاتا ہے اور سُبْحٰنَ الْمَلِكِ الْخَلَّاقِ ۝ اِنْ یَّشَاْ یُذْهِبْكُمْ وَیَاْتِ بِخَلْقٍ جَدِیْدٍ ۝ وَّمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِیْزٍ ۝[۱] کی کثرت اُسے جڑ سے قطع کردیتی ہے۔ حدیث میں ہے ایک صاحب نے خدمتِ اقدس میں حاضر ہوکر وسوسہ کی شکایت کی کہ نماز میں پتا نہیں چلتا دو پڑھیں یا تین۔ حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا وجدت ذٰلك فارفع اصبعك السبابة الیمنی فاطعنه فی فخذك الیسری وقل بسم الله فانها سکین الشیطان۔ رواه البزار[۲] والطبرانی عن والد ابی الملیح ورواه ایضا الحکیم الترمذی۔

جب تُو ایسا پائے تو اپنی داہنی انگشتِ شہادت اُٹھا کر اپنی بائیں ران میں مار اور بسم اللہ کہہ کہ وہ شیطان کے حق میں چھری ہے (اس کو بزار اور طبرانی نے ابوملیح کے والد سے روایت کیا ہے اور حکیم ترمذی نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ ت)

(۲) وسوسہ کی نہ سننا اس پر عمل نہ کرنا اس کے خلاف کرنا' اس بلائے عظیم کی عادت ہے کہ جس قدر اس پر عمل ہو اُسی قدر بڑھے اور جب قصداً اس کا خلاف کیا جائے تو باذنہ تعالٰی تھوڑی مدت میں بالکل دفع ہوجائے۔ عمرو بن مُرّہ رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے ہیں:

ماوسوسة باولع ممن يراها تعمل فيه۔ رواه ابن ابی شیبة۔[۳]

شیطان جسے دیکھتا ہے کہ میرا وسوسہ اس میں کارگر ہوتا ہے سب سے زیادہ اسی کے پیچھے پڑتا ہے۔ (اسے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ ت)

امام ابن حجر مکی اپنے فتاوٰی میں فرماتے ہیں مجھ سے بعض ثقہ لوگوں نے بیان کیا کہ دو وسوسہ والوں کو نہانے کی ضرورت ہوئی دریائے نیل پر گئے طلوعِ صبح کے بعد پہنچے، ایک نے دوسرے سے کہا: تُو اُتر کر غوطے لگا میں گنتا جاؤں گا اور تجھے بتاؤں گا کہ پانی تیرے سارے سر کو پہنچا یا نہیں۔ وہ اُترا اور غوطے لگانے شروع کئے اور یہ کہہ رہا ہے کہ ابھی تھوڑی سی جگہ تیرے سر میں باقی ہے وہاں پانی نہ پہنچا

---

[۱] القرآن الکریم ۱۴/۱۹

[۲] کنز العمال بحوالہ طب والحکیم عن ابی الملیح حدیث ۱۲۷۳ مؤسسۃ الرسالہ بیروت ۱/۲۵۲
المعجم الکبیر حدیث ۵۱۲ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱/۱۹۲
مجمع الزوائد بحوالہ الطبرانی والبزار کتاب الصلوٰۃ باب السہو فی الصلوٰۃ دار الکتاب بیروت ۲/۱۵۱

[۳] المصنف لابن ابی شیبۃ کتاب الطہارات حدیث ۲۰۵۴ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۶۹

ایک صبح سے دوپہر ہوگیا آخر تھک کر باہر آیا اور دل میں شک رہا کہ غسل اُترا یا نہیں۔ پھر اس نے اس دوسرے سے کہا: اب تو اتر میں گنوں گا۔ اُس نے ڈبکیاں لگائیں اور یہ کہتا جاتا ہے کہ ابھی سارے سر کو پانی نہ پہنچا، یہاں تک کہ دوپہر سے شام ہوگئی، مجبور وہ بھی دریا سے نکل آیا اور دل میں شُبہہ کا شبہہ ہی رہا دن بھر کی نمازیں کھوئیں اور غسل اُترنے پر یقین نہ ہونا تھا نہ ہوا، والعیاذ باللہ تعالٰی، ذکرہ فی الحدیقۃ الندیۃ[1] (اسے حدیقہ ندیہ میں بیان کیا گیا۔ ت) یہ وسوسہ ماننے کا نتیجہ تھا۔

اور صالحین میں سے ایک صاحب فرماتے ہیں مجھے در بارۂ طہارت وسوسہ تھا، راستہ کی کیچڑ اگر کپڑے میں لگ جاتی اُسے دھوتا (حالانکہ شرعاً جب تک خاص اُس جگہ نجاست کا ہونا ثابت و متحقق نہ ہو حکم طہارت ہے) ایک دن نمازِ صبح کے لئے جاتا تھا راہ کی کیچڑ لگ گئی میں نے دھونا چاہا اور خیال آیا کہ دھوتا ہوں تو جماعت جاتی ہے، ناگاہ اللہ عزوجل نے مجھے ہدایت فرمائی میرے دل میں ڈالا کہ اس کیچڑ میں لوٹ اور سب کپڑے سیاہ لے اور یونہی نماز میں شریک ہوجا، میں نے ایسا ہی کیا پھر وسوسہ نہ ہوا۔ ذکرہ فی الطریقۃ المحمدیۃ[2] (اسے طریقہ محمدیہ میں ذکر کیا گیا۔ ت) یہ اس کی مخالفت کی برکت تھی۔

ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا احدکم اذا کان فی المسجد جاء الشیطان فابس بہ کما یبس الرجل بدابتہ فان اسکن لہ وثقہ او الجمہ۔

جب تم میں کوئی مسجد میں ہوتا ہے شیطان آکر اس کے بدن پر ہاتھ پھیرتا ہے جیسے تم میں کوئی اپنے گھوڑے کو رام کرنے کے لئے اس پر ہاتھ پھیرتا ہے پس اگر وہ شخص ٹھہرا رہا یعنی اسکے وسوسہ سے فوراً الگ نہ ہوگیا تو اسے باندھ لیتا یا لگام دے دیتا ہے۔

ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس حدیث کو روایت کر کے فرمایا:

انتم ترون ذلک اما الموثوق فتراہ مائلا کذا لایذکر اللہ

یعنی حدیث کی تصدیق تم آنکھوں دیکھ رہے ہو وہ جو بندھا ہوا ہے اُسے تو دیکھے گا یوں جھکا ہوا

---

[1] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ الباب الثانی النوع الثانی مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۶۹۱

[2] الطریقۃ المحمدیۃ النوع الثالث فی علاج الوسوسۃ الخ مکتبہ حنفیہ کوئٹہ ۲/۳۲۰

واما الملجم فقضا تھم فاہ لاینذکر اللہ عزوجل۔ رواہ الامام احمد۔[1]

کر ذکر الٰہی نہیں کرتا اور وہ جو لگام دیا ہوا ہے وُہ منہ کھولے ہے اللہ تعالٰی کا ذکر نہیں کرتا (اسے امام احمد نے روایت کیا۔ ت)۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا وجد احدکم فی بطنہ شیئا فاشکل علیہ اخرج منہ شیئ ام لا فلا یخرجن من المسجد حتی یسمع صوتا او یجد ریحا رواہ مسلم[2] والترمذی عن ابی ھریرۃ و لاحمد والترمذی وابن ماجۃ والخطیب عنہ مختصرا بلفظ لاوضوء الا من صوت او ریح[3] ولاحمد والشیخین وابی داؤد والنسائی وابناء ماجۃ وخزیمۃ وحبان عن عباد بن تمیم عن عمہ[عہ] عبداللہ

جب تم میں کوئی اپنے شکم میں کچھ محسوس کرے جس سے اس پر اشتباہ ہو جائے کہ اس سے کچھ خارج ہوا یا نہیں تو وہ مسجد سے نہ نکلے یہاں تک کہ آواز سُنے یا بُو پائے ــــ اسے مسلم و ترمذی نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا۔ اور ان سے امام احمد، ترمذی، ابن ماجہ اور خطیب نے مختصراً ان الفاظ میں روایت کیا ہے، وضو نہیں مگر آواز یا بُو سے ــــ اور امام احمد بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ اور ابن حبان کی روایت عباد بن تمیم سے ہے، وہ اپنے چچا عبداللہ

عہ وقع ھھنا فی نسخۃ کنز العمال المطبوعۃ بحیدرآباد عن عمر مکان عن عمہ وھو تصحیف شدید فاجتنبہ اھ منہ۔

عہ یہاں کنز العمال کے نسخہ مطبوعہ حیدرآباد میں عن عمہ کی جگہ عن عمر چھپ گیا ہے اور یہ شدید قسم کی تصحیف ہے۔ اس سے ہوشیار رہنا چاہیے (اھ منہ) (ت)

---

[1] مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۳۳۰

[2] صحیح مسلم کتاب الحیض باب الدلیل علی ان من تیقن الطہارۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۵۸

سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی الوضوء من الریح حدیث ۷۵ دار الفکر بیروت ۱/ ۱۳۴

[3] " " " " " " " " " " "

سنن ابن ماجہ " باب لا وضوء الا من حدث ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۹

مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۴۱۰ و ۴۳۵

عن زيد بن عاصم قال شكى الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الرجل يخيل اليه انه يجد الشئ فی الصلوٰة قال لا تنصرف حتى تسمع صوتا او تجد ريحا[1] ولاحمد وابی يعلٰی عن ابی سعيد عن النبی صلی الله تعالٰی عليه وسلم ان الشيطان ليأتی احدكم وهو فی صلٰوته فيأخذ بشعرة من دبره فيمدها فيری انه قد احدث فلا ينصرف حتی يسمع صوتا او يجد ريحا[2] ورواه عنه سعيد بن منصور مختصرا نحو المرفوع من حديث عباد وللبزار عن ابن عباس عن النبی صلی الله تعالٰی عليه وسلم يأتی احدكم الشيطان فی الصلوٰة فينفخ فی مقعدته فيخيل انه احدث ولم يحدث فاذا وجد ذلك فلا ينصرف حتی

عبد اللہ بن زید بن عاصم سے راوی ہیں وہ کہتے ہیں ایک شخص نے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے پاس یہ شکایت عرض کی کہ اسے خیال ہوتا ہے کہ نماز میں کچھ محسوس کر رہا ہے۔ سرکار نے فرمایا، نماز سے نہ پھرو یہاں تک کہ آواز سنو یا بُو پاؤ۔ اور امام احمد و ابویعلٰی حضرت ابو سعید سے وہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ تم میں کوئی نماز میں ہوتا ہے اور شیطان اس کے پاس آکر اس کے پیچھے سے کوئی بال کھینچتا ہے جس سے وہ یہ خیال کرنے لگتا ہے کہ اس کا وضو جاتا رہا، ایسا ہو تو وہ نماز سے نہ پھرے یہاں تک کہ آواز سُنے یا بُو پائے — اور اسے ان سے سعید بن منصور نے مختصراً حضرت عباد کی حدیث کے مرفوع الفاظ کے ہم معنی ذکر کیا ہے — اور بزار حضرت ابن عباس سے وہ نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ تم میں کسی کے پاس نماز میں شیطان آکر اس کے پیچھے پھونک دیتا ہے جس سے اس کو خیال ہوتا ہے کہ مجھے حدث ہوگیا حالانکہ اسے حدث نہ ہوا تو کوئی ایسا محسوس کرے

---

[1] صحیح البخاری کتاب الوضوء باب لا یتوضأ من الشک قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۵
صحیح مسلم کتاب الحیض الدلیل علٰی ان من تیقن الطہارۃ " " " ۱/ ۱۵۸
سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب الوضوء من الریح نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/ ۳۷
سنن ابی داؤد " باب اذا شک فی الحدث آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۲۳
سنن ابن ماجۃ ابواب الطہارۃ باب لا وضوء الا من حدث ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۹
[2] الجامع الصغیر بحوالہ حم ع حدیث ۲۰۲۷ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۱۲۴

يسمع صوتا او يجد ريحا[1] ورواه الطبراني في الكبير مختصرا بلفظ من خيل له في صلٰوته انه قد احدث فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا[2] ولعبد الرزاق وابن ابي الدنيا عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالٰى عنه قال ان الشيطان ليطيف باحدكم في الصلٰوة ليقطع عليه صلٰوته فاذا اعياه ان ينصرف نفخ في دبره يريه انه قد احدث فلا ينصرفن احدكم حتى يجد ريحا او يسمع صوتا[3] وفي رواية اخرى عنه رضي الله تعالٰى عنه حتى انه ياتي احدكم وهو في الصلٰوة فينفخ في دبره ويبل احليله ثم يقول قد احدث فلا ينصرفن احدكم حتى يجد ريحا ويسمع صوتا ويجد بللا[4] ولعبد الرزاق وابن ابي شيبة في مصنفيهما وابن ابي داؤد في كتاب الوسوسة

تو نماز سے نہ پھرے یہاں تک کہ آواز سنے یا بُو پائے۔ اور اسے طبرانی نے ان سے مختصراً ان الفاظ میں روایت کیا ہے جسے نماز کے اندر ایسا خیال ہو کہ اسے حدث ہوا تو ہرگز وہ نماز سے نہ پھرے یہاں تک کہ آواز سُنے یا بُو پائے — اور عبدالرزاق و ابن ابی الدنیا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی ہیں، انھوں نے فرمایا: شیطان تم میں کسی کے گرد اس کی نماز توڑنے کے لیے گھیرا ڈال دیتا ہے، جب اس سے عاجز ہوجاتا ہے کہ وہ اپنی نماز سے پھرے تو اس کے پیچھے پھونک دیتا ہے تاکہ اسے یہ خیال ہو کہ اسے حدث ہوگیا۔ ایسا ہو تو ہرگز کوئی نماز سے نہ پھرے یہاں تک کہ بُو پائے یا آواز سُنے — اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہی ایک اور روایت میں یہ ہے کہ وہ نماز میں کسی کے پاس آکر اس کے پیچھے پھونک دیتا ہے اور اس کے احلیل (ذکر کی نالی) کو تر کردیتا ہے پھر کہتا ہے تو بے وضو ہوگیا۔ تو ہرگز کوئی نماز سے نہ پھرے یہاں تک کہ بُو پائے اور آواز سُنے اور تری پائے۔ اور عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ اپنی اپنی مصنّف میں، اور ابن ابی داؤد کتاب الوسوسہ میں حضرت

---

[1] كشف الاستار عن زوائد البزار كتاب الطهارة باب ما ينقض الوضوء حديث ۲۸۱ موسسۃ الرسالہ بیروت ۱/۱۴۶

[2] المعجم الكبير حديث ۱۱۹۴۸ المكتبة الفيصلية بيروت ۱۱/۳۴۱

[3] المصنف لعبد الرزاق حديث ۵۳۶ المكتب الاسلامي بيروت ۱/۱۴۱

[4] آكام المرجان بحواله عبد الله بن مسعود باب ۱۲۰ مكتبه خير كثير كراچي ص ۹۲

عن ابرھیم النخعی قال کان یقال ان الشیطان یجری فی الاحلیل و فی الدبر عـه فیری الرجل انه قد احدث فلا ینصرفن احدکم حتی یسمع صوتا او یجد ریحا او یری بللا۔[1]

قلت ذکر ھذین الاثرین الامام جلیل الجلال السیوطی فی لقط المرجان مقتصرا علیھما ھو، و صاحبه البدر فی اصله اٰکام المرجان مع ثبوته فی المرفوع کما علمت وقال عامر الشعبی من اجلاء علماء التابعین ان الشیطان بزقة یعنی بلة طرف الاحلیل ذکرہ العارف فی الحدیقة الندیة۔[2]

ابراہیم نخعی سے راوی ہیں انھوں نے فرمایا: کہا جاتا تھا کہ شیطان احلیل میں اور دُبر میں دوڑ جاتا ہے۔ آدمی کو یہ خیال دلاتا ہے کہ اسے حدث ہوگیا تو ہرگز کوئی نماز سے نہ پھرے یہاں تک کہ آواز سنے یا بُو پائے یا تری دیکھے۔

قلت یہ دونوں اثر (اثر ابن مسعود و اثر امام نخعی) امام جلال الدین سیوطی نے "لقط المرجان" میں ذکر کئے اور انھوں نے انہی دونوں پر اکتفا کی اسی طرح اس کی اصل آکام المرجان میں قاضی بدر الدین شبلی نے بھی ان ہی دونوں پر اکتفا کی ہے حالانکہ یہ مضمون مرفوع میں موجود ہے جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور اجلّۂ علمائے تابعین میں سے امام عامر شعبی فرماتے ہیں: شیطان کبھی تحریک دیتا ہے۔ مراد یہ کہ سرِ احلیل تر کردیتا ہے۔ اسے عارف باللہ عبدالغنی نابلسی نے حدیقہ ندیہ میں ذکر کیا۔ (ت)

عـه فی نسختی لقط المرجان بین الواؤ فی لفظة لم یقمها الکاتب وھو ینفخ فی الدبر او نحوہ ۱۲ منه۔

عـه لقط المرجان کے میرے نسخہ میں واؤ اور فی کے درمیان ایک لفظ ہے جو کاتب نے صاف نہ لکھا وہ ینفخ فی الدبر یا اس کے ہم معنی کچھ ہوگا ۱۲ منہ (ت)

---

[1] المصنف لعبد الرزاق باب الرجل یشتبه علیه فی الصلوٰۃ احدث ام لا حدیث ۵۳۸ المکتب الاسلامی بیروت ۱/۱۴۲

[2] الحدیقۃ الندیۃ الباب الثالث النوع الثانی مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲/۶۸۰

ف۱ ان حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ شیطان نماز میں دھوکا دینے کے لئے کبھی انسان کی شرمگاہ پر آگے سے تھوک دیتا ہے کہ اُسے قطرہ آنے کا گمان ہوتا ہے کبھی پیچھے پھونکتا یا بال کھینچتا ہے کہ ریح خارج ہونے کا خیال گزرتا ہے اس پر حکم ہوا کہ نماز سے نہ پھرو جب تک تری یا آواز یا بُو نہ پاؤ یعنی جب تک وقوعِ حدث پر یقین نہ ہولے۔

ہمارے امام اعظم کے شاگرد جلیل سیدنا عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں:

اذا شك فی الحدث فانه لا یجب علیه الوضوء حتی یستیقن استیقانا یقدر ان یحلف علیه۔ علقه عنه الترمذی[1] فی باب الوضوء من الریح۔

یعنی یقین ایسا درکار ہے جس پر قسم کھا سکے کہ ضرور حدث ہوا اور جب قسم کھاتے ہچکچائے تو معلوم ہوا کہ معلوم نہیں مشکوک ہے اور شک کا اعتبار نہیں کہ طہارت پر یقین تھا اور یقین شک سے نہیں جاتا۔ (ترمذی نے باب الوضوء من الریح میں اسے ابن مبارک سے تعلیقاً روایت کیا ہے۔ ت)

ف۲ اسی لئے سنت ہوا کہ وضو کے بعد ایک چھینٹا رومالی یا تہبند ہو تو اس کے اندرونی حصے پر جو بدن کے قریب ہے دے لیا کریں ثم لیقل ھو من الماء پھر اگر قطرہ کا شبہہ ہو تو خیال کرلیں کہ پانی جو چھڑکا تھا اس کا اثر ہے۔

حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا توضأت فانتضح۔ رواه ابن ماجة[2] عن ابی ھریرة رضی اللہ تعالٰی عنه۔

جب تو وضو کرے تو چھینٹا دے لے (اسے ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا۔ ت)

ف۱: مسئلہ شیطان کے تھوک اور پھونک سے نماز میں قطرے اور ریح کا شبہہ جاتا ہے حکم ہے کہ جب تک ایسا یقین نہ ہو جس پر قسم کھا سکے اس پر لحاظ نہ کرے شیطان کہے کہ تیرا وضو جاتا رہا تو دل میں جواب دے لے کہ خبیث تو جھوٹا ہے اور اپنی نماز میں مشغول رہے۔

ف۲: مسئلہ سنت ہے کہ وضو کے بعد رومالی پر چھینٹا دے لے۔

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارت حدیث ۷۵ دارالفکر بیروت ۱/ ۱۳۵

[2] سنن ابن ماجہ ؍؍ باب ما جاء فی النضح بعد الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۶

بلکہ ارشاد فرماتے ہیں صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم،

عشر من الفطرۃ[1] قص الشارب واعفاء اللحیۃ والسواک واستنشاق الماء وقص الاظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانۃ وانتقاص الماء، قال الراوی ونسیت العاشرۃ الا ان تکون المضمضۃ

دس باتیں قدیم سے انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی سنّت ہیں، لبیں کترنا، داڑھی بڑھانا، مسواک کرنا، وضو وغسل میں پانی سونگھ کر اوپر چڑھانا، ناخن تراشنا، انگلیوں کے جوڑ (یعنی جہاں جہاں میل جمع ہونے کا محل ہے اُسے) دھونا، بغل اور زیرِ ناف بالوں سے صاف کرنا، شرمگاہ پر پانی ڈالنا۔ راوی نے کہا دسویں میں بھول گیا

---

[1] قال المناوی من للتبعیض ولذا لم یذکر الختان ہنا اھ اقول کونہا للتبعیض لا شک فیہ فان الختان والمضمضۃ کلا من الفطرۃ کما یاتی. فالزیادۃ علی العشر معلومۃ ولکن ما علل بہ من عدم ذکر الختان ہنا لا محل لہ وکانہ نسی ان الراوی نسی العاشرۃ فما یدریک لعلہا الختان کما استظہرہ جمع کما سیاتی اھ منہ۔

[1] علامہ مناوی نے کہا من الفطرۃ میں من تبعیض کا ہے۔ اسی لئے یہاں ختنہ کا ذکر نہ کیا اھ اقول من برائے تبعیض ہونے میں کوئی شک نہیں اس لئے کہ ختنہ اور کلّی ہر ایک کا شمار فطرت کے تحت ہے جیسا کہ آرہا ہے تو دس سے زیادہ ہونا معلوم ہے لیکن من برائے تبعیض ہونے کی جو علّت بیان کی ہے کہ "اسی لئے یہاں ختنہ کا ذکر نہیں" اس کا کوئی موقع نہیں، شاید وہ یہ بھول گئے کہ راوی دسویں چیز بھول گئے ہیں۔ ہو سکتا ہے وہ ختنہ ہی ہو جیسا کہ ایک جماعت نے اسے ظاہر کہا ہے جیسا کہ اگلے حاشیہ میں آرہا ہے ۱۲ منہ (ت)

ف: دس باتیں قدیم سے سُنّتِ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں۔

---

[1] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث عشر من الفطرۃ مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۲/ ۱۳۲

رواہ احمد ومسلم والاربعۃ عنہ[۱] | شاید کلی ہو۔ امام احمد، مسلم اور اصحابِ سُنن اربعہ نے

[۱] امام قاضی عیاض پھر امام نووی نے استظہار فرمایا کہ غالباً دسویں ختنہ ہو کر دوسری حدیث میں ختنہ بھی خصالِ فطرت سے شمار فرمایا ہے[۲] انتہی۔ یعنی حدیث احمد و شیخین ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے:

خمس من الفطرۃ الختان والاستحداد وقص الشارب وتقلیم الاظفار ونتف الابط[۳]۔ | پانچ چیزیں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی سنت قدیمہ سے ہیں: ختنہ اور اُسترا لینا اور لبیں اور ناخن ترشوانا اور بغل کے بال دور کرنا۔

اقول ایک حدیث میں کلی کو بھی خصالِ فطرت سے گنا ہے۔ امام احمد و ابوبکر بن ابی شیبہ وابوداؤد وابن ماجہ عمار بن یاسر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

ان من الفطرۃ المضمضۃ والاستنشاق (الٰی قولہ) والانتضاح بالماء والاختتان[۴]۔ | فطرت سے ہے کُلی اور ناک میں پانی ڈالنا (الٰی قولہ) شرم گاہ پر چھینٹا اور ختنہ۔

واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ۔ | واللہ تعالٰی اعلم (ت)

---

[۱] صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب خصال الفطرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۹
سنن ابی داؤد " باب السواک من الفطرۃ آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۸
سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب الفطرۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۵
مسند احمد بن حنبل عن عائشۃ رضی اللہ عنہا المکتب الاسلامی بیروت ۶/۱۳۷
سنن الترمذی کتاب الادب حدیث ۲۷۶۶ دارالفکر بیروت ۴/۳۴۸
سنن النسائی کتاب الزینۃ باب من السنن الفطرۃ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۲/۲۷۳ و ۲۷۴
[۲] شرح صحیح مسلم للنووی مع صحیح مسلم باب خصال الفطرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۹
[۳] صحیح البخاری کتاب اللباس باب قص الشارب الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۸۷۵
صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب خصال الفطرۃ " " " ۱/۱۲۸ و ۱۲۹
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/۲۲۹ و ۲۳۹ و ۲۸۳
[۴] مسند احمد بن حنبل عن عمار بن یاسر " " " ۴/۲۶۴
سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب الفطرۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۶

امّ المؤمنین الصدیقۃ رضی اللہ تعالٰی عنہا۔ | ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا سے روایت کیا۔ (ت)

شرمگاہ پر پانی ڈالنے کی علمائے دو تفسیریں کیں: ایک استنجا، دوسرا مشکوٰۃ عن وکیع۔ دوسرے وہی چھینٹا اور اس کے مؤید ہے کہ ایک روایت میں بجائے انتقاص الماء لفظ والانتضاح آیا ہے[عہ] جمہور علما نے فرمایا: انتضاح وہی چھینٹا ہے ذکرہ الامام النووی[۲]۔

اور یہیں سے ظاہر ہوا کہ یہ چھینٹا خاص اہل وسوسہ ہی کے لئے نہیں بلکہ سب کے لئے سنت ہے کہ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے وسوسہ کو کیا علاقہ،

ان عبادی لیس لک علیہم سلطٰن[۳] | بے شک میرے بندوں پر تیرا غلبہ اور تسلط نہیں ہوسکتا۔ (ت)

ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ حکم بن سفین یا سفین بن حکم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی قال،

کان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا بال توضأ و نضح فرجہ[۴] | رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جب پیشاب فرماتے تو وضو فرماتے اور شرمگاہ اقدس پر چھینٹا دیتے۔

ابن ماجہ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی، قال:

توضأ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فنضح فرجہ[۵] | رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے وضو فرماکر ستر مبارک پر چھینٹا دیا۔

عہ یہ وہی روایت عمار رضی اللہ تعالٰی عنہ ہے کہ ابھی ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ۔

[۱] صحیح مسلم کتاب الطہارۃ باب خصال الفطرۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۹

[۲] شرح صحیح مسلم مع صحیح مسلم " " " " " " " " "

[۳] القرآن الکریم ۱۵/۴۲

[۴] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب فی الانتضاح آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۲۲

سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی النضح الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۶

سنن النسائی کتاب الطہارۃ باب النضح نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱/۳۳

[۵] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی النضح بعد الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۶

30 احمد و ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم و حارث بن ابی اسامہ حضرت محبوب ابن المحبوب سیدنا و ابن سیدنا اسامہ بن زید رضی اللہ تعالٰی عنہما اپنے والد ماجد حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اتانی جبریل فی اول ما اوحی الی فعلمنی الوضوء والصلٰوۃ فلما فرغ الوضوء اخذ غرفۃ من الماء فنضح بہا فی جہ[1]

یعنی اول اول جو مجھ پر وحی اتری ہے جبریل امین علیہ الصلٰوۃ والسلام نے حاضر ہو کر مجھے وضو و نماز کی تعلیم دی، جبریل نے وضو خود کرکے دکھایا، جب وضو کر چکے ایک چلو پانی لے کر اپنی اس صورتِ مثالیہ کے موضع شرمگاہ پر چھڑک دیا۔

ولفظ ق:

علمنی جبرئیل الوضوء وامرنی ان انضح تحت ثوبی لما یخرج من البول بعد الوضوء[2]

جبریل علیہ السلام نے مجھے وضو کی تعلیم دی اور مجھے حکم دیا کہ زیر جامہ پانی چھڑکوں اس خدشہ کو ختم کرنے کے لئے کہ وضو کے بعد کوئی قطرہ نکلا ہو۔ (ت)

ترمذی ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

عـــہ وعزاہ الامام الجلیل الجلال فی جامعیہ الی ابن ماجۃ ایضا اقول لیس عندہ جاء فی جبریل تعالی یا محمد انما عندہ ما قدمت ای عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا توضأت فانتضح[3] منہ۔

عـــہ امام جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر و جامع کبیر میں اس حدیث کو ابن ماجہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اقول ابن ماجہ کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ نہیں بلکہ وہ ہے جس کا ذکر میں نے ابی ہریرہ سے کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا: اذا توضأت فانتضح امر منہ (ت)

فـــ تطفل علی الامام الجلیل الجلال الدین السیوطی۔

---

[1] الجامع الصغیر بحوالہ حم، قط، ک حدیث ۸۷ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۱۲

جامع الاحادیث " " " " " ۲۲۹ دار الفکر بیروت ۱/ ۵۵

سنن الدارقطنی کتاب الطہارۃ حدیث ۲۰۳/ ۱ دار المعرفۃ بیروت ۱/ ۲۷۷ و ۲۶۸

[2] سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ باب ما جاء فی النضح بعد الوضوء ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۶

[3] " " " " " " " " " " "

جاءنی جبریل فقال یامحمد اذا توضأت فانتضح[1]۔

جبریل نے حاضر ہوکر مجھ سے عرض کی یا رسول اللہ! جب حضور وضو فرمائیں چھینٹا دے لیا کریں۔

جبریل کا اپنی صورت مثالیہ کے ستر پر چھڑکنا حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے حضور طریقہ وضو عرض کرنے کے لئے تھا اور حضور اقدس صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا فعل تعلیم امت کے لئے۔

مرقاۃ میں ہے:

نضح فرجہ ای ورش ازارہ بقلیل من الماء اوسراویلہ بہ لدفع الوسوسۃ تعلیما للامۃ[3]۔

"ستر مبارک پر چھینٹا دیا" یعنی تہبند یا پاجامے پر بھی امت کو دفع وسوسہ کی تعلیم دینے کے لئے تھوڑا پانی چھڑک دیا۔ (ت)

معہذا اس میں اقویا کے لئے جن کو برودت مثانہ کا عارضہ نہ ہو، ایک نفع اور بھی ہے کہ شرمگاہ پر سرد پانی پڑنے سے اس میں تکاثف واستمساک پیدا ہوکر قطرہ موقوف ہوجاتا ہے کما ارشد الیہ حدیث سیدنا ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہ عند ق۔

عہ سیدنا امام محمد کتاب الآثار میں فرماتے ہیں:

اخبرنا ابوحنیفۃ عن حماد عن سعید ابن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما قال اذا وجدت شیئا من البلۃ فانضحہ مایلیہ من ثوبك بالماء ثم قل ھو من الماء قال حماد قال لی سعید بن جبیر انضحہ بالماء ثم اذا وجدتہ فقل ھو من الماء قال محمد وبھذا ناخذ اذا کان کثر ذلك من الانسان وھو قول ابی حنیفۃ[4]۔

یعنی سیدنا امام اعظم حماد بن سلیمان سے وہ سعید بن جبیر سے وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بیان فرماتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا تری پاؤ تو شرمگاہ اور وہاں کے کپڑے پر چھینٹا دے لیا کرو، پھر شبہہ گزرے تو خیال کرو کہ پانی کا اثر ہے۔ امام حماد نے فرمایا کہ ایسا ہی سعید بن جبیر نے مجھ سے فرمایا امام محمد فرماتے ہیں ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں جب آدمی کو شبہہ زیادہ ہوا کرے تو یہی طریقہ برتے اور یہی قول امام اعظم کا ہے رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔ (ت)

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی النضح بعد الوضوء حدیث ۵۰ دار الفکر بیروت ۱/۱۰۸

[2] الجامع الصغیر بحوالہ ت ہ حدیث ۳۵۶۳ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲/۲۱۸

[3] مرقاۃ المفاتیح کتاب الطہارۃ حدیث ۳۶۱ المکتبۃ الحبیبیہ کوئٹہ ۲/۶۶

[4] کتاب الآثار [illegible]

اقول [ف۱] یہاں **اوّلاً** یہ ملحوظ رہے کہ مقصود نفی وسوسہ ہے نہ ابطالِ حقیقت، تو جسے قطرہ اترنے کا یقین ہوجائے وہ پانی پر حوالہ نہیں کرسکتا، یونہی جسے معاذ اللہ سلس البول کا عارضہ ہو اُسے یہ چھینٹا مفید نہیں بلکہ بسا اوقات مضر ہے کہ پانی کی تری سے نجاست بڑھ جائے گی۔

ثانیاً سفید کپڑا پانی پڑنے سے بدن سے چپٹ کر بے حجابی لاتا ہے اس کا خیال فرض ہے۔

ثالثاً یہ حیلہ اس وقت تک نافع ہے کہ چھڑکا ہوا پانی خشک نہ ہوگیا ہو ورنہ اس پر حوالہ نہ کرسکیں گے

وجیز امام کردری میں ہے:

رأى البلة بعد الوضوء سائلا من ذكره يعيد الوضوء وان كان يعرض كثيرا ولا يعلم انه بول او ماء لا يلتفت اليه وينضح فرجه او ازاره بالماء قطعا للوسوسة واذا بعد عهده عن الوضوء او علم انه بول لا تنفعه الحيلة [۱]۔

وضو کے بعد ذکر سے تری بہتی دیکھی تو وضو کا اعادہ کرے اور اگر ایسا بہت پیش آتا ہو اور وہ نہ جانتا ہو کہ پیشاب ہے یا پانی، تو اس کی طرف التفات نہ کرے اور اپنی شرمگاہ یا تہبند پر قطع وسوسہ کے لئے پانی چھڑک دیا کرے۔ اور جب وضو کئے دیر گزر چکی ہو اور اسے معلوم ہو کہ پیشاب ہے تو یہ حیلہ اس کے لئے کارآمد نہ ہوگا۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ وخزانۃ المفتین میں ہے:

ولفظهما وينبغي ان ينضح فرجه و[عہ] ازاره الخ۔

ان کے الفاظ یہ ہیں، اپنی شرمگاہ اور تہبند پر پانی چھڑک لینا چاہئے۔ (ت)

فائدہ: ہم نے [ف۲] زیر امر سوم آٹھ پانی گنائے تھے جو آب وضو کے شمار سے جدا ہیں یہ ان کا نواں ہوا۔ ان دیار میں رواج ایسے لوٹوں کا ہے جن میں جانب پشت بغرض گرفت دستے لگاتے ہیں یہاں بھی ایسے لوٹے دیکھے مگر کم۔ علماء [ف۳] فرماتے ہیں ادب یہ ہے کہ پانی ڈالتے میں لوٹے کے منہ پر

ف۱: مسئلہ اس چھینٹے میں چند امر ملحوظ ہیں۔

ف۲: مسئلہ علاوہ ان آٹھ پانیوں کے دو پانی اور جو حساب آب وضو سے جدا ہیں۔

ف۳: مسئلہ دستہ دار لوٹا ہو تو مستحب یہ ہے کہ پانی ڈالتے وقت اس کا دستہ تھامے اس کے منہ پر ہاتھ نہ رکھے۔

عہ: ای بالواؤ دون او اھ منہ (یعنی دونوں پر یہ واو کے ساتھ ہے أو (یا) کے ساتھ نہیں ۱۲ منہ۔ ت)

---

[۱] الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۱۱

ہاتھ نہ رکھے بلکہ دستہ پر۔ اور جب بھیگے ہاتھ سے دستہ چھُوا جائے گا تو مستحب[ف1] ہوا کہ وضو سے پہلے اسے تین بار دھولے، یہ دسواں[ف2] پانی ہوا، تلک عشرۃ کاملۃ۔

فتح القدیر و بحرالرائق و ردالمحتار آداب وضو میں ہے:

کون اٰنیتہ من خزف وان یغسل عروۃ الابریق ثلثا ووضع یدہ حالۃ الغسل علی عروتہ لا راسہ[1]	مستحب یہ ہے کہ وضو کا برتن مٹی کا ہو، اور لوٹے کا دستہ تین بار دھولے، اور دھوتے وقت ہاتھ دستے پر رکھے لوٹے کے منہ پر نہیں۔ (ت)

(۳)[ف3] اگر شیطان حیلہ سے بھی نہ مانے اور وسوسہ ڈالے ہی جائے کہ تیرے وضو میں خلل رہی یا تیری نماز ٹھیک نہ ہوئی تو سیدھا جواب یہ ہے کہ خبیث تو جھوٹا ہے۔ ابن حبان و حاکم ابوسعید خدری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا جاء احدکم الشیطان فقال انک احدثت فلیقل انک کذبت و لابن حبان فلیقل فی نفسہ[2]	جب تم میں کسی کے پاس شیطان آکر وسوسہ ڈالے کہ تیرا وضو جاتا رہا تو فوراً اُسے جواب دے کہ تو جھوٹا ہے (اور اگر مثلاً نماز میں ہے تو) دل میں یہی کہہ لے، مطلب یہی ہے کہ وسوسہ کی طرف التفات نہ کرے۔

اقول حالتیں تین ہوتی ہیں:

ف1: مسئلہ مستحب ہے کہ وضو سے پہلے لوٹے کا دستہ تین بار دھولے۔
ف2: مسئلہ مستحب ہے کہ وضو مٹی کے برتن سے کرے۔
ف3: ردِّ وسوسہ کا تیسرا علاج۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ مطلب فی تتمیم المندوبات دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۸۴
فتح القدیر کتاب الطہارات مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۳۲
البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۸
[2] المستدرک للحاکم " دار الفکر بیروت ۱/۱۳۴
موارد الظمآن " حدیث ۱۸۷ المطبعۃ السلفیۃ ص ۶۳

ایک تو یہ کہ عدو کا وسوسہ مان لیا اس پر عمل کیا یہ تو اس ملعون کی عین مراد ہے اور جب یہ ماننے لگا تو وہ کیا ایک ہی بار وسوسے ڈال کر تھک رہے گا، حاشا وہ ملعون آٹھ پہر اسی کی تاک میں ہے جتنا جتنا یہ مانتا جائے گا وہ اس کا سلسلہ بڑھاتا رہے گا، یہاں تک کہ نتیجہ وہی ہوگا کہ دو دوپہر کامل دریا میں غوطے لگائے اور سر نہ دُھلا۔

دوسرے یہ کہ مانے تو نہیں مگر اس کے ساتھ نزاع و بحث میں مصروف ہو جائے یہ بھی اس کے مقصد ناپاک کا حصول ہے کہ اس کی غرض تو یہی تھی کہ یہ اپنی عبادت سے غافل ہو کر کسی دوسرے جھگڑے میں پڑ جائے اور پھر اس حیص بیص میں ممکن ہے کہ وہی خبیث غالب آئے اور صورت ثانیہ صورت اولٰی کی طرف عود کر جائے والعیاذ باللہ تعالٰی۔

لہٰذا نجات اسی تیسری صورت میں ہے جو ہمارے نبی کریم حکیم علیم رؤف رحیم علیہ وعلٰی آلہٖ افضل الصلوٰۃ والتسلیم نے تعلیم فرمائی کہ فوراً اتنا کہہ کر الگ ہو جائے کہ تو جھوٹا ہے۔

اقول یعنی یہ نہیں کہ صرف اس معنے کا تصور کر لیا کہ یہ کافی نہ ہوگا بلکہ دل میں جمالے کہ ملعون جھوٹا ہے پھر اس کی طرف التفات اور اس سے بحث و ترددات کی کیا حاجت، شاید اسی لئے لفظ فی نفسہ زیادہ فرمایا۔

تنبیہ ضروری سخت ضروری اشد ضروری: اقول ہمارے حضور پرنور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جوامع الکلم عطا فرمائے گئے مختصر لفظ فرمائیں اور معانی کثیرہ پر مشتمل ہوں۔ شیطان دو قسم ہیں:

شیاطین الجن کہ ابلیس لعین اور اس کی اولاد طاغین ہیں اعاذنا اللہ والمسلمین من شرھم وشر الشیٰطین اجمعین (اللہ تعالٰی ہمیں اور تمام مسلمانوں کو ان کے شر اور تمام شیاطین کے شر سے پناہ دے۔ت)۔

دوسرے شیاطین الانس کہ کفار و مبتدعین کے داعی و منادی ہیں۔

لعنھم اللہ و خذلھم ابدا و نصرنا علیھم نصرا مؤبدا	خدا ان پر لعنت فرمائے اور ان کو ہمیشہ بے سہارا رکھے اور ان پر ہمیں دائمی نصرت عطا فرمائے۔

ف: تنبیہ ضروری سخت ضروری: آریوں، پادریوں وغیرہم کے لکچر ندائیں سننے کو جانے سے قرآن عظیم سخت ممانعت فرماتا ہے۔

اٰمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلیہم اجمعین، اٰمین!	الٰہی بطفیل سید المرسلین قبول فرما۔ حضور پر اور تمام رسولوں پر خدائے برتر کا درود وسلام ہو۔ آمین۔ (ت)

ہمارا رب عزوجل فرماتا ہے:

وکذٰلک جعلنا لکل نبی عدوا شیٰطین الانس والجن یوحی بعضہم الٰی بعض زخرف القول غرورا۔[1]	یونہی ہم نے ہر نبی کا دشمن کیا شیطان آدمیوں اور شیطان جنّوں کو کہ آپس میں ایک دوسرے کے دل میں بناوٹ کی بات ڈالتے ہیں دھوکا دینے کے لئے۔

حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے فرمایا: اللہ کی پناہ مانگ شیطان آدمیوں اور شیطان جنّوں کے شر سے۔ عرض کی کیا آدمیوں میں بھی شیطان ہیں؟ فرمایا: ہاں۔ رواہ احمد[2] وابن ابی حاتم والطبرانی عن ابی امامۃ واحمد وابن مردویہ والبیہقی فی الشعب عن ابی ذر رضی اللہ تعالٰی عنہما (اس کی روایت احمد نے ابن ابی حاتم اور طبرانی نے ابی امامہ سے اور احمد نے ابن مردویہ اور بیہقی نے شعب میں ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے کی۔ ت)

ائمہ دین فرمایا کرتے کہ شیطان آدمی شیطان جن سے سخت تر ہوتا ہے۔ رواہ ابن جریر عن عبد الرحمٰن بن زید (اس کو ابن جریر نے عبدالرحمٰن بن زید سے روایت کیا۔ ت)

اقول آیہ کریمہ میں شیاطین الانس کی تقدیم بھی اسی طرف مشیر، اس حدیث کریم نے کہ جب شیطان وسوسہ ڈالے اتنا کہہ کر الگ ہوجاؤ کہ "تُو جھوٹا ہے"۔ دونوں قسم کے شیطانوں کا علاج فرمادیا، شیطان آدمی ہو خواہ جن اُس کا قابو اُسی وقت چلتا ہے جب اُس کی سُنیے اور تنکا توڑ کر ہاتھ پر دھر دیجئے کہ "تُو جھوٹا ہے" تو خبیث اپنا سا منہ لے کر رہ جاتا ہے۔

آج کل ہمارے عوام بھائیوں کی سخت جہالت یہ ہے کہ کسی آریہ نے اشتہار دیا کہ اسلام کے فلاں مضمون کے رَد میں فلاں وقت تقریر دیا جائے گا یہ سننے کے لئے دوڑے جاتے ہیں، کسی پادری

---

[1] القرآن الکریم ۶/۱۱۲

[2] مسند احمد بن حنبل عن ابی ذر رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۵/۱۷۸ و ۲۶۵

الدرالمنثور بحوالہ احمد وابن ابی حاتم وغیرہما تحت الآیۃ ۶/۱۱۲ داراحیاء التراث العربی بیروت ۳/۳۰۸

نے اعلان کیا کہ نصرانیت کے فلاں مضمون کے ثبوت میں فلاں وقت ندا ہوگی یہ سننے کے لئے دوڑے جاتے ہیں۔

بھائیو! تم اپنے نفع و نقصان کو زیادہ جانتے ہو یا تمھارا رب عزوجل تمھارے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم، اُن کا حکم تو یہ ہے کہ شیطان تمھارے پاس وسوسہ ڈالنے آئے تو سیدھا جواب یہ دے دو کہ "تو جھوٹا ہے" نہ یہ کہ تم آپ دوڑ دوڑ کے اُن کے پاس جاؤ اور اپنے رب جل وعلا، اپنے قرآن، اپنے نبی صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کی شان میں کلمات ملعونہ سنو۔

اقول یہ آیت جو ابھی تلاوت ہوئی اسی کا تتمہ اور اس سے متصل کی آیات کریمہ تلاوت کرتے جاؤ دیکھو قرآن عظیم تمھاری اس حرکت کی کیسی کیسی شناعتیں بتاتا اور اُن ناپاک لکچروں مذاکروں کی نسبت تمھیں کیا کیا ہدایت فرماتا ہے، کریمۂ مذکورہ کے تتمہ میں ارشاد ہوتا ہے:

ولوشاء ربك ما فعلوه فذرھم وما یفترون[1]

اور تیرا رب چاہتا تو وہ یہ دھوکے بناوٹ کی باتیں نہ بناتے پھرتے، تو تو انھیں اور ان کے بہتانوں کو یک لخت چھوڑ دے۔

دیکھو انھیں اور اُن کی باتوں کو چھوڑنے کا حکم فرمایا یا اُن کے پاس سننے کے لئے دوڑنے کا۔ آگے سنئے اس کے بعد کی آیت میں فرماتا ہے:

ولتصغی الیہ افئدۃ الذین لایؤمنون بالاٰخرۃ ولیرضوہ ولیقترفوا ماھم مقترفون[2]

اور اس لئے کہ اُن کے دل اُس کی طرف کان لگائیں جنھیں آخرت پر ایمان نہیں اور اسے پسند کریں اور جو کچھ ناپاکیاں وہ کررہے ہیں یہ بھی کرنے لگیں۔

دیکھو اُن کی باتوں کی طرف کان لگانا اُن کا کام بتایا جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور اس کا نتیجہ یہ فرمایا کہ وہ ملعون باتیں ان پر اثر کرجائیں اور یہ بھی اُن جیسے ہوجائیں والعیاذ باللہ تعالٰی۔ لوگ اپنی جہالت سے گمان کرتے ہیں کہ ہم اپنے دل سے مسلمان ہیں ہم پر ان کا کیا اثر ہوگا حالانکہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

---

[1] القرآن الکریم ۶/ ۱۱۲
[2] ؍؍ ؍؍ ؍؍ ۶/ ۱۱۳

من سمع بالدجال فلینأ منه فواللہ ان الرجل لیاتیہ وھو یحسب انہ مؤمن فیتبعہ مما یبعث بہ من الشبہات۔ رواہ ابوداؤد عن عمران بن حصین رضی اللہ تعالٰی عنہ وعن الصحابۃ جمیعا۔

جو دجال کی خبر سُنے اُس پر واجب ہے کہ اُس سے دُور بھاگے کہ خدا کی قسم آدمی اُس کے پاس جائیگا اور یہ خیال کرے گا کہ میں تو مسلمان ہوں یعنی مجھے اُس سے کیا نقصان پہنچے گا وہاں اُس کے دھوکوں میں پڑکر اُس کا پیرو ہوجائے گا (اسے ابوداؤد نے عمران بن حصین رضی اللہ تعالٰی عنہ اور تمام صحابہ سے روایت کیا۔ ت)

کیا دجال ایک اُسی دجال اخبث کو سمجھتے ہو جو آنے والا ہے، حاشا تمام گمراہوں کے داعی منادی سب دجال ہیں اور سب سے دُور بھاگنے ہی کا حکم فرمایا اور اُس میں یہی اندیشہ بتایا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

یکون فی اٰخر الزمان دجالون کذابون یاتونکم من الاحادیث بما لم تسمعوا انتم ولا اٰباؤکم فایاکم وایاھم لایضلونکم ولا یفتنونکم۔ مسلم عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

آخر زمانے میں دجال کذاب لوگ ہوں گے کہ وہ باتیں تمہارے پاس لائیں گے جو نہ تم نے سنیں نہ تمہارے باپ دادا نے، تو اُن سے دُور رہو اور انھیں اپنے سے دور رکھو کہیں تمہیں گمراہ نہ کردیں کہیں تمہیں فتنہ میں نہ ڈال دیں (اسے مسلم نے ابوھریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا۔ ت)۔

اور سنیے اس کے بعد کی آیات میں فرماتا ہے:

افغیر اللہ ابتغی حکما وھو الذی انزل الیکم الکتب مفصلا والذین اٰتینٰھم الکتب یعلمون انہ منزل من ربك بالحق فلا تکونن من الممترین ۞ وتمت کلمت ربك صدقا

تو کیا اللہ کے سوا کوئی اور فیصلہ کرنے والا ڈھونڈوں حالانکہ اُس نے مفصل کتاب تمہاری طرف اُتاری اور اہلِ کتاب خوب جانتے ہیں کہ وہ تیرے رب کے پاس سے حق کے ساتھ اُتری تو خبردار شک نہ کرنا اور تیرے رب کی بات سچ

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الملاحم باب خروج الدجال آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۲۳۷

[2] صحیح مسلم باب النہی عن الروایۃ عن الضعفاء الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۰

وعدلا لا مبدل لکلمتہ وھو السمیع العلیم ○ وان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل اللہ ان یتبعون الا الظن وان ھم الا یخرصون ○ ان ربک ھو اعلم من یضل عن سبیلہ وھو اعلم بالمھتدین ○[1]

اور انصاف میں کامل ہے کوئی اس کی باتوں کا بدلنے والا نہیں اور وہ شنوا و دانا ہے اور زمین والوں میں زیادہ وہ ہیں کہ تو ان کی پیروی کرے تو وہ تجھے خدا کی راہ سے بہکا دیں وہ تو گمان کے پیرو ہیں اور نری اٹکلیں دوڑاتے ہیں بیشک تیرا رب خوب جانتا ہے کہ کون اس کی راہ سے بہکے گا اور وہ خوب جانتا ہے ہدایت پانے والوں کو۔

یہ تمام آیات کریمہ انھیں مطالب کے سلسلہ بیان میں ہیں گویا ارشاد ہوتا ہے تم جو ان شیطان آدمیوں کی باتیں سننے جاؤ کیا تمھیں یہ تلاش ہے کہ دیکھیں اس مذہبی اختلاف میں یہ بگڑا دیانندی کیا فیصلہ کرتا ہے، ارے خدا سے بہتر فیصلہ کس کا، اس نے مفصل کتاب قرآن عظیم تمھیں عطا فرما دی اس کے بعد تم کو کسی بگڑندا کی کیا حاجت ہے بگڑ والے جو کسی کتاب دینی کا نام نہیں لیتے کس گنتی شمار میں ہیں یہ کتاب والے دل میں خوب جانتے ہیں کہ قرآن حق ہے تعصب کی پٹی آنکھوں پر بندھی ہے کہ ہٹ دھرمی سے مکرے جاتے ہیں تو تجھے کیوں شک پیدا ہو کہ ان کی سننا چاہے تیرے رب کا کلام صدق و عدل میں بھرپور ہے کل تک جو اس پر تجھے کامل یقین تھا آج کیا اس میں فرق آیا کہ اس پر اعتراض سننا چاہتا ہے کیا خدا کی باتیں کوئی بدل سکتا ہے۔ یہ نہ سمجھنا کہ میرا کوئی مقال کوئی خیال خدا سے چھپ رہے گا وہ سنتا جانتا ہے۔ دیکھو اگر تو نے ان کی سنی تو وہ تجھے خدا کی راہ سے بہکا دیں گے کیا یہ خیال کرتا ہے کہ ان کا علم دیکھوں کہاں تک ہے، یہ کیا کہتے ہیں۔ ارے ان کے پاس علم کہاں وہ تو اپنے اوہام کے پیچھے لگے ہوئے ہیں اور نری اٹکلیں دوڑاتے ہیں جن کا تحمل نہ پڑا، جب اللہ واحد قہار کی گواہی ہے کہ ان کے پاس نری مہمل اٹکلوں کے سوا کچھ نہیں تو ان کو سننے کے کیا معنے، سننے سے پہلے وہی کہہ دے جو تیرے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا کہ "کذبت شیطان تو جھوٹا ہے"، اور اس گھمنڈ میں نہ رہنا کہ مجھ کو کیا گمراہ کریں گے میں تو راہ پر ہوں تیرا رب خوب جانتا ہے کہ کون اس کی راہ سے بہکے گا اور کون راہ پر ہے تو پورا راہ پر ہوتا تو بے راہوں کی سننے ہی کیوں جاتا حالانکہ تیرا رب فرما چکا ذرھم وما یفترون[2] چھوڑ دے انھیں اور ان کے بہتانوں کو تیرے

---

[1] القرآن الکریم ۶/۱۱۴ تا ۱۱۷

[2] القرآن الکریم ۶/۱۱۲

نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرما چکے "ایاکم وایاھم"[۱] اُن سے دُور رہو اور اُن کو اپنے سے دور کرو کہیں وہ تم کو بہکا نہ دیں کہیں وہ تم کو فتنے میں نہ ڈال دیں۔

بھائیو! ایک سہل سی بات ہے اسے غور فرمالو، تم اپنے رب[عہ۱] اپنے قرآن اپنے نبی پر سچا ایمان رکھتے ہو یا معاذ اللہ کچھ شک ہے، جسے شک ہو اسے اسلام سے کیا علاقہ، وہ ناحق اپنے آپ کو مسلمان کہہ کر مسلمانوں کو کیوں بدنام کرے۔ اور اگر سچا ایمان ہے تو اب یہ فرمایئے کہ ان کے لکچروں ندواؤں میں آپ کے رب[عہ۲] وقرآن ونبی وایمان کی تعریف ہوگی یا مذمت۔ ظاہر ہے کہ دوسری ہی صورت ہوگی اور اسی لئے تم کو بلاتے ہیں کہ تمہارے منہ پر خدا و نبی و قرآن و دین کی توہین وتکذیب کریں۔

اب ذرا غور کیجئے ایک شریر نے زید کے نام اشتہار دیا کہ فلاں وقت فلاں مقام پر میں بیان کروں گا کہ تیرا باپ ولد الحرام اور تیری ماں زانیہ تھی۔ بلّٰہ الانصاف، کیا کوئی غیرت والا، حمیت والا، انسانیت والا جبکہ اسے اس بیان سے روک دینے باز رکھنے پر قادر نہ ہو اسے سننے جائے گا، حاشا للہ کسی بھنگی چمار سے بھی یہ نہ ہوسکے گا پھر ایمان کے دل پر ہاتھ رکھ دیکھو کہ اللہ ورسول[عہ۳] وقرآن عظیم کی توہین تکذیب مذمت سخت تر ہے یا ماں باپ کی گالی۔ ایمان رکھتے ہو تو اسے اس سے کچھ نسبت نہ جانو گے۔ پھر کون سے کلیجے سے اُن جگر شگاف ناپاک ملعون بہتانوں افتراؤں شیطانی اُگلوں ڈھکوسلوں کو سننے جاتے ہو بلکہ حقیقۃً انصافاً وہ جو کچھ بکتے اور اللہ[عہ۴] ورسول وقرآن عظیم کی تحقیر کرتے ہیں اس سب کے باعث یہ سننے والے ہیں اگر مسلمان اپنا ایمان سنبھالیں اپنے رب[عہ۵] وقرآن ورسول کی عزت عظمت پیش نظر رکھیں اور ایکا کرلیں کہ وہ خبیث لکچر گندی ندائیں سننے کوئی نہ جائے گا جو وہاں موجود ہو وہ بھی فوراً وہیں مبارک ارشاد کا کلمہ کہہ کر کہ تو جھوٹا ہے چلا جائے گا تو کیا وہ دیواروں پتھروں سے اپنا سر پھوڑیں گے تو تم سن سن کر کہلواتے ہو نہ تم سنو نہ وہ کہیں، پھر انصاف

عہ۱ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ
عہ۲ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ
عہ۳ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ
عہ۴ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ
عہ۵ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ
عہ۶ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ

ف: اللہ ورسول وقرآن عظیم کی جتنی توہین آریہ ویادری اپنے لکچروں میں کرتے ہیں اس سب کا وبال شرعاً ان پر ہے جو سننے جاتے اور ایسے جلسوں میں شریک ہوتے ہیں۔

۱؎ صحیح مسلم باب النہی عن الروایۃ عن الضعفاء الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۰

کیجیے کہ اس کینے کا وبال کس پر ہوا۔ علما فرماتے ہیں ہٹے کٹے جوان تندرست جو بھیک مانگنے کے عادی ہوتے اور اسی کو اپنا پیشہ کرلیتے ہیں انھیں دینا ناجائز ہے کہ اس میں گناہ پر شہ دینی ہے لوگ نہ دیں تو جھک ماریں اور محنت مزدوری کریں۔ بھائیو! جب اس میں گناہ کی امداد ہے تو اس میں تو کفر کی مدد ہے۔ والعیاذ باللہ تعالیٰ، قرآن عظیم کے نص قطعی نے ایسی جگہ سے فوراً ہٹ جانا فرض کردیا اور وہاں ٹھہرنا فقط حرام ہی نہ فرمایا بلکہ سنو تو کیا ارشاد کیا۔ رب عزوجل فرماتا ہے:

وقد نزل علیکم فی الکتٰب ان اذا سمعتم اٰیٰت اللہ یکفر بھا ویستھزأ بھا فلا تقعدوا معھم حتی یخوضوا فی حدیث غیرہ انکم اذا مثلھم ان اللہ جامع المنٰفقین والکٰفرین فی جھنم جمیعا۔[1]

یعنی بے شک اللہ تم پر قرآن میں حکم اتار چکا کہ جب تم سنو کہ خدا کی آیتوں سے انکار ہوتا اور ان کی ہنسی کی جاتی ہے تو ان لوگوں کے پاس نہ بیٹھو جب تک وہ اور باتوں میں مشغول نہ ہوں اور تم نے نہ مانا اور جس وقت وہ آیات اللہ پر اعتراض کر رہے ہیں وہاں بیٹھے تو جب تو تم بھی انھیں جیسے ہو بے شک اللہ تعالٰی منافقوں اور کافروں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا۔

آہ آہ حرام تو ہر گناہ ہے یہاں تو اللہ واحد قہار یہ فرما رہا ہے کہ وہاں ٹھہرے تو تم بھی انھیں جیسے ہو۔ مسلمانو! کیا قرآن عظیم کی یہ آیات تم نے منسوخ کردیں یا اللہ عزوجل[عـــہ] کی اس سخت وعید کو سچا نہ سمجھے یا کافروں جیسا ہونا قبول کرلیا۔ اور جب کچھ نہیں تو ان جگھٹوں کے کیا معنے ہیں جو آریوں پادریوں کے نگوڑوں نداؤں پر ہوتے ہیں اُن جلسوں میں شرکت کیوں ہے جو خدا اور رسول و قرآن پر اعتراضوں کے لئے جاتے ہیں۔ بھائیو! میں نہیں کہتا قرآن فرماتا ہے: انکم اذا مثلھم[1] (تم بھی انھیں جیسے ہو۔ت) اُن نگوڑوں پر جگھٹ والے اُن جلسوں میں شرکت والے سب انھیں کافروں کے مثل ہیں وہ علانیہ بک کر

عـــہ جل وعلا وصلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم ۱۲ منہ

ف: دیکھو قرآن فرماتا ہے ہاں تمھارا رب رحمان فرماتا ہے جو ایسے جلسوں میں جاتے ایسی جگہ کھڑا ہو وہ بھی انھیں کافروں آریوں پادریوں کی مثل ہے۔

---

[1] و [1] القرآن الکریم ۴/ ۱۴۰

کافر ہوئے یہ زبان سے کلمہ پڑھیں اور دل میں خدا[1] و رسول و قرآن کی اتنی عزت نہیں کہ جہاں ان کی توہین ہوتی ہو وہاں سے بچیں تو یہ منافق ہوئے جب تو فرمایا کہ اللہ انھیں اور انھیں سب کو جہنم میں اکٹھا کرے گا کہ اب یہاں تم تکبر و اور تم سنو ذُق انک انت العزیز الکریم[1] (چکھ لے ہاں ہاں تو ہی بڑا عزت والا کرم والا ہے۔ت) الٰہی! اسلامی کلمہ پڑھنے والوں کی آنکھیں کھول، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم، مسلمان اگر قرآن عظیم کی اس نصیحت پر عمل کریں تو ابھی دیکھیں کہ اعداء اللہ کے سب بازار ٹھنڈے ہوئے جاتے ہیں، ملک میں ان کے شور و شر کا نشان نہ رہے گا، جہنم کے کندے شیطان کے بندے آپس ہی میں ٹکرا ٹکرا کر سر پھوڑیں گے، اللہ و رسول[2] و قرآن عظیم کی توہینوں سے مسلمانوں کا کلیجا پکانا چھوڑیں گے، اور اپنے گھر بیٹھ کر بکیں بھی تو مسلمانوں کے کان تو ٹھنڈے رہیں گے۔ اے رب میرے! توفیق دے و حسبنا اللہ ونعم الوکیل وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا محمد و اٰلہ وصحبہ اجمعین۔

خیر، بات دُور پہنچی اور بحمد اللہ تعالٰی بہت نافع و ضروری تھی، کہنا یہ تھا کہ وسوسۂ شیطانی کا تیسرا علاج یہ ہے کہ خبیث کو جھوٹا جانے۔

ابو حازم کہ اجلّۂ ائمۂ تابعین سے ہیں، اُن کے پاس ایک شخص آکر شاکی ہوا کہ شیطان مجھے وسوسے میں ڈالتا ہے اور سب سے زیادہ سخت مجھ پر یہ گزرتا ہے کہ آکر کہتا ہے تُو نے اپنی عورت کو طلاق دے دی۔ امام نے فرمایا کیا تُو نے میرے پاس آکر میرے سامنے اپنی عورت کو طلاق نہ دی۔ وہ گھبرا کر بولا خدا کی قسم میں نے کبھی آپ کے پاس اُسے طلاق نہ دی۔ فرمایا جس طرح میرے آگے قسم کھائی شیطان سے کیوں نہیں قسم کھا کر کہتا کہ وہ تیرا پیچھا چھوڑے۔ (اخرجہ ابوبکر بن ابی داؤد فی کتاب الوسوسۃ[2] (ابوبکر بن ابو داؤد نے اسے کتاب الوسوسہ میں بیان کیا۔ت)۔

(۴) وسوسے[ف] کا اتباع اپنے حول و قوت پر نظر سے ہوتا ہے، ابلیس خیال ڈالتا ہے کہ تُو نے

---

[1] جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ

[2] جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ۱۲ منہ

ف: دفع وساوس کے دو آخری علاج۔

---

[1] القرآن الکریم ۴۴/ ۴۹

[2] آکام المرجان بحوالہ ابن ابی داؤد الباب السابع والثمانون مکتبہ خیر کثیر کراچی ص ۱۶۵

یہ عمل کامل نہ کیا اس میں فلاں نقص رہ گیا یا اس کی تکمیل کے خیال میں پڑتا ہے حالانکہ باعتبار رخصت شرعیہ کے مطابق ہوگیا وہ بھی کامل وکافی ہے اکملیت کے درجات اکملوں کے لائق ہیں دشمن سے کہہ کر اپنی دل سوزی اظہار کرے مجھ سے تو اتنا ہی ہوسکتا ہے ناقص ہے تو میں خود ناقص ہوں اپنے لائق میں بجالایا میرا مولٰی کریم ہے میرے عجز وضعف پر رحم فرما کر اتنا ہی قبول فرمالے گا اس کی عظمت کے لائق کون بجالاسکتا ہے۔

بندہ ہمان بہ کہ زتقصیر خویش	عذر بدرگاہ خدا آورد
ورنہ سزاوار خداوندیش	کس نتواند کہ بجا آورد

(بندہ وہی بہتر ہے کہ اپنے قصور کا عذر اللہ تعالٰی کی درگاہ میں کرے ورنہ خدا کی شان کے لائق کوئی شخص پورا نہیں کرسکتا۔ ت)

علامہ محمد زرقانی رحمہ اللہ تعالٰی نے شرح مواہب لدنیہ شریف میں فرماتے ہیں:

قال فی النصائح الوسوسۃ من اٰفات الطہارۃ واصلہا جہل بالسنۃ اوخبال فی العقل ومتبعہا متکبر مدل بنفسہ سیئ الظن بعبادۃ اللہ تعالٰی معتمد علی عملہ معجب بہ وبقوتہ وعلاجہا بالتلہی عنہا[1] الخ۔

نصائح میں فرمایا: وسوسہ طہارت کی ایک آفت ہے اور اس کی بنیاد سنّت سے بے خبری یا عقل کی خرابی ہے۔ اس کی پیروی کرنے والا متکبر، خود رائی، اللہ کی عبادت کے ساتھ سوءِ ظن، اپنے عمل پر اعتماد، اپنی ذات اور اپنی قوت پر فریفتگی کا شکار ہے اور وسوسہ کا علاج یہ ہے کہ اس سے بے پروا ہوجائے۔ (ت)

مولٰنا شیخ محقق عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالٰی نے شرح سفر السعادۃ میں فرماتے ہیں:

در دفع آن خاطر تکلف ننمایند ودر پے آن نروند وہم برخصت عمل کنند واگر شیطان بسیار مزاحمت دہد وگوید کہ ایں عمل کہ تو کردی ناقص ونادرست ست وپذیرائے درگاہ حق نے برغم او بگوید کہ تو برو از دست من بریں نمی آید ومولائے من کریم ست

اس خیال کو دفع کرنے میں تکلف نہ کرے اور اس کے پیچھے نہ پڑے اور رخصت پر عمل کرے۔ اگر شیطان بہت مزاحمت کرے اور کہے کہ یہ عمل جو تُو نے کیا وہ ناقص ونادرست ہے اور بارگاہ حق میں مقبول نہیں، اس کے برخلاف کہے: تو جا، مجھ سے اس سے زیادہ نہیں ہوسکتا

[1] شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ المقصد التاسع النوع الاول دارالمعرفۃ بیروت ۷/ ۲۵۲

تعالیٰ از من ہمیں قدر پذیرد وفضل ورحمت وی واسع ست[1]

اور میرا مولا کریم ہے، مجھ سے اسی قدر قبول فرمالے گا، اس کا فضل اور اس کی رحمت بہت وسیع ہے۔

(۵) آخر الدواء الکی و آخر الحیل السیف (آخری دوا داغنا ہے اور آخری حیلہ تلوار۔ ت) یوں بھی نہ گزرے تو کے فرض کردم کہ میرا وضو نہ ہوا میری نماز نہ سہی مگر مجھے تیرے زعم کے مطابق بے وضو یا ظہر کی تین رکعت پڑھنی گوارا ہے اور اے ملعون! تیری اطاعت قبول نہیں۔ جب یوں دل میں ٹھان لی وسوسہ کی جڑ کٹ جائے گی اور لعین بعونہ تعالیٰ دشمن ذلیل وخوار پسپا ہوگا۔ یہی معنی ہیں اس ارشادِ امام اجل مجاہد تلمیذ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے کہ فرماتے:

لان اصلی وقد خرج منی شیئ احب الی من ان اطیع الشیطان ذکرہ[2] فی الحدیقۃ الندیۃ۔

مجھے بے وضو پڑھ لینی اس سے زیادہ پسند ہے کہ شیطان کی اطاعت کروں۔ (اسے حدیقہ الندیہ میں بیان کیا گیا ہے۔ ت)

امام اجل قاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ایک شخص نے شکایت کی کہ نماز میں مجھے بہت سہو ہوتا ہے سخت پریشان ہوتا ہوں۔ فرمایا:

امض فی صلاتك فانہ لن یذھب ذلك عنك حتی تنصرف وانت تقول ما اتممت صلاتی۔ رواہ امام دار الھجرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی مؤطاہ[3]۔

اپنی نماز پڑھے جا کہ یہ شبہے دفع نہ ہوں گے جب تک تو یہ نہ کہے کہ ہاں میں نے نماز پوری نہ کی یعنی یونہی سہی مگر میں تیری نہیں سنتا۔ (اسے امام دار الہجرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی مؤطا میں روایت کیا۔ ت)

مرقاۃ میں ہے:

المعنی لا تذھب عنك تلك الخطرات الشیطانیۃ حتی تفرغ من الصلوۃ

معنی یہ ہے کہ وہ شیطانی خیالات تم سے دور نہ ہوں گے جب تک ایسا نہ ہو کہ تم نماز سے فارغ

---

[1] شرح سفر السعادۃ باب در طہارت حضرت پیغمبر صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ص ۳۰

[2] الحدیقۃ الندیۃ الباب الثالث الفصل الاول النوع الثانی " " " فیصل آباد ۲/۶۸۸

[3] مؤطا الامام مالک کتاب السہو العمل فی السہو میر محمد کتب خانہ کراچی ص ۸۴

وانت تقول للشیطان صدقت ما اتممت صلاتی لکن ما اقبل قولک ولا اتممہا ارغامالک ونقضا لما اردتہ منی، وھذا اصل عظیم لدفع الوساوس وقمع ھواجس الشیطان فی سائر الطاعات والحاصل ان الخلاص من الشیطان انما ھو بعون الرحمٰن والاعتصام بظواھر الشریعۃ وعدم الالتفات الی الخطرات والوساوس الذمیمۃ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم[1]۔

ہوجاؤ اور شیطان سے کہو تو ٹھیک کہتا ہے میں نے اپنی نماز پوری نہ کی لیکن میں تیری بات نہیں مانتا اور تیری تحقیر کے لئے اور تیرے ارادہ کو شکست دینے کیلئے میں اسے پوری نہ کروں گا۔ یہ وسوسوں کے دفعیہ اور شیطانی خیالات کی بیخ کنی کے لئے تمام طاعات میں بہت عظیم بنیاد ہے۔ حاصل یہ کہ شیطان سے چھٹکارا اسی طرح ملے گا کہ خدا کی مدد ہو اور ظاہر شریعت کو مضبوطی سے تھامے رہے، بُرے خیالات اور وسوسوں کی طرف التفات نہ کرے۔ اور طاقت وقوت نہیں مگر برتری وعظمت والے خدا ہی سے۔ (ت)

الحمدللہ! یہ فتوٰی بلاحول شریف پر تمام ہوا، اس سوال کے متعلق کسی کتاب میں چند سطروں سے زائد نہ تھا، خیال تھا کہ دو تین ورق لکھ دیے جائیں گے ولہذا ابتداء میں خطبہ بھی نہ لکھا مگر جب فیض بارگاہ عالم پناہ سیدالعالمین محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم جوش پر آیا فتوٰی ایک مبسوط رسالہ ہوگیا عظیم وجلیل فوائد جزیلہ پر مشتمل جو اس کے غیر میں نہ ملیں گے والحمدللہ رب العٰلمین، بلکہ متعدد جگہ قلم روک لیا کہ طول زائد ہوتا اُسی کے مضامین سے ایک مستقل رسالہ بسط الیدین ہے جس کا ذکر اوپر گزرا جدا کرلیا، لہذا مناسب کہ اس کا تاریخی نام بارق النور فی مقادیر ماء الطہور (نور کی تابش آبِ طہارت کی مقداروں میں۔ ت) ہو، اور خطبہ کہ سابقاً نہ ہوا لاحقاً مسطور ہو کہ النھایۃ ھی الرجوع الی البدایۃ (انتہاء ابتداء کی طرف لوٹنا ہے۔ ت) اوّل باآخر نسبتے دارد (اول آخر سے نسبت رکھتا ہے۔ ت)۔

فالحمدللہ الذی انزل من السماء ماء طھورا لیذھب عنا الرجس ویطھرنا بہ تطھیرا ووضع

تو ساری تعریف خدا کے لئے جس نے آسمان سے پاک اور پاک کرنے والا پانی اتارا تاکہ اس سے ہماری پلیدی دُور کرکے ہمیں خوب خوب پاک کردے۔ اور

---

[1] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح کتاب الایمان باب فی الوسوسہ حدیث ۷۲ المکتبۃ الحبیبیۃ کوئٹہ ۱/ ۲۵۶

الميزان وقدر كل شیٔ تقديرا کی نختار العدل ويجتنب طرفيه اسرافا و تقتيرا و اطهر الصلوٰة و اطيب السلام علی من ارسل بشيرا و نذيرا ، و داعيا الی الله باذنه وسراجا منيرا فطهرنا بمياه فيضه الهامر الماطر كثيرا غزيرا و اذهب عنا ارجاس الكفر وانجاس الضلال بسحاب فضله المنهمل ابدا كل حين و ان هطلا كبيرا فصلی الله تعالیٰ عليه وعلی اٰله وصحبه وبارك وسلم تسليما كثيرا كثيرا اٰمين !

جس نے ترازو رکھی اور ہر چیز کی ایک مقدار متعین فرمائی تاکہ ہم عدل اختیار کریں اور اس کے دونوں کناروں، زیادتی اور کمی سے بچیں —— اور پاک تر درود، پاکیزہ تر سلام اُن پر جو مژدہ دینے والے ڈر سنانے والے بنا کر بھیجے گئے، اور خدا کی طرف سے اس کے اذن سے دعوت دینے والے اور روشن چراغ بنا کر مبعوث ہوئے۔ تو انھوں نے ہمیں اپنے فیض کی فراواں، بھرپور، موسلا دھار بارش سے پاک فرمایا اور ہم اپنے فضل کے ہر لحظہ و ہر آن خوب خوب برستے بادل کے ذریعہ ہم سے کفر کی پلیدی، ضلالت کی ناپاکی دور کر دی۔ تو ان پر، ان کی آل پر اور ان کے اصحاب پر خدا کی رحمت و برکت اور اس کا زیادہ سے زیادہ سلام نازل ہو۔ الٰہی قبول فرما۔

هذا ولاجل العجل اذ كانت تنميقه وطبع الفتاوی جاريا والطبع مشغول بشيون اهم عظيمة الاخطار مع هجوم الهموم وجمود الذهن وخمود الافكار بقی خبايا السرام فی زوايا الكلام لا سيما اثنتان .

یہ رسالہ تو پورا ہوا۔ اور چوں کہ عجلت درپیش تھی اس لئے کہ ایک طرف رسالہ لکھا جا رہا تھا دوسری طرف طباعت ہوتی جا رہی تھی اور طبیعت کچھ عظیم اہم معاملات میں مشغول تھی، ساتھ ہی پریشانیوں کا ہجوم، ذہن کی بستگی، فکر کی فرو ماندگی بھی دامنگیر رہی اس طرح کلام کے گوشوں میں کچھ باتیں چھپی رہ گئیں —— خصوصاً دو باتیں:

الاولی حديث الغرفة وقد علمت ما فيه من الاشكال فلو ارسلت

اوّل چلّو سے متعلق حدیث —— اس میں جو اشکال ہے معلوم ہو چکا —— سنّت یہ ہے

ف: مسئلہ دھونے میں شگالوں پر ڈالے نہ ناک پر، نہ زور سے پیشانی پر، یہ سب افعال جہال کے ہیں بلکہ باہستگی بالائے پیشانی سے ڈالے کہ ٹھوڑی سے نیچے تک بہتا آئے۔

31 الغرفة على الجبهة كما هو السنة في فتاوى الامام قاضي خان وخزانة المفتين ان اراد غسل وجهه يضع الماء على جبينه حتى ينحدر الماء الى اسفل الذقن ولا يضع على خده ولا على انفه ولا يضرب على جبينه ضربا عنيفا اھ[1] فمعلوم قطعا ان الماء لا يستوعب جميع اجزاء الوجه وان استقبل الماء في مسيله فاخذه باليد وامرها على اطراف الوجه لم يكن غسلا كما قدمت من قبل نفسي لوضوحه بشهادة العقل والتجربة ثم رأيته منصوصا عليه ف في الخلاصة والخزانة لو يقولان الغسل مرة فريضة عندنا وان توضأ مرة سابغة جاز وتفسير السبوغ ان يصل الماء الى العضو ويسيل ويتساقط منه قطرات اما اذا افاض الماء على رأس العضو فقبل ان يصل الى المرافق او الكعب يمسك

کر چلّو پیشانی پر ڈالا جائے۔ فتاوٰی امام قاضی خان اور خزانۃ المفتین میں ہے، جب چہرہ دھونا چاہے تو پانی جبین پر ڈالے تاکہ وہ اُتر کر ٹھوڑی کے نیچے تک آئے اور رخسار پر یا ناک پر نہ ڈالے اور نہ پیشانی پر زور سے دے مارے اھ۔ اب اگر اس طرح پیشانی پر چلّو ڈالے تو قطعاً معلوم ہے کہ پانی چہرے کے تمام حصوں کا احاطہ نہ کر سکے گا۔ اور بہتے ہوئے پانی پر بیچ میں ہاتھ لگا کر چہرے کے اطراف تک ہاتھ پھیر دیا تو یہ دھونا نہ ہوا جیسا کہ پہلے اسے میں نے اپنی طرف سے لکھا تھا کیونکہ یہ عقل وتجربہ کی شہادت کے مطابق بالکل واضح بات تھی پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ اور خزانہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔ ان کی عبارتیں یہ ہیں، ایک بار دھونا ہمارے نزدیک فرض ہے اور اگر ایک بار کامل وسابغ طور پر دھو لیا تو وضو ہوگیا۔ اور سابغ کا معنٰی یہ ہے کہ پانی عضو تک پہنچے اور اس سے اس طرح بہہ جائے کہ کچھ قطرے ٹپک جائیں لیکن اگر عضو کے سرے پر پانی بہایا اور کہنی یا گٹّے تک پہنچنے سے

ف: مسئلہ ضروریہ: خود پانی کا تمام عضو پر بہنا ضرور ہے اگر ہاتھ یا پاؤں کے پنجے پر پانی ڈالا کہنیوں گٹّوں تک نہ پہنچا تھا کہ بیچ میں ہاتھ لگا کر آخر عضو تک پھیر دیا تو وضو نہ ہوگا کہ یہ بہانا نہ ہوا بلکہ چپڑنا ہوا۔

---

[1] فتاوٰی قاضی خاں کتاب الطہارۃ باب الوضوء والغسل نولکشور لکھنؤ ۱/۱۲
خزانۃ المفتین ؍؍ فصل فی الوضوء قلمی ۱/۲

الماء ویمد بکفه الی اٰخر العضو لایکون سبوغا اھ[1] ھذا لفظ الخلاصۃ ولفظ خزانۃ المفتین الغسل مرۃ سابغۃ فریضۃ[2] ثم ذکر مثله و زیادۃ۔

پہلے پانی روک کر ہتھیلی کے ذریعہ عضو کے آخر تک پھیلادیا تو سبوغ نہ ہوا اھ یہ خلاصہ کے الفاظ ہیں۔ اور خزانۃ المفتین کے الفاظ یہ ہیں، ایک بار سابغ (احاطہ کے) طور پر دھونا فرض ہے (آگے عبارت خلاصہ کے مثل ہے اور کچھ زیادہ ہے)۔

والثانی روایۃ الحسن فی

توزیع الماء علی الاعضاء وما استظھرت فی توجیھه قبیل الامر الرابع فیعکرہ بعد ان یحاسبوا سنۃ الاستنجاء و یترکوا ھذہ السنن التی کانھا للوضوء من الاجزاء لاسیما ولفظ الخلاصۃ فی اٰخر فصل الغسل و الحاصل ان الرطل للاستنجاء والرطل للقدمین والرطل لسائر الاعضاء[3] اھ ولفظ وجیز الکردری فی صدر فصل الوضوء رطل للاستنجاء و اٰخر لغسل الرجل واٰخر لبقیۃ الاعضاء[4] اھ فھذا ظاھر فی شمول الفم والانف فکذا الیدان الی الرسغین علی انك علمت

دوم اعضاء پر پانی کی تقسیم سے متعلق حسن بن زیاد کی روایت اور امر چہارم سے کچھ پہلے اس کی توجیہ میں، میں نے جو استظہار کیا اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ایسا بُعد ہے کہ سنتِ استنجا کو تو شمار کریں اور ان سنتوں کو جو گویا وضو کے جز کی حیثیت رکھتی ہیں، چھوڑ جائیں ــــ فصلِ غسل کے آخر میں خلاصہ کے الفاظ یہ ہیں: حاصل یہ کہ ایک رطل استنجا کے لئے، ایک رطل دونوں قدم کے لئے، ایک رطل باقی اعضا کے لئے اھ ــــ اور فصل وضو کے شروع میں وجیز کردری کے الفاظ یہ ہیں: ایک رطل استنجا کے لئے، ایک پیر دھونے کے لئے، ایک اور بقیہ اعضاء کے لئے اھ ــــ تو یہ منہ اور ناک کو شامل ہونے میں ظاہر ہے ایسے ہی گٹوں تک دونوں ہاتھ بھی ہیں ــــ علاوہ اس کے یہ معلوم ہوچکا ہے

---

[1] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثالث مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۲۲

[2] خزانۃ المفتین کتاب الطہارۃ فصل فی الوضوء قلمی ۱/۳

[3] خلاصۃ الفتاوٰی کتاب الطہارات الفصل الثانی مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/۱۴

[4] الفتاوی البزازیۃ علٰی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الفصل الثالث نورانی کتب خانہ پشاور ۴/۱۱

بعد التسویة بین مجموع نفس الوجه والیدین و بین القدمین فلیتأمل لعل الله یحدث بعد ذلك امرا و صلی الله تعالٰی علٰی اعظم الانبیاء قدرا و فخرا و علٰی اٰله و صحبه و اولیائه وحزبه اولٰی و اخرٰی و بارك وسلم و الله سبحنه وتعالٰی اعلم و علمه جل شانه اتم و احکم۔

کہ چہرے اور دونوں ہاتھوں کے مجموعے، اور دونوں پیروں کے درمیان پانی کی مقدار برابر ہونا بعید ہے ۔ تو ان باتوں پر تامل کی ضرورت ہے شاید خدا اس کے بعد کچھ اور ظاہر فرمائے ۔ اور خدا کا درود وسلام اور برکت ہو ان پر جو قدر و فخر میں تمام انبیا سے عظیم ہیں اور حضور کی آل و اصحاب، ان کے اولیا وجماعت پر بھی دنیا و آخرت میں — اور خدائے پاک و برتر ہی کو خوب علم ہے اور اس ذات بزرگ کا علم زیادہ تام اور محکم ہے ۔ (ت)

مسئلہ ازکلکتہ دھرم تلا نمبر ۶ مرسلہ جناب مرزا غلام قادر بیگ صاحب ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۱۱ھ
و بار دوم از ملک بنگال ضلع نواکھالی مقام ہتیا، مرسلہ مولوی عباس علی عرف مولوی عبدالسلام صاحب ۲۰ ذی الحجہ ۱۳۱۵ھ ۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ حالت جنابت میں ہاتھ دھو کر کُلی کرکے کھانا کھانا کراہت رکھتا ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

نہ، اور بغیر اس کے مکروہ ۔ اور افضل تو یہ ہے کہ غسل ہی کرلے ورنہ وضو کہ جہاں جُنب ہوتا ہے ملائکہ رحمت اس مکان میں نہیں آتے کما نطقت به الاحادیث (جیسا کہ احادیث اس پر ناطق ہیں ۔ ت) ۔ درمختار میں ہے:

لاباس باکل وشرب بعد مضمضة و غسل ید واما قبلها فیکره للجنب[1] اھ ملخصا۔

کُلی کرنے اور ہاتھ دھو لینے کے بعد کھانے پینے میں حرج نہیں، اور اس سے پہلے جنب کے لئے مکروہ ہے اھ ملخصا (ت)

ردالمحتار میں حاشیہ علامہ حلبی سے ہے:

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ باب الحیض مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۱

وضوء الجنب لهذه الاشياء مستحب کوضوء المحدث[1] — ان کاموں کے لئے جنب کو وضوے محدث کی طرح وضو کرلینا مستحب ہے۔ (ت)

امام طحاوی شرح معانی الآثار میں مالک بن عبادہ غافقی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی کہ انھوں نے حضور پُرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو دیکھا کہ حاجت غسل میں کھانا تناول فرمایا انھوں نے فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے سامنے اس کا ذکر کیا، فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کو اعتبار نہ آیا انھیں کھینچتے ہوئے بارگاہِ انور میں حاضر لائے اور عرض کی : یارسول اللہ ! یہ کہتے ہیں کہ حضور نے بحالِ جنابت کھانا تناول کیا۔ فرمایا :

نعم اذا توضأت اکلت وشربت ولکنی لااصلی ولااقرأ حتی اغتسل[2] — ہاں جب میں وضو فرمالوں تو کھاتا پیتا ہوں مگر نماز و قرآن بے نہائے نہیں پڑھتا۔ (ت)

واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۱۹ غرہ شعبان ۱۳۲۰ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ حالتِ ناپاکی میں مسجد میں جانا جائز ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

حرام ہے مگر بضرورت شدیدہ کہ نہانے کی ضرورت ہے اور ڈول رسّی اندر رکھا ہے اور یہ اس کے سوا کوئی سامان نہیں کرسکتا نہ کوئی اندر سے لادینے والا ہے یا کسی دشمن سے خائف ہے اور مسجد کے سوا جائے پناہ نہیں اور نہانے کی مہلت نہیں ایسی حالتوں میں تیمم کرکے جاسکتا ہے صورت اولٰی میں صرف اتنی دیر کے لئے کہ ڈول رسّی لے آئے اور صورت ثانیہ میں جب تک وہ خوف باقی رہے۔

اقول بلکہ صورت ثانیہ میں اگر دشمن سر پر آگیا تیمم کی بھی مہلت نہیں تو بے تیمم چلا جائے اور کواڑ بند کرنے کے بعد تیمم کرلے فان الحقین اذا اجتمعا قدم حق العبد لفقرہ وغنی المولی (کیونکہ جب حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں تو حق العبد کو مقدم کرے اس لئے کہ بندہ محتاج ہے اور مولا بے نیاز ہے۔ ت) صرف اس ضرورت کے لئے کہ گرم پانی سقائے میں ہے اور سقایہ مسجد کے اندر ہے باہر تازہ

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ باب الحیض داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۹۵

[2] شرح معانی الآثار ؍؍ باب ذکر الجنب الخ الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۶۵

پانی موجود ہے گرم پانی لینے کو بے غسل مسجد میں جانا جائز نہیں مگر وہی ضرورت کی حالت میں کہ اگر تازہ پانی سے نہائے گا تو صحیح تجربہ یا طبیب حاذق مسلم غیر فاسق کے بتانے سے معلوم ہے کہ بیمار ہو جائے گا یا مرض بڑھ جائے گا اور باہر کہیں گرم پانی کا سامان نہیں کر سکتا نہ اندر سے کوئی لا دینے والا ہے تو تیمم کرکے اندر جا کر لاسکتا ہے۔ واللہ سبحٰنہ وتعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۲۰ ۴ جمادی الآخرہ ۱۳۱۴ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ مسلمان کو نہانے کی حاجت ہو اُس حالت میں مسجد کے لوٹے وغیرہ کو ناپاک ہاتھ سے چُھونا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب

ہاتھ پر اگر کوئی نجاست لگی ہے کہ ہاتھ سے چھوٹ کر لگ جائے گی تو چُھونا جائز نہیں اگرچہ وہ لوٹا نہ مسجد کا ہو نہ کسی دوسرے شخص کا بلکہ خود اپنی ملک ہو کہ بلا ضرورت پاک شے کو ناپاک کرنا ناجائز و گناہ ہے۔ بحرالرائق[1] بحث ماء مستعمل میں بدائع سے ہے، تنجیس الطاھر حرام (پاک کو ناپاک کرنا حرام ہے۔ ت) اور اگر کوئی نجاست نہیں صرف نہانے کی حاجت ہے تو جائز ہے اگرچہ ہاتھ یا لوٹا تر ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۲۱ از پیلی بھیت محلہ پنجابیاں مرسلہ شیخ عبدالعزیز صاحب ۱۳۰۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین ان مسائل میں اوّل یہ کہ سوا مصحف خاص کے کہ جس کے چُھونے کی جنب اور محدث کے حق میں شریعت سے ممانعت صریح واقع ہوئی ہے بعض مصاحف اس قسم کے رائج ہوئے ہیں کہ اُن میں علاوہ نظم قرآن شریف کے دیگر مضامین بھی شامل ہوتے ہیں چنانچہ بعض قسم اس کی مترجم ہیں کہ مابین السطور ترجمہ فارسی یا اردو کا ہوتا ہے، اور بعض مترجم کے حواشی پر کچھ کچھ فوائد بھی متعلق ترجمہ کے ثبت ہوتے ہیں بلکہ بعض میں فوائد متعلق قراءت اور رسم خط وغیرہ بھی درج ہوتے ہیں اور بعض اقسام مترجم کے حاشیوں پر کوئی کوئی تفسیر بھی چڑھی ہوتی ہے بعض پر عربی مثل جلالین وغیرہ کے اور بعض میں فارسی اور اردو مثل حسینی وغیرہ کے چڑھاتے ہیں علٰی ھذا القیاس اس قسم کے مصاحف کے مس کرنے کا حکم بحق جنب اور محدث کے حرام ہے یا مکروہ اور در صورت کراہت تحریمی ہوگی یا تنزیہی یا جائز بلاکراہت ہے۔ بینوا توجروا۔

ف: مسئلہ بلا ضرورت پاک چیز کو ناپاک کرنا حرام ہے۔

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۹۴

الجواب

مُحدِث کو مصحف چُھونا مطلقاً حرام ہے خواہ اس میں صرف نظم قرآن عظیم مکتوب ہو یا اس کے ساتھ ترجمہ، تفسیر و رسم خط وغیرہا بھی کہ ان کے لکھنے سے نام مصحف زائل نہ ہوگا آخر اُسے قرآن مجید ہی کہا جائے گا ترجمہ یا تفسیر یا اور کوئی نام نہ رکھا جائے گا یہ زوائد قرآن عظیم کے توابع ہیں اور مصحف شریف سے جُدا نہیں، و لہذا حاشیہ مصحف کی بیاض سادہ کو چُھونا بھی ناجائز ہوا بلکہ پٹھوں کو بھی بلکہ چولی پر سے بھی بلکہ ترجمہ کا چُھونا خود ہی ممنوع ہے اگرچہ قرآن مجید سے جُدا لکھا ہو، ہندیہ میں ہے:

منہا حرمۃ مس المصحف لایجوز لہما وللجنب والمحدث مس المصحف الابغلاف متجاف عنہ کالخریطۃ والجلد الغیر المشرز لابما ھو متصل بہ ھو الصحیح ھکذا فی الہدایۃ وعلیہ الفتوٰی کذا فی الجوھرۃ النیرۃ والصحیح منع مس حواشی المصحف والبیاض الذی لاکتابۃ علیہ ھکذا فی التبیین[۱]

ان ہی امور میں سے مصحف چھونے کی حرمت بھی ہے۔ حیض و نفاس والی کے لئے، جنب کے لئے، اور بے وضو کے لئے مصحف چھونا جائز نہیں۔ مگر ایسے غلاف کے ساتھ جو اس سے الگ ہو جیسے جزدان اور وہ جلد جو مصحف کے ساتھ لگی ہوئی نہ ہو، اس غلاف کے ساتھ چُھونا جائز نہیں جو مصحف سے جُڑا ہوا ہو یہی صحیح ہے، ایسا ہی ہدایہ میں ہے، اسی پر فتوٰی ہے اسی طرح جوہرہ نیرہ میں ہے۔ اور صحیح ہے کہ مصحف کے کناروں اور اس بیاض کو بھی چُھونا منع ہے جس پر کتابت نہیں ہے۔ ایسا ہی تبیین میں ہے۔ (ت)

فـ۱: مسئلہ بے وضو آیت کو چُھونا تو خود ہی حرام ہے اگرچہ آیت کسی اور کتاب میں لکھی ہو مگر قرآن مجید کے سادہ حاشیہ بلکہ پٹھوں بلکہ چولی کا بھی چُھونا حرام ہے ہاں جزدان میں ہو تو جُزدان کو ہاتھ لگا سکتا ہے۔

فـ۲: مسئلہ قرآن مجید کا خالی ترجمہ اگر جُدا لکھا ہو اُسے بھی بے وضو چُھونا منع ہے۔

---

[۱] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب السادس الفصل الرابع نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۳۸ و ۳۹

اُسی میں ہے :

لوکان القرآن مکتوبا بالفارسیۃ یکرہ لھم مسہ عند ابی حنیفۃ وھکذا عندھما علی الصحیح ھکذا فی الخلاصۃ[1]

اگر قرآن فارسی میں لکھا ہوا ہو تو مذکورہ افراد کے لئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا چھونا مکروہ ہے اور صحیح یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے۔ اسی طرح خلاصہ میں ہے۔(ت)

درمختار میں ہے :

ولو مکتوبا بالفارسیۃ فی الاصح الا بغلافہ المنفصل[2]

اصح یہ ہے کہ فارسی میں قرآن لکھا ہو تو بھی چھونا جائز نہیں مگر ایسے غلاف کے ساتھ جو مصحف سے الگ ہو۔(ت)

ردالمحتار میں ہے :

دون المتصل کالجلد المشرز ھو الصحیح وعلیہ الفتوی لان الجلد تبع لہ سراج[3]

اس غلاف کے ساتھ نہیں جو مصحف سے ملا ہوا ہو جیسے اس کے ساتھ جُڑی ہوئی جلد، یہی صحیح ہے، اور اسی پر فتوٰی ہے اس لئے کہ جلد تابع ہے ــ سراج۔(ت)

اُسی میں ہے :

فی السراج عن الایضاح ان کتب التفسیر لایجوز مس موضع القراٰن منہا ولہ ان یمس

سراج میں ایضاح کے حوالے سے ہے کہ کتب تفسیر میں جہاں قرآن لکھا ہوا ہے اس جگہ کو چھونا جائز نہیں، اور وہ دوسری جگہ کو

ف : مسئلہ کتب تفسیر و حدیث و فقہ میں جہاں آیت لکھی خاص اس جگہ بے وضو ہاتھ لگانا حرام ہے باقی عبارت میں افضل یہ ہے کہ باوضو ہو۔

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب الطہارۃ الباب السادس الفصل الرابع نورانی کتب خانہ پشاور ۱/۳۹

[2] الدر المختار " باب الحیض مطبع مجتبائی دہلی ۱/۵۱

[3] ردالمحتار " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۹۵

غیرہ وکذا کتب الفقہ اذا کان فیہا شیئ من القرآن بخلاف المصحف فان الکل فیہ تبع للقرآن[1] اھ۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

چھُوسکتا ہے۔ یہی حکم کتب فقہ کا ہے جبکہ ان میں قرآن سے کچھ لکھا ہُوا ہو، بخلاف مصحف کے کہ اس میں سب قرآن کے تابع ہیں اھ۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔ (ت)

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ قبیل باب المیاہ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۸ و ۱۱۹

رسالہ

ارتفاع الحجب عن وجوہ قراءۃ الجنب

۲۸ ۱۳

(بحالتِ جنابت قرآن پڑھنے کی مختلف صورتوں کی نقاب کشائی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلّی علٰی رسولہ الکریم

مسئلہ ۲۲ ۲۲ محرم الحرام ۱۳۲۸ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ جنب کو کلام اللہ شریف کی پوری آیت پڑھنی ناجائز ہے یا آیت سے کم بھی، مثلاً کسی کام کے لئے حسبنا اللہ ونعم الوکیل یا کسی تکلیف پر انا للہ وانا الیہ راجعون کہہ سکتا ہے کہ یہ پوری آیتیں نہیں آیتوں کے ٹکڑے ہیں یا اس قدر کی بھی اجازت نہیں۔ بیّنوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی انزل کتابہ وقدس جنابہ فحرم قراءتہ حال

حمد ہے اسے جس نے اپنی کتاب نازل فرمائی اور اس کی بارگاہ مقدس رکھی، کہ اس کی قراءت

الجنابۃ والصلوۃ والسلام علی من اتاہ خطابہ وطھر حمایہ وعلی الاٰل والصحابۃ وامۃ الاجابۃ۔

بحالت جنابت حرام فرمائی۔ اور درود وسلام ہو ان پر جنھیں اپنا کلام عطا کیا اور جن کا صحن پاکیزہ رکھا اور ان کے آل واصحاب اور امت اجابت پر بھی۔ (ت)

ف
اوّلاً یہ معلوم رہے کہ قرآن عظیم کی وہ آیات جو ذکر وثنا ومناجات ودعا ہوں اگرچہ پوری آیت ہو جیسے آیۃ الکرسی بلکہ متعدد آیات کاملہ جیسے سورہ حشر کی اخیر تین آیتیں ھو اللّٰہ الذی لا الٰہ الا ھو عالم الغیب والشھادۃ[1] سے آخر سورت تک بلکہ پوری سورت جیسے الحمد شریف بہ نیت ذکر ودعا بے نیت تلاوت پڑھنا جنب وحائض ونفسا سب کو جائز ہے اسی لئے کھانے یا سبق کی ابتدا میں بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم کہہ سکتے ہیں اگرچہ یہ ایک آیت مستقلہ ہے کہ اس سے مقصود تبرک واستفتاح ہے نہ کہ تلاوت، وحسبنا اللّٰہ ونعم الوکیل اور انا للّٰہ وانا الیہ راجعون کہ کسی مہم یا مصیبت پر بہ نیت ذکر ودعا نہ بہ نیت تلاوت قرآن پڑھے جاتے ہیں اگرچہ پوری آیت بھی ہوتی تو مضائقہ نہ تھا، جس طرح کسی چیز کے گم جانے پر عسٰی ربنا ان یبدلنا خیرا منھا انا الٰی ربنا راغبون[2] کہنا۔ بحر میں بعد ذکر مسائل ممانعت ہے:

ھذا کلہ اذا قرأ علی قصد انہ قراٰن۔ اما اذا قرأہ علی قصد الثناء او افتتاح امر لا یمنع فی اصح الروایات وفی التسمیۃ اتفاق انہ لا یمنع اذا کان علی قصد الثناء او افتتاح امر کذا فی الخلاصۃ وفی العیون لابی اللیث ولو انہ قرأ الفاتحۃ علی سبیل الدعاء او شیئا من الاٰیات التی فیھا معنی الدعاء ولم یرد بہ القراءۃ فلا باس بہ اھ واختارہ الحلوانی وذکر فی غایۃ البیان انہ المختار[3]

یہ سب اس وقت ہے جب بقصد قرآن پڑھے۔ لیکن جب ثنا یا کسی کام کے شروع کرنے کے ارادے سے پڑھے تو اصح روایات میں ممانعت نہیں۔ اور تسمیہ کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ جب اسے ثنا یا کسی کام کے شروع کرنے کے ارادے سے پڑھے تو ممانعت نہیں۔ ایسا ہی خلاصہ میں ہے۔ امام ابو اللیث کی عیون المسائل میں ہے، اگر سورۂ فاتحہ بطور دعا پڑھی یا کوئی ایسی آیت پڑھی جو دعا کے معنی پر مشتمل ہے اور اس سے تلاوت قرآن کا قصد نہیں رکھتا تو کوئی حرج نہیں اھ۔ اسی کو امام حلوانی نے اختیار کیا اور غایۃ البیان میں مذکور ہے کہ یہی مختار ہے۔ (ت)

ف: مسئلہ جو آیت بلکہ پوری سورت خالص دعا وثنا ہو جنب وحائض بے نیت قرآن صرف دعا وثنا کی نیت سے اسے پڑھ سکتے ہیں جیسے الحمد وآیۃ الکرسی۔

---

[1] القرآن الکریم ۵۹/ ۲۲
[2] القرآن الکریم ۶۸/ ۳۲
[3] البحر الرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

ہاں آیۃ الکرسی یا سورۂ فاتحہ اور ان کے مثل ایسی قراءت کرنے والا جسے قرآن سمجھے اُن عوام کے سامنے جن کو اس کا جنب ہونا معلوم ہو باآواز بہ نیتِ ثناودُعا بھی پڑھنا مناسب نہیں کہ کہیں وہ بحالِ جنابت تلاوت جائز نہ سمجھ لیں یا اس کا عدمِ جواز جانتے ہوں تو اس پر گناہ کی تہمت نہ رکھیں۔

وھذا معنی ما قال الامام الفقیہ ابوجعفر الھندوانی لا افتی بھذا وان روی عن ابی حنیفۃ[1] اھ قالہ فی الفاتحۃ قال الشیخ اسمٰعیل بن عبد الغنی النابلسی والد السید العارف عبد الغنی النابلسی فی حاشیتہ علی الدرر لم یرد الھندوانی رد ھذہ الروایۃ بل قال ذلک لما یتبادر الی ذھن من یسمعہ من الجنب من غیر اطلاع علی نیۃ قائلہ من جوازہ منہ وکم من قول صحیح لا یفتی بہ خوفا من محذور اٰخر ولم یقل لا اعمل بہ کیف وھو مروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالٰی اھ[2]۔

یہی اس کا معنی ہے جو امام فقیہ ابوجعفر ہندوانی نے فرمایا کہ میں اس پر فتوٰی نہیں دیتا اگرچہ یہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے اھ۔ یہ بات انہوں نے سورۂ فاتحہ سے متعلق فرمائی۔ شیخ اسمٰعیل بن عبدالغنی نابلسی، سیدی العارف عبدالغنی نابلسی کے والد گرامی اپنے حاشیہ درر میں فرماتے ہیں: امام ہندوانی کا مقصد اس روایت کی تردید نہیں بلکہ انہوں نے اس خیال سے فرمایا ہے کہ جو اس جنابت والے کی نیت جانے بغیر اس سے سنے گا تو اس کا ذہن اس طرف جائے گا کہ بحالتِ جنابت تلاوت جائز ہے۔ اور بہت ایسی صحیح باتیں ہوتی ہیں جن پر کسی اور خرابی کی وجہ سے فتوٰی نہیں دیا جاتا۔ انہوں نے یہ نہ فرمایا کہ میں اس پر عمل نہیں کرتا اور یہ کیسے ہوسکتا ہے جبکہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالٰی سے مروی ہے اھ۔

اقول وقیدت بالجھر وکونہ عند من یعلم من العوام انہ جنب لان المحذور انما یتوقع فیہ وھذا محمل حسن جدا وما بحثہ

اقول میں نے باآواز بلند پڑھنے کی قید لگائی اور یہ کہ اُن عوام کے سامنے جن کو اس کا جنب ہونا معلوم ہو اس لئے کہ خرابی کا اندیشہ اسی صورت میں ہے۔ اور یہ کلام امام ابوجعفر

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹
[2] منحۃ الخالق علی البحرالرائق 〃 〃 〃 〃 〃

البحر تبعا للحلیۃ فیأتی جوابہ وما احلی قول الشیخ اسمٰعیل انہ مروی عن الامام وکیف یرد ما قالت خدامہ۔

کا بہت نفیس مطلب ہے۔ اور بحر نے بتبعیت حلیہ جو بحث کی ہے آگے اس کا جواب آرہا ہے۔ اور شیخ اسمٰعیل کا یہ جملہ کتنا شیریں ہے کہ یہ امام سے مروی ہے اور خدام کا کلام اس کی تردید میں کیسے ہو سکتا ہے؟

ثانیاً آیت طویلہ کا پارہ کہ ایک آیت کے برابر ہو جس سے نماز میں فرض قراءت مذہب سیدنا امام اعظم کی روایت معتمدہ امام قدوری و امام زیلعی پر ادا ہو جائے جس کے پڑھنے والے کو عرفاً تالی قرآن کہیں جنب کو بہ نیت قرآن اس سے ممانعت محل منازعت نہ ہونی چاہئے۔

اقول کیف وھو قراٰن حقیقۃ وعرفاً فیشملہ قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لایقرء الجنب و لا الحائض شیئاً من القراٰن رواہ الترمذی[1] وابن ماجۃ وحسنہ المنذری وصححہ النووی کما فی الحلیۃ۔

اقول اس میں نزاع کیوں ہو جبکہ یہ حقیقۃً وعرفاً قرآن ہے تو سرکار اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا یہ ارشاد قطعاً اسے شامل ہے "جنب اور حائض قرآن سے کچھ بھی نہ پڑھیں" اسے ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا، اور منذری نے اسے حسن اور امام نووی نے صحیح کہا، جیسا کہ حلیہ میں ہے۔

قطعاً کون کہہ سکتا ہے کہ آیہ مداینت کے اول سے یایھا الذین اٰمنوا تا آخر سے لفظ علیم چھوڑ کر ایک صفحہ بھر سے زائد کلام اللہ بہ نیت کلام اللہ پڑھنے کی جنب کو اجازت ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

لوکانت طویلۃ کان بعضھا کاٰیۃ

آیت اگر طویل ہو تو اس کا بعض حصہ ایک آیت

ف: مسئلہ کسی آیت کا اتنا ٹکڑا کہ ایک چھوٹی آیت کے برابر ہو بہ نیت قرآن پڑھنا جنب حائض کو بالاتفاق ممنوع ہے۔

---

[1] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی الجنب والحائض حدیث ۱۳۱ دارالفکر بیروت ۱/۱۸۲
سنن ابن ماجۃ 〃 〃 باب ماجاء فی قراءۃ القرآن الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۴۴

لانها تعدل ثلث اٰيات ذكره فى الحلية عن شرح الجامع لفخر الاسلام[1] اھ

کے حکم میں ہوگا اس لئے کہ پوری آیت تین آیتوں کے برابر ہے، اسے حلیہ میں فخر الاسلام کی شرح جامع صغیر کے حوالے سے ذکر کیا ہے اھ (ت)

اقول ذهب قدس سره الى مصطلح الفقهاء ان الطويلة هى التى يتأدى بها واجب ضم السورة وهى التى تعدل ثلث اٰيات ولكن[ف1] ارادة هذا المعنى غير لازم ههنا اذ المناط كون المقروء قدر ما يتأدى به فرض القراءة عند الامام وهو الذى يعدل اٰية فلو كانت اٰية تعدل اٰيتين عدل نصفها اٰية فينبغى ان يدخل تحت النهى قطعا وقس عليه۔

اقول حضرت موصوف قدس سرہٗ اصطلاحِ فقہا کی طرف چلے گئے کہ لمبی آیت وہ ہے جس سے واجبِ نماز، ضمِ سورہ کی ادائیگی ہوجائے اور یہ وہ ہے جو تین آیتوں کے برابر ہو۔ لیکن یہاں پر یہ معنی مراد لینا ضروری نہیں اس لئے کہ مدارِ حرمت اس پر ہے کہ جتنے حصے کی تلاوت ہو وہ اس قدر ہو جس سے حضرت امام کے نزدیک فرضِ قراءت ادا ہو جاتا ہے اور یہ وہ ہے جو ایک آیت کے برابر ہو، تو پوری آیت اگر دو آیتوں کے برابر ہے تو اس کا نصف ایک آیت کے برابر ہوگا تو اسے نہی کے تحت قطعاً داخل ہونا چاہئے۔ اور مزید اسی پر قیاس کرلو۔

وكيف[ف2] يستقيم ان لا يجوز تلاوة ثلث اٰية تعدل ثلث اٰيات لكونه يعدل اٰية ويجوز تلاوة

اور یہ بات کیسے درست ہوسکتی ہے کہ تین آیت کے مساوی ایک آیت کے تہائی حصہ کی تلاوت جائز نہیں اس لئے کہ وہ ایک آیت کے

ف۱: تطفل خویدم ذلیل علی خدام الامام الجلیل فخر الاسلام ثم الحلیۃ وش۔

ف۲: تطفل اٰخر علیھم۔

---

[1] رد المحتار کتاب الطہارۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۶
البحر الرائق باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

أية تعدل أيتين بترك حرف منها مع انه يقرب قدر أيتين فتبصر۔	برابر ہے۔ اور دو آیتوں کے مساوی ایک آیت کی تلاوت اس کا کوئی حرف چھوڑ کر جائز ہے؟ حالانکہ وہ تقریباً دو آیت کے برابر ہے۔ تو بصیرت سے کام لو۔ (ت)

ہاں جو پارہ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اس کے پڑھنے کو قرارت قرآن نہ سمجھیں اُس سے فرض قراءت یک آیت ادا نہ ہوا تنے کو بہ نیت قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے امام کرخی منع فرماتے ہیں، امام ملک العلماء نے بدائع اور امام قاضی خاں نے شرح جامع صغیر اور امام برہان الدین صاحب ہدایہ نے کتاب التجنیس والمزید اور امام عبدالرشید ولوالجی نے اپنے فتاوی میں اسی کی تصحیح فرمائی، ہدایہ و کافی وغیرہما میں اسی کو قوت دی، درمختار میں اسی کو مختار کہا، حلیہ و بحر میں اسی کو ترجیح دی، تحفہ و بدائع میں اسی کو قول عامہ مشائخ بتایا، اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں خلاصہ کی فصل حادی عشر فی القراءۃ میں اسی کی تصحیح کی، امام فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر اور امام رضی الدین سرخسی نے محیط پھر محقق علے الاطلاق نے فتح میں اسی کی توجیہ کی، اور زاہدی نے اس کو اکثر کی طرف نسبت کیا۔ غرض یہ دو قول مرجح ہیں،

اقول اور اول یعنی ممانعت ہی بوجوہ اقوی ہے۔

اوّلاً اکثر تصحیحات اسی طرف ہیں۔

ثانیاً اس کے مصححین کی جلالت قدر جن میں امام فقیہ النفس جیسے اکابر ہیں جن کی نسبت تصریح ہے کہ اُن کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے۔

ثالثاً اسی میں احتیاط زیادہ اور وہی قرآن عظیم کی تعظیم تام سے اقرب۔

رابعاً اکثر ائمہ اسی طرف ہیں اور قاعدہ ہے کہ العمل بما علیہ الاکثر[1] (عمل اسی پر ہوگا جس پر اکثر ہوں۔ ت) اور زاہدی کی نقل امام اجل علاء الدین صاحب تحفۃ الفقہاء و امام اجل ملک العلماء صاحب بدائع کی نقل کے معارض نہیں ہوسکتی۔

ف مسئلہ صحیح یہ ہے کہ بہ نیت قرآن ایک حرف کی بھی جنب وحائض کو اجازت نہیں۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ فصل فی البئر دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۵۱

خامسًا اطلاق احادیث بھی اُسی طرف ہے کہ فرمایا جنب وحائض قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔
سادسًا خاص جزئیہ کی تصریح میں امیر المومنین مولٰی علی کرم اللہ تعالٰی وجہہ کا ارشاد موجود کہ فرماتے ہیں:

اقرؤا القراٰن مالم یصب احدکم جنابۃ فان اصابہ فلا ولا حرفا واحدا۔ رواہ الدارقطنی[1] وقال ھو صحیح عن علی رضی اللہ تعالٰی عنہ۔

قرآن پڑھو جب تک تمہیں نہانے کی حاجت نہ ہو اور جب حاجتِ غسل ہو تو قرآن کا ایک حرف بھی نہ پڑھو۔ (اسے دارقطنی نے روایت کیا اور کہا یہی صحیح ہے حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے۔ ت)

سابعًا وہی ظاہر الروایۃ کا مفاد ہے، امام قاضی خان شرح جامع صغیر میں فرماتے ہیں:

لم یفصل فی الکتاب بین الاٰیۃ ومادونہا وھو الصحیح[2] اھ۔

امام محمد نے کتاب میں آیت اور آیت سے کم حصّہ میں کوئی تفریق نہ رکھی اور یہی صحیح ہے اھ (ت)

بخلاف قولِ دوم کہ روایت نوادر ہے۔

رواھا ابن سماعۃ عن الامام رضی اللہ تعالٰی عنہ کما ذکرہ الزاھدی۔

اسے ابن سماعہ نے حضرت امام رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا ہے جیسا کہ زاہدی نے ذکر کیا ہے۔ (ت)

ثامنًا قوتِ دلیل بھی اسی طرف ہے تو اسی پر اعتماد واجب۔

ویظھر ذٰلک بالکلام علی ما استدلوا بہ للامام الطحاوی فاعلم انہ وجہہ رضی الدین فی محیطہ والامام فخر الاسلام فی شرح الجامع الصغیر بان النظم والمعنی یقصر فیما دون الاٰیۃ

یہ ان دلیلوں پر کلام سے ظاہر ہوگا جن سے اُن مرجحین نے امام طحاوی کی حمایت میں استدلال کیا ہے۔ اب واضح ہو کہ محیط میں رضی الدین نے اور شرح جامع صغیر میں امام فخر الاسلام نے مذہب امام طحاوی کی توجیہ میں یہ ذکر کیا ہے کہ مادون الاٰیۃ (جو حصہ ایک آیت سے کم ہے اس)

---

[1] سنن الدارقطنی کتاب الطہارۃ باب فی النہی للجنب والحائض حدیث ۱۸ ۱/ ۱۱۸ دار المعرفۃ بیروت ۱/ ۲۹۳
[2] شرح الجامع الصغیر للامام قاضی خان

ويجوز مثله في محاورات الناس وكلامهم فتمكنت فيه شبهة عدم القرآن ولهذا لاتجوز الصلوٰة به[1] اهـ.

میں نظم ومعنی دونوں میں قصور وکمی ہے۔ اور اسی طرح کی عبارت لوگوں کی بول چال اور گفتگو میں بھی آتی رہتی ہے تو اس میں عدم قرآن کا شبہہ جاگزیں ہوجاتا ہے اور اسی لئے اتنے حصے سے نماز جائز نہیں ہوتی اھ (ت)

اقول اولا لم يصل[ف] فهمي القاصر الى قصور النظم والمعنى فيما دون الاٰية فبعض اٰية ربما يكون جملة تامة مستقلة بالافادة كقوله تعالٰى واصبر[2] واٰية تامة لاتكون كذٰلك كقوله تعالٰى اذا جاء نصر الله والفتح[3] هذا في المعنى والنظم يتبعه وان اريد التحدي فليس الا بنحو اقصر سورة لابكل اٰية اٰية فابلغ ما ورد به التحدي قوله تعالٰى فاتوا بسورة من مثله[4]

اقول اولاً مادون الاٰیۃ میں نظم ومعنی کے قصور وکمی تک میرے فہم قاصر کی رسائی نہ ہوسکی۔ اس لئے کہ جزو آیت کبھی پورا جملہ اور افادہ معنے میں مستقل ہوتا ہے جیسے باری تعالٰی کا ارشاد، واصبر (اور صبر کر) اور کبھی پوری آیت ایسی نہیں ہوتی جیسے ارشاد باری تعالٰی ہے، "جب خدا کی مدد اور فتح آئے"۔ یہ گفتگو معنی سے متعلق ہوئی اور نظم اسی کے تابع ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مادون الاٰیۃ سے مقابلے کا چیلنج نہیں تو چیلنج تو صرف سب سے مختصر سورہ کے مثل سے ہے ہر ہر آیت سے نہیں کیونکہ سب سے زیادہ مبالغہ کے ساتھ جو تحدّی (چیلنج) وارد ہے وہ یہ ارشاد ربانی ہے، "تو اس کے مثل کوئی سورہ لے آؤ"۔

ف: تطفل ثالث علی خدام الامام فخر الاسلام وعلی الامام رضی الدین السرخسی۔

---

[1] البحر الرائق بحوالہ المحیط کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

[2] القرآن الکریم ۱۱/ ۱۱۵

[3] القرآن الکریم ۱۱۰/ ۱

[4] " " ۲/ ۲۳

32 وثانیاً ف۱: بآیة تامة تجری الفاظها علی الالسنة فی محاورات الناس کقوله تعالٰی ثم نظر۱؎ وقوله تعالٰی لم یلد۲؎ وقوله تعالٰی ولم یولد۳؎ علی انهما ایتان وقوله تعالٰی مدھامتان۴؎

وثالثاً ف۲: جریانه فی تحاور الناس انما یورث الاشتباه علی السامع انه جری علی لسانه وافق لفظه نظم القراٰن او قصد قراءة القراٰن فتتمکن الشبهة عند السامع اما ھو فالانسان علی نفسه بصیرة فاذا قصد التلاوة فلا معنی للاشتباه عنده وانما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ ما نوٰی۵؎ والاشتباه عند السامع

ثانیاً بہت سی پوری آیتیں بھی ایسی ہیں جن کے الفاظ لوگوں کی بول چال میں زبانوں پر آتے رہتے ہیں جیسے ارشادِ باری تعالٰی "ثم نظر" پھر دیکھا۔ اور ارشادِ حق تعالٰی "لم یلد" وہ والد نہیں۔ اور اس کا ارشاد "ولم یولد" اور وہ مولود نہیں۔ باوجودیکہ یہ دو آیتیں ہیں۔ اور اس کا ارشاد "مدھامتان"۔

ثالثاً لوگوں کی گفتگو میں اس کے جاری ہونے سے صرف سامع پر اشتباہ ہوتا ہے کہ بولنے والے کی زبان پر وہ عبارت یوں آگئی جس کے الفاظ نظمِ قرآن کے موافق ہوگئے یا اس نے قرآن پڑھنے کی نیت کی ہے، تو سننے والے کے نزدیک شبہہ جاگزیں ہوجاتا ہے۔ رہا اس عبارت کو ادا کرنے والا تو انسان اپنے متعلق پوری طرح آشنا ہوتا ہے اگر واقعی اس کی نیت تلاوت کی ہے تو اس کے نزدیک اشتباہ کا کوئی معنی نہیں۔ اور اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کے لئے وہی ہے جو اس نے نیت کی۔ اور

ف۱: تطفل رابع علیه وثان علی السرخسی۔
ف۲: تطفل خامس علیه وثالث علی السرخسی۔

۱؎ القرآن الکریم ۷۴/۲۱
۲؎ القرآن الکریم ۱۱۲/۳
۳؎ 〃 ۱۱۲/۳
۴؎ 〃 ۵۵/۶۴
۵؎ صحیح البخاری باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲

لاینفی مایعلمه من نفسه۔

وکانه لاجل هذا عدل المحقق علی الاطلاق فی الفتح عن هذا التقریر واقتصر علی ماحط علیه کلامهما اخرا وهو عدم جواز الصلٰوة به حیث قال وجه ان مادون الاٰیة لایعد به قارئا قال تعالٰی فاقرؤا ماتیسر من القراٰن کما قال صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم لایقرأ الجنب القراٰن فکما لایعد قارئا بمادون الاٰیة حتی لاتصح بها الصلٰوة کذا لایعد بها قارئا فلا یحرم علی الجنب والحائض اھ[1]۔

وردہ المحقق الحلبی فی الحلیة تبعا للامام النسفی فی الکافی باطلاق الحدیث من دون فصل بین قلیل وکثیر قالا وھو تعلیل فی مقابلة النص فیرد لان شیئا نکرة فی موضع النفی

سامع کا اشتباہ اُس علم کی نفی نہیں کرسکتا جو قاری کو خود اپنی ذات سے متعلق حاصل ہے۔

شاید اسی لئے محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں اس تقریر سے ہٹ کر صرف اُس پر اکتفا کی جو صاحبِ محیط وامام فخر الاسلام کے آخر کلام میں واقع ہے وہ یہ کہ اس قدر سے نماز نہیں ہوتی۔ حضرت محقق لکھتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مادون الآیۃ پڑھنے والے کو قراءت کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا۔ باری تعالٰی کا ارشاد ہے: "تو قرآن سے جو میسر آئے پڑھو"۔ جیسے حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے "جنابت والا قرآن کی قراءت نہ کرے"۔ تو جیسے وہاں مادون الآیۃ پڑھنے سے اس کو قراءت کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا کہ اتنے سے نماز درست نہیں ہوتی اسی طرح یہاں بھی اتنے حصے سے اس کو قراءت کرنے والا شمار نہ کیا جائیگا تو اتنا پڑھنا جنب وحائض پر حرام نہ ہوگا اھ۔

اسے محقق حلبی نے حلیہ میں کافی امام نسفی کی تبعیت میں رَد کردیا کہ حدیث مطلق ہے اس میں قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں۔ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں، یہ نص کے مقابلہ میں تعلیل ہے اس لئے قابل قبول نہیں کیونکہ حدیث (لایقرأ الجنب والحائض شیئا من القراٰن) میں شیئا

---

[1] فتح القدیر کتاب الطہارۃ باب الحیض والاستحاضۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۱۴۸

فتعم ومادون الاٰية قراٰن فيمتنع كالاٰية[1] اھ وتبعھما البحر ثم ش۔	مقام نفی میں نکرہ ہے اس لئے وہ عام ہوگا اور مادون الآیۃ بھی قرآن ہے تو اس کا پڑھنا بھی ناجائز ہوگا جیسے پوری آیت کا پڑھنا اھ۔ اسی تردید میں ان دونوں حضرات کی پیروی بحر پھر شامی نے بھی کی ہے۔
ورأيتنی علقت عليه مانصه	میں نے دیکھا اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا،
اقول المحقق لايقيس المسألة على المسألة بل يريد ان الاحاديث انما حرمت على الجنب قراءة القراٰن وقد علمنا ان قراءة مادون الاٰية لاتعد قراءة القراٰن شرعا والا لجازت به الصلوٰة لان قوله تعالٰی فاقرؤا ما تيسر من القراٰن قد فرض القراءة من دون فصل بين قليل وكثير مع تاكيد الاطلاق بما تيسر وحينئذ لاحجة لكم فی اطلاق الاحاديث فافهم[2]	اقول حضرت محقق مسئلہ کا مسئلہ پر قیاس نہیں کررہے ہیں بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ احادیث نے جنب پر قراءتِ قرآن حرام کی ہے اور ہمیں معلوم ہے کہ مادون الآیۃ (آیت سے کم حصہ) کو پڑھنا، شرعًا قراءتِ قرآن شمار نہیں ہوتا ورنہ اس سے نماز ہوجاتی۔ اس لئے کہ ارشادِ باری تعالٰی فاقرؤا ما تیسر من القرآن (تو قراءت کرو جو بھی قرآن سے میسر آئے) نے قراءت فرض کی، جس میں قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں، ساتھ ہی ماتیسر (جو بھی میسر آئے) کے اطلاق کی تاکید بھی ہے، جب ایسا ہے تو اطلاقِ احادیث میں بھی تمہارے لئے حجت نہیں، تو اسے سمجھو۔
ثم لما قال الدر نوقصد	پھر درمختار کی عبارت ہے، اگر کسی نے

ف: تطفل على الحلية والبحر وش۔

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹
[2] جدالممتار علی ردالمحتار " المجمع الاسلامی مبارکپور ہند ۱/۱۱۷

التعلیم ولقنت کلمۃ کلمۃ حل فی الاصح[۱] وکتب علیہ ش ھذا علی قول الکرخی وعلی قول الطحاوی تحلّم نصف اٰیۃ نھایۃ وغیرھا ونظر فیہ فی البحر بان الکرخی قال باستواء الاٰیۃ و مادونھا فی المنع واجاب فی النھر بان مرادہ بما دونھا ما بہ یسمی قارئا وبالتعلیم کلمۃ کلمۃ لایعد قارئا[۲] اھ اھ۔

کا قصد ہو اور ایک ایک کلمہ بول کر سکھائے تو بر قولِ اصح جائز ہے۔ اس پر علامہ شامی نے لکھا : یہ حکم امام کرخی کے قول پر ہے۔ اور بر امام طحاوی کے قول پر نصف آیت سکھائے — نہایہ وغیرہا — اس پر بحر نے یہ کلام کیا کہ امام کرخی کے نزدیک آیت اور ما دون الآیۃ یہ دونوں ہی عدمِ جواز میں برابر ہیں۔ نہر میں اس کا یہ جواب دیا کہ ما دون الآیہ سے ان کی مراد اس قدر ہے جتنے سے اس کو قرارت کرنے والا کہا جا سکے اور ایک ایک کلمہ سکھانے سے اس کو قرارت کرنے والا شمار نہ کیا جائے گا اھ اھ۔

کتبت علیہ اقول ھذا یؤید کلام المحقق فانکم ایضا لو تنظروا ھھنا الی ان الاحادیث لم تفصل بین القلیل والکثیر وانما معزعکم فیہ الی ان من قرأ کلمۃ لایعد قارئا مع ان تلک الکلمۃ ایضا بعض القراٰن قطعا فکذلک ھم یقولون ان من قرأ مادون الاٰیۃ لایعد قارئا ایضا والا لکان ممتثلا لقولہ

اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا : اقول اس سے کلامِ محقق کی تائید ہوتی ہے۔ اسی لئے کہ یہاں آپ حضرات کی نظر بھی اس طرف نہیں کہ احادیث میں قلیل وکثیر کے درمیان کوئی تفریق نہیں بلکہ یہاں آپ نے صرف اس کا سہارا لیا ہے کہ جس نے ایک کلمہ پڑھا اسے قاری شمار نہیں کیا جاتا باوجودیکہ وہ کلمہ بھی قطعاً بعضِ قرآن ہے — اسی طرح وہ حضرات بھی کہتے ہیں کہ جس نے ما دون الآیہ پڑھا اسے بھی قرارت کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا ورنہ وہ ارشادِ

ف : تطفل علی النھر و ش۔

---

[۱] الدرالمختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۲

[۲] ردالمحتار 〃 داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۶

تعالٰی فاقرؤا ما تیسر منه ولزم جواز الصلٰوة بما دون الاٰیة[1] بالمعنی المذکور وھو خلاف ما اجمعنا علیه اھ۔

ثم لما قال ش بقی ما لو کانت الکلمة اٰیة کصٓ وقٓ نقل نوح افندی عن بعضهم انه ینبغی الجواز اقول وینبغی عدمه فی مدھامّتٰن تامل[2] اھ۔

کتبت علیه اقول وجهه (ف) علی ذٰلك ظاهر فانه لا یعد بهذا قارئا والا اجتزأت الصلٰوة به وبه یظهر وجه ما بحث العلامة المحشی فی مدھامّتٰن فانه تجوز به الصلٰوة عند الامام علی ما مشی علیه ملك العلماء فی البدائع والامام الاسبیجابی فی شرح المختصر وشرح الجامع الصغیر من دون حکایة

باری تعالٰی فاقرؤا ما تیسر منه کی بجا آوری کرنے والا قرار پاتا اور ما دون الآیہ بمعنی مذکور سے نماز کا جواز لازم ہوتا ـــ حالانکہ یہ ہمارے اور آپ کے اجماعی حکم کے برخلاف ہے اھ۔

پھر علامہ شامی لکھتے ہیں : یہ صورت رہ گئی کہ اگر وہ کلمہ پوری ایک آیت ہو جیسے صٓ اور قٓ تو کیا حکم ہے؟ علامہ نوح آفندی نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ جواز ہونا چاہئے۔ میں کہتا ہوں اور مدھامّتٰن میں عدم جواز چاہئے۔ تامل کرو اھ۔

اس پر میں نے یہ حاشیہ لکھا : اقول اس قول کی بنیاد پر اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ وہ اتنی مقدار پڑھنے سے قراءت کرنے والا شمار نہ ہوگا ورنہ اس سے نماز جائز ہوتی۔ اور اسی سے اس کی وجہ ظاہر ہو جاتی ہے جو علامہ شامی نے مدھامّتٰن میں بحث کی ہے کیونکہ اس سے حضرت امام کے نزدیک نماز ہو جاتی ہے جیسا کہ اس پر بدائع میں ملک العلماء اور شرح مختصر و شرح جامع صغیر میں امام اسبیجابی گئے ہیں اور مذہب امام

ف: معروضة اخرٰی علی العلامة ش۔

---

[1] جد الممتار علی رد المحتار کتاب الطهارة المجمع الاسلامی مبارکپور ہند ۱/ ۱۱۸

[2] رد المحتار // دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۱۱۹

خلاف فیہ علی مذہب الامام رضی اللہ تعالٰی عنہ و کل ذٰلک یؤید ماقدمنا فی تقریر کلام المحقق اھ ماعلقت علیہ۱؎۔

وھذا کلہ کلامھم علی ما قرروا وانا اقول وباللہ التوفیق انما توجہ ھذا علی کلام النھر و ش لانھما حملا مذھب الکرخی علی ما اٰل بہ الٰی قول الطحاوی فانا اثبتنا عرش التحقیق ان مایعد بہ قارئا لایجوز وفاقا ولو بعض اٰیۃ وقد شھد بہ کلام اولٰئک الاعلام الثلثۃ الموجھین قول ابی جعفر کما سمعت وھذا فخر الاسلام المختار قولہ مصرحا بعدم جواز بعض اٰیۃ طویلۃ یکون کاٰیۃ فان کان ابو الحسن ایضا لایسمی الامایعد بہ قارئا لم یبق

رضی اللہ تعالٰی عنہ پر اس میں کسی خلاف کی کوئی حکایت بھی نہیں ــ ان سب سے اُس بیان کی تائید ہوتی ہے جو ہم نے کلام محقق علیہ الرحمہ کی تقریر میں پیش کیا اھ میرا حاشیہ ختم ہوا۔

یہ سب ان حضرات کی تقریرات کے مطابق ان کے ساتھ کلام تھا۔ اور میں کہتا ہوں۔ وباللہ التوفیق ــ یہ اعتراض نہر و شامی کے کلام پر صرف اس لئے متوجہ ہوا کہ ان حضرات نے مذہب امام کرخی کو ایسے معنی پر محمول کیا جس سے وہ امام طحاوی کے قول کی طرف راجع ہوگیا ــ ہم نے تو قصر تحقیق کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ جتنے سے بھی اسے قراءت کرنے والا شمار کیا جائے اس کا پڑھنا بالاتفاق جائز نہیں اگرچہ وہ بعض آیت ہی ہو۔ اور اس پر امام ابو جعفر طحاوی کے قول کی توجیہ فرمانے والے اُن تینوں بزرگوں (فخر الاسلام، رضی الدین، حضرت محقق) کا کلام بھی شاہد ہے جیسا کہ ہم نے پیش کیا ــ امام طحاوی کا قول اختیار کرنے والے یہ فخر الاسلام ہیں جو اس بات کی تصریح فرما رہے ہیں کہ کسی لمبی آیت کا اتنا حصہ جو ایک آیت کی طرح ہو، پڑھنا جائز نہیں ــ تو

ف: تطفل اٰخر علی النھر وثالث علی ش۔

۱؎ جد الممتار علی رد المحتار کتاب الطہارۃ المجمع الاسلامی مبارکپور (ہند) ۱/۱۱۴

الخلاف فالصحیح مانص علیه فی الحلیة وتبعه البحر ان منع الکرخی مبنی علی صرافة اس ساله ومحوضة اطلاقه بعد ان تکون القراءة بقصد القراٰن وقد سمعت نص امیر المؤمنین المرتضی رضی الله تعالٰی عنه ولا حرفا واحدا۔

اگر امام ابوالحسن کرخی بھی صرف اسی کو ناجائز کہتے ہیں جس سے اس کو قراءت کرنے کا اشعار کیا جائے تب تو کوئی اختلاف ہی نہیں رہ جاتا۔ توضیح وہ ہے جس کی تصریح صاحبِ حلیہ نے فرمائی اور بحر نے ان کا اتباع کیا کہ امام کرخی کی ممانعت اپنے خالص اطلاق وعدم تقیید پر باقی ہے اس شرط کے ساتھ کہ قراءت بہ نیتِ قرآن ہو اور امیر المؤمنین علی المرتضٰی رضی اللہ تعالٰی عنہ کا نص سُن چکے کہ بحالتِ جنابت "ایک حرف بھی نہ پڑھو۔"

قال فی الحلیة المذکور فی النهایة وغیرها اذا حاضت المعلمة فینبغی لها ان تعلم الصبیان کلمة کلمة وتقطع بین الکلمتین علی قول الکرخی وعلی قول الطحاوی تعلم نصف اٰیة انتهی، قال قلت وفی التفریع المذکور علی قول الکرخی نظر فانه قائل باستواء الاٰیة وما دونها فی المنع اذا کانت بقصد القراٰن کما تقدم فهی حینئذ عنده ممنوعة من ذکر الکلمة بقصد القراٰن لصدق ما دون الاٰیة علیها وهذا اذا لم تکن الکلمة اٰیة فان کانت کمدهامتان فالمنع اظهر

حلیہ میں کہا: نہایہ وغیرہا میں مذکور ہے کہ جب معلّمہ حائض ہو تو اسے چاہئے کہ بچوں کو ایک ایک کلمہ سکھائے اور دو کلموں کے درمیان فصل کردے، یہ حکم امام کرخی کے قول پر ہے۔ اور امام طحاوی کے قول پر یہ ہے کہ نصف آیت سکھائے، انتہی ــــ صاحبِ حلیہ لکھتے ہیں: میں کہتا ہوں امام کرخی کے قول پر تفریع مذکور محلِ نظر ہے اس لئے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ آیت اور مادون الآیہ دونوں ہی کو بقصدِ قرآن پڑھنا منع ہے جیسا کہ گزرا، تو ان کے نزدیک حائضہ کو بقصدِ قرآن ایک کلمہ بھی زبان پر لانے سے ممانعت ہوگی اس لئے کہ مادون الآیہ اس پر بھی صادق ہے۔ یہ گفتگو اس صورت میں ہے جب کہ ایک کلمہ کامل آیت نہ ہو، اگر ایسا ہو جیسے مدھامّتان o تو ممانعت اور زیادہ ظاہر

فان قلت لعل مراد هذا القائل التعلیم المذکور بنیة غیر قراءة القراٰن قلت ظاهر ان الکرخی حینئذ لیس بمشتوط ان یکون ذلك کلمة کلمة بل یجیزہ ولو اکثر من نصف اٰیة بعد ان لایکون اٰیة نعم لعل التقیید بالکلمة لکونه الغالب فی التعلیم اولان الضرورة تندفع به فلا حاجة الی فتح باب المزید علیه[1] اھ۔

اگر یہ سوال ہو کہ شاید اس قائل کی مراد یہ ہو کہ تعلیم مذکور قراءتِ قرآن کے علاوہ کسی اور نیت سے ہو۔ تو میں کہوں گا ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں امام کرخی ایک ایک کلمہ ہونے کی شرط نہیں رکھتے بلکہ اسے جائز کہتے ہیں اگرچہ نصف آیت سے زیادہ ہو، اس کے بعد کہ پوری آیت نہ ہو۔ ہاں ایک ایک کلمہ کی قید شاید اس لئے ہو کہ سکھانے میں عموماً یہی ہوتا ہے یا اس لئے کہ اتنے سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے تو اس سے زیادہ کا دروازہ کھولنے کی حاجت نہیں اھ۔

اقول وثَمَّہ عہ ملمح ثالث مثل الاول او احسن وهو ان المرکب من کلمتین ربما لاتجد فیه نیة غیر القراٰن کقوله تعالٰی انا الله[2] وقوله تعالٰی فاعبدنی[3] وقوله تعالٰی عصٰی اٰدم[4] فان من قاله فی غیر التلاوة

اقول اس کی ایک تیسری صورت بھی ہے جو اول کے مثل یا اس سے بھی خوب تر ہے۔ وہ یہ کہ دو کلموں کے مرکب میں بار ہا ایسا ہوگا کہ غیر قرآن کی نیت ہی نہ ہو پائے گی جیسے ارشادِ باری تعالٰی "اَنَا اللّٰہ" (میں خدا ہوں) اور یہ ارشاد "فاعبدنی" (تو میری عبادت کر) اور یہ فرمان "عصٰی اٰدم" کہ غیر تلاوت میں

عہ ذکرته مماشاة وسیاتی ان الوجه عندی الثانی اھ منه۔

عہ میری یہ روش ہم قدمی کے طور پر ہے ورنہ آگے ذکر ہوگا کہ میرے نزدیک باوجہ ثانی ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] القرآن الکریم ۲۸/ ۳۰

[3] القرآن الکریم ۲۰/ ۱۴

[4] ״ ״ ۲۰/ ۱۲۱

فقد غوى، بخلاف المفردات القرآنية فليس شيء منها بحيث يتعين للقرأنية ولا يصلح الدخول في مجاري المحاورات الانسانية فذكر ما هو اعم و اكفى ولا يحتاج الى ادراك المعنى ولا غائلة فيه اصلا حتى للجهال لا سيما النساء المخدرات في الجهال۔

جو اس طرح کے گمراہ ہو جائے، اور قرآنی مفردات میں سے کوئی ایسا نہیں کہ اس کا قرآن ہونا ہی متعین ہو اور انسانی بول چال کے مقامات میں آنے کے قابل نہ ہو تو وہ ذکر کیا جو زیادہ عام اور زیادہ کافی ہو اور جس میں ادراکِ معنی کی حاجت نہ ہو اور اس میں کوئی خرابی نہیں یہاں تک کہ جہال خصوصاً پردہ نشین عورتوں کے لئے بھی۔

وهذا كما ترى كلام حسن (اي ما افاده في الحلية) من الحسن بمكان غير اني اقول (ف) لا وجه لقوله بعد ان لا يكون اية فان ما كان بنية غير القرأن لا يتقيد بما دون اية كما تقدم وكل من اية وما دونها قد يصلح لنية غيره وقد لا كاية الكرسي والابعاض التي تلونا فما صلح صح ولو اية وما لا فلا ولو دونها۔

صاحب حلیہ نے جو افادہ کیا بہت عمدہ و باوقعت کلام ہے مگر یہ کہ میں کہتا ہوں (ف) اس کے بعد کہ پوری آیت نہ ہو، یہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ جو غیر قرآن کی نیت سے ہو اس میں یہ قید نہیں کہ ایک آیت سے کم ہو اور آیت وما دون الآیۃ ہر ایک کبھی غیر قرآن کی نیت کے قابل ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا جیسے آیۃ الکرسی، اور وہ بعض ٹکڑے جو ہم نے تلاوت کئے۔ تو جو غیر قرآن کی نیت کے قابل ہو جائے اس کا پڑھنا صحیح ہے اگرچہ ایک آیت ہو اور جو ایسا نہ ہو اسے پڑھنا درست نہیں اگرچہ ایک آیت سے کم ہو۔

وما بحث في الفاتحة وعدم تغيرها بنية الثناء والدعاء ان الخصوصية القرأنية لازمة لها قطعا كيف لا و

اور صاحب حلیہ نے سورۂ فاتحہ سے متعلق جو بحث کی ہے اور کہا ہے کہ ثنا و دعا کی نیت سے اس میں تغیر نہیں ہوتا اس لئے کہ خصوصیت قرآنیہ اسے قطعاً لازم ہے۔ کیوں نہ ہو جب کہ

ف: تطفل على الحلية۔

هو معجز يقع به التحدی فلا یجری فی کل اٰیة کما لایخفی فلا ادری ما الحامل له علی التقیید بها مع انه هو الناقل[1] عن الخلاصة معتمدا علیه جوازمثل ثم نظر ولم یولد، ثم بحثه فی مثل الفاتحة وان کان له تماسك فما کان لبحث ان یقضی علی النص۔

یہ وہ قدر معجز ہے جس سے تحدی واقع ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ بحث ہر آیت میں جاری نہیں ہوتی تو پتہ نہیں کہ آیت کی قید لگانے پر ان کے لئے باعث کیا ہے (یعنی ان کے اس قول میں، اس کے بعد کہ پُوری آیت نہ ہو) باوجود یکہ خلاصہ سے انھوں نے اعتماد کے ساتھ خود ہی نقل کیا ہے کہ ثم نظر اور لم یولد کے مثل میں جواز ہے۔ پھر سورۂ فاتحہ کے مثل میں ان کی بحث کو اگر کچھ سہارا بھی مل جائے تو بھی کوئی بحث نص کے خلاف فیصلہ نہیں کر سکتی۔

ثم ما ذکرہ[2] ھٰھنا سؤالا وتوجیہا ان مراد الکرخی فی التعلیم ما اذا نوی غیر القراٰن قد جزم به من قبل قائلا ینبغی ان یشترط فیه (ای فی التعلیم) ایضا عدم نیة القراٰن لما سنذکرہ عن قریب معنی واثرا[1] اھ وقال عند قول الماتن لایکرہ التہجی بالقراٰن والتعلیم للصبیان حرفا حرفا ھذا انما یظہر اذا لم ینوبه القراٰن اما اذا نواہ به فانه یکرہ[1] اھ۔

پھر یہاں سوال اور شاید کے طور پر جو بات ذکر کی ہے کہ تعلیم میں امام کرخی کی مراد غیر قرآن کا قصد ہونے کی صورت میں ہے" اس کو اس سے پہلے بطور جزم بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ تعلیم میں بھی نیت قرآن نہ ہونا چاہئے اس کی وجہ ہم معنیً و اثر کے لحاظ سے آگے بیان کریں گے اھ۔ ماتن کی عبارت تھی "قرآن کی تہجی اور بچوں کو ایک ایک حرف سکھانا مکروہ نہیں" اس پر حلیہ میں لکھا، بظاہر یہ حکم اسی صورت میں ہے جب نیت قرآن نہ ہو اور اگر اس سے قرآن کی نیت ہو تو مکروہ ہے اھ۔

ف۱: تطفل اٰخر علیھا۔

ف۲: مسئلہ تعلیم کی نیت سے قرآن مجید قرآن ہی رہے گا صرف اتنی نیت جنب و حائض کو کافی نہیں۔

---

[1] و[2] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

اقول وھذا ھو الحق الناصع فمجرد نیۃ التعلیم غیر مغیر فما تعلیم شیئ الا القاؤہ علی غیرہ لیحصل لہ العلم بہ فاذا قرأ و نوی تعلیم القراٰن فقد اراد قراءۃ القراٰن لیلقیہ ویلقنہ فنیۃ التعلیم لایغیرہ بل یقررہ فما وقع فی الدر المختار من عد نیۃ التعلیم فی نیات غیرالقراٰن لیس فی محلہ فلیتنبہ۔

فان قلت نیۃ التعلیم ان لم تکن مغیرۃ فما بال فتح المصلی علی غیر امامہ یفسد صلوتہ وما ھو الا التعلیم وقراءۃ القراٰن لاتفسد الصلوۃ قلت لیس الفساد لان القراٰن تغیر بنیۃ الفتح بل لان الفتح علی غیر الامام لیس من اعمال الصلوۃ وھو عمل کثیر فیفسد الا تری ان المصلی ان قیل لہ

اقول یہی ہے واضح، خالص حق ہے۔ تو صرف نیت تعلیم سے کوئی تغیر نہیں ہوتا کیوں کہ کسی شئے کی تعلیم یہی ہے کہ اس شئے کو دوسرے کے سامنے اس لئے پیش کرے کہ اُسے اس کا علم حاصل ہوجائے۔ تو جب اس نے پڑھا اور تعلیم قرآن کی نیت کی تو یہ متحقق ہوگیا کہ دوسرے کو بتانے سکھانے کے لئے اس نے قرآن پڑھنے کا قصد کیا۔ تو نیت تعلیم سے نیت قرآن میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ اس کی اور تائید وتاکید ہوتی ہے —— تو درمختار میں نیت تعلیم کو غیر قرآن کی نیتوں میں شمار کرانا بے جا ہے، اس پر متنبہ رہنا چاہئے۔

اگر سوال ہو کہ جب نیت تعلیم سے کوئی تغیر نہیں ہوتا تو کیا وجہ ہے کہ نمازی اگر اپنے امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دے دے تو اس کی نماز فاسد ہوجاتی ہے حالاں کہ وہ بھی تعلیم ہی ہے اور قراءتِ قرآن مفسدِ نماز نہیں؟ میں کہوں گا فسادِ نماز کا سبب یہ نہیں ہے کہ لقمہ دینے کی نیت سے قرآن میں تغیر ہوگیا بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ غیر امام کو لقمہ دینا اعمالِ نماز میں نہیں، اور یہ عمل کثیر ہے اس لئے نماز کو فاسد کردے گا۔ دیکھو اگر مصلی سے کہا جائے فلاں

ف۱: تطفل علی الدر المختار

ف۲: مسئلہ نمازی اگر اپنے امام کے سوا کسی کو قرآن مجید میں لقمہ دے گا نماز جاتی رہے گی۔

ف۳: مسئلہ نمازی نماز میں ہے اُس وقت کسی نے کہا فلاں آیت یا سورت پڑھو۔ اُس نے اس کا کہا ماننے کی نیت سے پڑھی نماز جاتی رہے گی۔

اقرأ اٰیۃ کذا فقرأ امتثالا لامرہ فسدت صلٰوتہ مع انہ لم یقرأ الا القراٰن وباللہ التوفیق۔

بقی الکلام علی توجیہ الامام ابن الھمام وما ذکرنا لہ من تقریر المرام فلنعم الجواب عنہ ما نقلہ فی الحلیۃ بعد الجواب الاول المذکور اذ قال مع انہ قال اجیب ایضا بالاخذ بالاحتیاط فیھما وھو عدم الجواز فی الصلٰوۃ والمنع للجنب[1] اھ۔

اقول تقریرہ ان الامام وصاحبیہ رضی اللہ تعالٰی عنہم اختلفوا فی فرض القراءۃ فقالا ثلٰث قصار او اٰیۃ طویلۃ ای ما یعدل ثلٰثا لانہ لایسمی فی العرف قارئا بدونہ وقال بل اٰیۃ ای اذا لم تکن مما یجری فی تحاور الناس ویشبہ تکلمھم فیما بینھم کثم نظر فانھا اذا کانت کذلک عد قارئا عرفا بخلاف مادون الاٰیۃ بالمعنی الذی اعطینا من قبل فھو وان کان بہ قارئا حقیقۃ لایعد قارئا عرفا فطن قت الشبھۃ

آیت پڑھو، اس نے اس کے حکم کی بجا آوری کیلئے پڑھا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی باوجودیکہ اس نے قرآن ہی پڑھا۔ وباللہ التوفیق۔

اب اس پر کلام رہ گیا جو امام ابن الہمام نے توجیہ کی اور ہم نے جو ان کے مقصد کی تقریر کی تو اس کا بہت عمدہ جواب وہ ہے جو حلیہ میں مذکورہ جواب اول کے بعد نقل کیا وہ لکھتے ہیں: باوجودیکہ یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ دونوں میں احتیاط پر عمل ہے وہ یہ کہ نماز میں عدم جواز ہے اور جنب کے لئے پڑھنے کی ممانعت ہے اھ۔

اقول اس کی تقریر یہ ہے کہ حضرت امام اور صاحبین رضی اللہ تعالٰی عنہم کے درمیان فرض قراءت کی مقدار میں اختلاف ہے، صاحبین نے فرمایا تین چھوٹی آیتوں یا تین آیتوں کے برابر ایک لمبی آیت کی قراءت فرض ہے اس لئے کہ عرف میں اس کے بغیر اسے قراءت کرنے والا نہیں کہا جاتا اور امام نے فرمایا بلکہ ایک آیت پڑھنا فرض ہے جبکہ وہ اس قسم سے نہ ہو جو لوگوں کی بول چال میں جاری ہے اور جو ان کی باہمی گفتگو کے مشابہ ہے جیسے "ثم نظر" کیونکہ جب اس شرط کے ساتھ کوئی آیت پڑھے گا تو عرفاً اسے قراءت کرنے والا شمار کیا جائے گا بخلاف اس کے جو ایک آیت سے کم ہو اسی معنی میں جو ہم نے پہلے بیان کیا۔ تو وہ اس کی وجہ سے اگرچہ حقیقۃً قراءت کرنے والا ہے مگر عرفاً اسے قراءت کرنے والا

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

في براءة الذمة من قبل العرف هكذا قرره هذا المحقق نفسه وقال قوله تعالى "ما تيسر" مقتضاه الجواز بما دون الآية وهو قول ابن عباس فانه قال اقرأ ما تيسر معك من القرآن وليس شيء من القرآن بقليل الا ان ما دون الآية خارج من النص اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا يجزم بكونه قارئا عرفا به فلم يخرج عن عهدة ما لزمه بيقين اذ لم يجزم بكونه من ادى فلم تبرء به الذمة خصوصا والموضع موضع الاحتياط بخلاف الآية اذ يطلق عليه قارئا بها فالخلاف (اي بين الامام وصاحبيه) مبني على الخلاف في قيام العرف في عده قارئا بالقصيرة قالا لا وهو يمنع وفي الاسرار ما قالاه احتياط فان قوله "لم يلد" "ثم نظر" لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب

شمار نہیں کیا جاتا۔ تو عرف کی جہت سے اس کے بری الذمہ ہونے میں شبہہ راہ پاگیا — اسی طرح اس کی خود محقق حلبی نے تقریر کی ہے اور فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد ماتیسّر کا تقاضا یہ ہے کہ مادون الآیہ سے بھی نماز ہوجائے اور یہی حضرت ابن عباس کا قول ہے انھوں نے فرمایا تمھیں قرآن سے جو بھی میسّر آئے پڑھو اور قرآن میں سے کچھ بھی قلیل نہیں۔ مگر یہ ہے کہ مادون الآیہ نص سے خارج ہے اس لئے کہ مطلق اسی کی طرف پھرتا ہے جو ماہیت میں کامل ہو اور مادون الآیہ سے اس کو عرفاً قراءت کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا تو اس پر جو لازم ہوا اس سے وہ یقینی طور پر عہدہ برآ نہ ہوا، اس لئے کہ اس پر جزم نہ ہوا کہ یہ مقدارِ قدر لازم کے ادا کرنے والوں سے ہے تو اتنے سے وہ بری الذمہ نہ ہوا خصوصاً جبکہ یہ مقام احتیاط ہے بخلاف کامل آیت کے، کہ اسے پڑھنے کی وجہ سے اس پر قراءت کرنے والے کا اطلاق ہوتا ہے۔ (تو حضرت امام اور صاحبین کے درمیان) اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ چھوٹی آیت پڑھنے سے عرفاً اسے قراءت کرنے والا شمار کیا جاتا ہے یا نہیں؛ صاحبین نے فرمایا: نہیں، اور امام نے فرمایا: ہاں — اور اسرار میں ہے کہ قولِ صاحبین میں احتیاط ہے اس لئے کہ ارشادِ باری لم یلد — اور — ثم نظر — بطور قرآن متعارف نہیں اور درحقیقت یہ قرآن ہے۔ تو حقیقت کا اعتبار

ومن حيث العرف لم نجز الصلٰوۃ به احتیاطا فیهما[1] اھ مختصرا۔

کرکے حائض وجنب پر اس کی قراءت حرام رکھی گئی اور عرف کا لحاظ کرکے ہم نے اس سے نماز جائز نہ رکھی، تاکہ دونوں مسئلوں میں ہمارا عمل احتیاط پر رہے اھ مختصراً۔

فعدم تناول الاطلاق مادون الاٰیة فی قوله تعالٰی فاقرؤا ماتیسر من القراٰن[2] لایستلزم عدم تناوله له فی قوله صلی اللّٰه تعالٰی علیه وسلم لایقرء الجنب ولا الحائض شیئا من القراٰن[3] بل قضیة الدلیل هو التناول ههنا والخروج ثمه۔

تو باری تعالٰی کے ارشاد، فاقرؤا ماتیسر من القراٰن میں مادون الآیہ کو اطلاق کا شامل نہ ہونا اسے مستلزم نہیں کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے ارشاد لایقرأ الجنب ولا الحائض شیئا من القراٰن (جنب اور حائض قرآن سے کچھ بھی نہ پڑھیں) میں بھی اطلاق اسے شامل نہ ہو بلکہ دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں شامل ہو اور وہاں شامل نہ ہو۔

ثم اقول لایخفی علیك ان لو بنی الامر ههنا علٰی مایعد به قارئا عرفا لزم ان یحل عند الصاحبین للجنب واختیه قراءۃ مادون ثلث اٰیات بنیة القراٰن ولاقائل به فتحقق

ثم اقول مخفی نہیں کہ اگر یہاں (مسئلہ جنب میں) بنائے کار اس پر ہوتی جس کی وجہ سے اس کو عرفاً قراءت کرنے والا شمار کیا جائے تو لازم تھا کہ صاحبین کے نزدیک جنب اور حیض ونفاس والی کے لئے تین آیت سے کم بہ نیت قرآن پڑھنا جائز ہو۔ حالاں کہ

ف: تطفل علی الفتح۔

---

[1] فتح القدیر کتاب الصلٰوۃ فصل فی القراءۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ١/٢٩٠

[2] القرآن الکریم ٧٣/٢٠

[3] سنن الترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی الجنب والحائض الخ حدیث ١٣١ دارالفکر بیروت ١/١٨٢
سنن ابن ماجہ باب ماجاء فی قراءۃ القرآن علٰی غیر طہارۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ٤٤

ان قول الکرخی ھو الارجح روایۃ ودرایۃ والحمد للہ ولی الھدایۃ۔

کوئی اس کا قائل نہیں ۔ تو ثابت ہوا کہ امام کرخی ہی کا قول روایت و درایت دونوں لحاظ سے ارجح ہے، اور ساری حمد خدا کیلئے ہے جو ہدایت کا مالک ہے۔

ولکن العجب من المحقق الحلبی کتبت ھذا ثم رأیت فی غنیتہ مال الی ما قلت انہ لا قائل بہ حیث قال "وینبغی ان تقید الاٰیۃ بالقصیرۃ التی لیس مادونھا مقدار ثلث اٰیات قصار فانہ اذا قرأ مقدار سورۃ الکوثر یعد قارئا وان کان دون اٰیۃ حتی جازت بہ الصلٰوۃ واما ما علی وجہ الدعاء والثناء فلا نہ لیس بقراٰن لان الاعمال بالنیات والالفاظ محتملۃ فتعتبر النیۃ و لذا لوقرأ ذٰلک فی الصلٰوۃ بنیۃ الدعاء والثناء لا تصح بہ الصلٰوۃ اھ"[1]

لیکن محقق حلبی (صاحب غنیہ) پر تعجب ہے کہ وہ اس طرف مائل ہیں جس کے بارے میں میں نے کہا کہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ مذکورہ بالا سطور لکھنے کے بعد میں نے غنیہ میں دیکھا کہ وہ لکھتے ہیں: آیت کے ساتھ یہ قید ہونی چاہئے کہ ایسی چھوٹی آیت جس سے ذرا کم ہو تو وہ آیت تین چھوٹی آیتوں کے بقدر ہو اس لئے کہ جب وہ سورہ کوثر کے بقدر پڑھے اگرچہ وہ ایک آیت سے کم ہی ہو تو اس کی وجہ سے وہ قراءت کرنے والا شمار ہوگا یہاں تک کہ اس سے اس کی نماز ہو جائے گی۔ لیکن جو دعا اور ثنا کے طور پر ہو تو وہ قرآن نہیں اس لئے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور الفاظ میں احتمال ہوتا ہے تو نیت کا اعتبار ہوا۔ اسی لئے اگر اسے نماز میں بہ نیت دعا و ثنا پڑھا تو نماز درست نہ ہوگی اھ۔

اقول اولا وقع بحثہ علی خلاف المنصوص فی شرح الجامع الصغیر للامام فخر الاسلام فانہ

اقول اولا ان کی بحث اس کے خلاف واقع ہے جو امام فخر الاسلام کی شرح جامع صغیر میں منصوص ہے اس لئے کہ انھوں نے لمبی

ف: تطفل علی الغنیۃ۔

[1] غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی بحث قراءۃ القرآن للجنب سہیل اکیڈمی لاہور ص ٥٧

اعتبر كون بعضها اٰية لاكلّها كما تقدم ۔

وثانيا عدل[ف۱] عن قول الامام الى قولهما فى افتراض ثلث فان راعى الاحتياط لما مر عن الاسرار ان ما قالاه احتياط فتقدم عن الاسرار نفسها ان ذلك فى الصلوٰة اما فى مسألة الجنب فالاحتياط فى المنع وقد نقله هكذا فى الغنية ۔

وثالثا ماذكر[ف۲] عن عدم الاجزاء اذا قرأ فى الصلوٰة بنية الثناء خلاف المنصوص ايضا ففى البحر عن التوشيح عن الامام الخاصى اذا قرأ الفاتحة فى الاولين بنية الدعاء نصوا على انها مجزئة اھ[۱] وعن التجنيس اذا قرأ فى الصلوٰة فاتحة الكتاب على قصد الثناء جازت صلوٰته لانه وجدت القراءة فى محلها فلا يتغير حكمها بقصده اھ[۲] ومثله فى الدر نعم نقل فى البحر عن القنية

آیت کے بعض کو ایک آیت کے مثل شمار کیا ہے تمام آیت کے مثل نہیں جیسا کہ گزرا۔

ثانیاً قول امام سے عدول کرکے تین آیت کی فرضیت میں قول صاحبین کی طرف آگئے۔ اگر اس میں انہوں نے احتیاط کی رعایت کی ہے کیونکہ اسرار کے حوالے سے گزرا کہ قول صاحبین میں احتیاط ہے تو خود اسرار ہی کے حوالہ سے یہ بھی گزرا کہ یہ نماز کے بارے میں ہے اور مسئلہ جنب میں احتیاط ممانعت میں ہے۔ اسے اسی طرح غنیہ میں نقل بھی کیا ہے۔

ثالثاً نماز میں قرأت بہ نیت ثنا ہو تو نماز نہ ہوگی، یہ مسئلہ انہوں نے منصوص کے برخلاف ذکر کیا کیونکہ بحر میں امام خاصی کی توشیح سے منقول ہے کہ جب پہلی دونوں رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کی قرأت بہ نیت دعا کرے تو علماء نے نص فرمایا ہے کہ اس سے نماز ہوجائے گی اھ۔ اور تجنیس سے نقل ہے کہ جب نماز میں بہ نیت ثنا فاتحۃ الکتاب کی قرأت کرے تو نماز جائز ہے اس لئے کہ قرأت اپنے محل میں پائی گئی تو نیت سے اس کا حکم نہ بدلے گا اھ — اسی کے مثل درمختار میں بھی ہے — ہاں بحر میں قنیہ سے نقل کیا ہے کہ اس

ف۱: تطفل اٰخر عليها

ف۲: تطفل ثالث عليها

ف۳: مسئلہ نماز میں سورہ فاتحہ یا سورت پڑھی اور قرأت کی نیت نہ کی دعا و ثنا کی نیت کی جب بھی نماز ہوجائے گی۔

۱؎ و ۲؎ البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰۰

33 انما ذكرت فيه خلافا ورقمت لشرح شمس الائمة انها لاتنوب عن القرأة[1] وانت تعلم ان القنية لاتعارض المعتمدات والزاهدى غير موثوق به فى نقله ايضا كما نصوا عليه والله تعالٰی اعلم۔

نے اس بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے اور شرح شمس الائمہ کا نشان (رمز) دے کر لکھا ہے کہ وہ قراءت کی جگہ کافی نہ ہوسکے گی اھ ــــ اور معلوم ہے کہ قنیہ کتب معتمدہ کے مقابلہ میں نہیں آسکتی اور زاہدی نقل میں بھی ثقہ نہیں جیسا کہ علماء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ اور خدائے برتر ہی کو خوب علم ہے۔

تنبیہ ا: عیون امام فقیہ ابو اللیث کی عبارت کہ صدر کلام میں گزری جس میں فرمایا تھا کہ فاتحہ وغیرہا آیات دُعا بہ نیت دُعا پڑھنے میں حرج نہیں، نہر الفائق میں اس سے یہ استنباط فرمایا کہ یہ حکم صرف اُنھیں آیات سے خاص ہے جن میں معنی دعا وثنا ہوں ورنہ مثلاً سورۂ لہب وغیرہا اگر بہ نیت غیر قرآن پڑھے تو ظاہرا روا نہ ہونا چاہئے۔

حيث قال ظاهر التقييد بالأيات التى فيها معنى الدعاء يفهم ان ماليس كذلك كسورة ابى لهب لايؤثر فيها قصد غير القراٰنية لكنى لم ار التصريح به فى كلامهم[2]

ان کے الفاظ یہ ہیں: آیات میں معنی دُعا ہونے کی قید سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ جو آیات ایسی نہ ہوں ـــ جیسے سورۂ ابی لہب ـــ اس میں غیر قرآن کی نیت اثر انداز نہ ہوگی مگر اس کی تصریح کلامِ علماء میں میری نظر سے نہ گزری۔ (ت)

علامہ شامی نے منحۃ الخالق و ردالمحتار میں اس کی تائید فرمائی کہ،

قد صرحوا بان مفاهيم الكتب حجة[3] اھ ولفظ المنحة المفهوم معتبر مالم يصرح بخلافه[4]۔

علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ کتابوں میں مفہوم معتبر ہوتا ہے اھ۔ منحۃ الخالق کے الفاظ یہ ہیں: مفہوم کا اعتبار ہوتا ہے جب تک اس کے خلاف کی تصریح نہ ہو۔ (ت)

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۲۰۰
[2] النہرالفائق شرح کنزالدقائق کتاب الطہارۃ باب الحیض قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۳۲
[3] ردالمحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۶
[4] منحۃ الخالق علی البحرالرائق " باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/۱۹۹

اقول اولاً خلاصہ وبزازیہ وبحر میں ہے:

هذا لفظ الوجيز اما اذا قصد الثناء او افتتاح امر فلا في الصحيح[1]۔

اور یہ وجیز کے الفاظ ہیں، لیکن جب ثناء یا کوئی کام شروع کرنے کی نیت سے پڑھے تو صحیح قول پر ممانعت نہیں۔ (ت)

درمختار میں ہے:

فلو قصد الدعاء والثناء او افتتاح امر حل[2]۔

اگر دعا یا ثناء یا کسی کام کے شروع کرنے کی نیت ہو تو جائز ہے۔ (ت)

یہاں تو کہہ سکتے ہیں کہ بعد تنقیح افتتاح کا حاصل دعاء وثناء سے جدا نہ ہوگا، مگر خلاصہ وحلیہ وبحر میں ہے:

وحرمة قراءة القرأن (ای من احکام الحیض) الا اذا کانت اية قصيرة تجری على اللسان عند الكلام کقوله ثم نظر او لم يولد[3]۔

(احکام حیض میں سے) قراءت قرآن کی حرمت بھی ہے مگر جب ایسی چھوٹی آیت ہو جو بول چال میں زبان پر آتی رہتی ہے جیسے ارشاد باری تعالٰی، ثم نظر یا ولم یولد۔ (ت)

یعنی جبکہ قراءت قرآن کی نیت نہ ہو اور اپنے کلام میں پوری آیت سے موافقت ہو جائے مثلاً زید کی حکایت حال میں کہا ثم نظر زید (پھر زید نے نظر کی۔ت) یا کسی نے ہندہ کے حمل کو پوچھا کہ پیدا ہوا؟ کہا ما وضع ولم یولد بعد (نہیں پیدا کیا اور لم یولد بعد میں کہا۔ت) تو اس میں حرج نہیں اگرچہ ثم نظر بالاتفاق اور ولم یولد علی الخلاف پوری آیتیں ہیں اس لئے کہ نیت قرآن نہ کی گئیں، یہاں سے صراحۃً ظاہر کہ جواز کے لئے عدم نیت قرآن کافی ہے خاص نیت دعا یا ثنا ضرور نہیں کہ ان صورتوں میں دعا وثنا کہاں۔ یونہی اگر نقل حدیث میں کہا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

ف: تطفل على النهر وش۔

[1] الفتاوی البزازیۃ علی ہامش الفتاوی الہندیۃ کتاب الصلوۃ الفصل الحادی عشر نورانی کتب خانہ پشاور ۴/ ۴۱
[2] الدر المختار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۳
[3] خلاصۃ الفتاوی کتاب الحیض الفصل الاول مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۱/ ۲۳۰

فرماتے ہیں اس کے جواز میں بھی شبہ نہیں اگرچہ محمد رسول اللہ ضرور قرآن عظیم ہے اور یہاں نام اقدس مقصود ذکر دعا و ثنا، لاجرم گزرا:

هذا كله اذا قرأ على قصد انه قرآن[1] | یہ سب اس وقت ہے جب بہ نیتِ قرآن پڑھا ہو۔ (ت)

اسی طرح خلاصہ میں ہے۔ تنویر میں ہے:

يحرم قراءة قرأت بقصده[2] | قرآن کا کوئی حصہ بہ نیتِ قرآن پڑھنا (اس کیلئے) حرام ہے۔ (ت)

ثانیاً غیون کا اتنا مفاد مسلّم کہ آیاتِ دُعا میں نیتِ دُعا درکار ہے یہ کہ نیتِ دعا ہی پر مدار ہے

وذلك انه تصوير لنية غير القرأت وهو في أيات الدعاء بنية الدعاء فيفيد ان الجواز بنية الدعاء مقصور على ايات الدعاء لا قصر الجواز مطلقا على نية الدعاء كأن تقول لو قرأ التسمية بنية الافتتاح ولم يرد القراءة فلا بأس به لا يدل على قصر الحكم في جميع القرأت على نية الافتتاح۔ | وہ اس لئے کہ عبارتِ غیون میں نیت غیر قرآن کی صورت پیش کی گئی ہے وہ یہ کہ آیاتِ دعا بہ نیتِ دعا پڑھی جائیں اس کا مفاد یہ ہے کہ آیاتِ دُعا پڑھنے کا جواز صرف اسی صورت میں ہوگا جب وہ بہ نیتِ دُعا پڑھی جائیں، نہ یہ کہ مطلقاً ہر آیت پڑھنے کا جواز صرف نیتِ دعا ہی کی صورت میں محدود ہے۔ مثلاً کہا جائے کہ اگر کام شروع کرنے کے ارادہ سے بسم اللہ پڑھی اور تلاوت کی نیت نہ کی تو اس میں کوئی حرج نہیں تو اس کا یہ معنی نہ ہوگا کہ پورے قرآن میں حکمِ جواز بس اسی ایک صورت میں محدود ہے کہ اسے کوئی کام شروع کرنے کے ارادہ سے پڑھا جائے۔ (ت)

ف: تطفل أخر عليهما۔

---

[1] البحر الرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۱۹۹

[2] الدر المختار شرح تنویر الابصار کتاب الطہارۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۳۳

لکنی **اقول** وباللّٰہ التوفیق (لیکن خدا کی توفیق سے میں کہتا ہوں۔ ت) تحقیق مقام ف۱ یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں، عدمِ نیت و اعدامِ نیت۔ عدمِ نیت یہ کہ بعض الفاظ اتفاقاً موافق نظمِ قرآن زبان سے اپنے کلام میں ادا ہوجائیں جیسے صورِ مذکورہ میں ثم نظر اور ولم یولد کہ ان کے تکلم کے وقت متکلم کا خیال بھی نہیں جاتا کہ یہ الفاظ آیات قرآنیہ ہیں یہاں قرآن عظیم کی طرف قصد سرے سے پایا ہی نہ گیا۔ اور اعدامِ نیت یہ کہ آیاتِ قرآنیہ کی طرف التفات کرے اور بالقصد انھیں نیتِ قرآن سے پھیر کر غیر قرآن کا ارادہ کرے۔ آیۃ الکرسی یا سورۂ فاتحہ یا سورۂ تبّت وغیرہا ہر کلام طویل میں یہی صورت متحقق ہوسکتی ہے، نا ممکن ہے کہ بلا قصد زبان سے تین آیت کے برابر کلام نکل جائے جو بالکل نظمِ قرآنی کے موافق ہو کہ اس قدر سے تحدی فرمائی گئی ہے تو کوئی اُتنے پر کیونکر قادر ہوسکتا ہے۔ نہیں بلکہ یقیناً الفاظِ قرآنیہ ہی کا قصد کرے گا پھر ان کو بالارادہ نیتِ قرآن سے نیتِ غیر کی طرف پھیرے گا اور موجوداتِ حقیقیہ اعتبارِ معتبر کے تابع نہیں ہوتے نہ باوجود علم قصداً تبدیلِ نیت سے علم منتفی ہو اگر کوئی شخص شہد کو جان کر اس نیت سے کھائے کہ یہ شہد نہیں نمک ہے، تو نہ وہ واقعی نمک ہوجائے گا نہ اس کا علم کہ یہ واقع میں شہد ہے زوال پائے گا۔ یونہی جب اس نے نظمِ قرآنی کی طرف قصد کیا اور اُسے ادا کرنا چاہا تو باوصف علمِ حقیقت اس کا یہ خیال کرلینا کہ میں یہ قرآن نہیں پڑھتا کچھ اور پڑھتا ہوں، نہ قرآن عظیم کو اس کی حقیقت سے متغیر ہوسکتا ہے نہ یہ دیدہ و دانستہ اُس تبدیلِ خیال سے کچھ نفع پاسکتا ہے تو کیونکر ممکن کہ تعظیم قرآن عظیم کےلیے جو حکم شرعِ مطہر نے اسے دیا یہ دانستہ نیت پھیر کر اُسے ساقط کردے۔

اقول وبہ ف۲ استبان ضعف ما اجاب بہ العلامۃ اسمٰعیل فی حواشی الدرر عن بحث الحلیۃ فی قراءۃ الفاتحۃ بنیۃ الدعاء اذ قال المحقق "ان ھذا قراٰن حقیقۃ وحکما ولفظا ومعنی کیف لا وھو معجز یقع بہ التحدی وتغییر المشروع فی مثلہ بالقصد

اقول اسی سے اس کی کمزوری واضح ہوگئی جو حواشی درر میں علامہ اسمٰعیل نے بہ نیتِ دعا قراءتِ فاتحہ کے بارے میں بحثِ حلیہ کے جواب میں لکھا ہے۔ محقق حلبی نے لکھا تھا، "یہ حقیقۃً، حکماً، لفظاً، معنیً ہر طرح قرآن ہے۔ کیوں نہ ہو جب کہ یہ وہ قدرِ معجز ہے جس سے تحدّی واقع ہوئی ہے اور ایسے کلام میں جو امر شرعاً ثابت ہے

ف۱: مسئلہ قراءت جنب کی صورتوں میں مصنف کی تحقیق جلیل منفرد۔

ف۲: تطفل علی سیدی اسمٰعیل محشی الدرر والعلامۃ ش۔

المجرد مردود علی قاعلہ فان الخصوصیة القرانیة فیہ لازمة قطعاولیس فی قدرة المتکلم اسقاطھا عنہ مع ماھو علیہ من النظم الخاص[1] اھ۔

اسے اگر کوئی محض نیت سے بدلنا چاہے تو وہ نیت خود رد ہوجائے گی اس لئے کہ اسے خصوصیت قرآنی خصوصیت قطعًا لازم ہے۔ اور اس نظم خاص پر اس کے برقرار ہوتے ہوئے اس خصوصیت قرآنیہ کو کوئی متکلم اس سے ساقط نہیں کرسکتا اھ۔

فاجاب العلامة النابلسی وتبعہ فی المنحة بانہ اذا لم یرد بہا القرآن فات مافیہ من المزایا التی یعجز عن الاتیان بہا جمیع المخلوقات اذ المعتبر فیہا القصد اما تفصیلا وھو من البلیغ او اجمالا و ذلك بحکایة کلامہ وکلاھما منتف حینئذ کما لایخفی[2] اھ۔

علامہ نابلسی نے اس کے جواب میں لکھا اور منحۃ الخالق میں علامہ شامی نے بھی ان کا اتباع کیا۔ کہ جب وہ اس کے پڑھنے میں قرآن کا قصد نہیں کرے گا تو اس کی وہ خصوصیات نہ رہ جائیں گی جنھیں بروئے کار لانے سے تمام مخلوقات عاجز ہیں اس لئے کہ ان خصوصیات میں قصد کا اعتبار ہے یا تو تفصیلًا ہو جو بلیغ کا کلام ہے۔ یا اجمالًا ہو اس طرح کہ اس کا کلام نقل کیا ہوجائے جیسا وہ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں اھ۔

ولعمری ان فی حکایتہ غنی عن نکایتہ ولیس شعری کیف تفوت المزایا الثابتة اللازمة الواقعیة بمجرد صرف القاری النیة عن نسبتہ الی متکلمہ مع بقاء الکلام علی نظمہ وقد کان نبہ علیہ المحقق

بخدا اس جواب کو ذکر کردینا ہی اس کا ضعف ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے۔ حیرت ہے کہ جب تک وہ کلام اپنے نظم پر برقرار ہے اس کی لازمی، واقعی، ثابت شدہ خصوصیات محض اتنے سے کیوں کر ختم ہوجائیں گی کہ قاری نے اس کلام کے متکلم کی جانب انتساب سے اپنی نیت پھیر لی؟ اس پر تو محقق حلبی نے اپنی بحث ہی

---

[1] البحرالرائق کتاب الطہارۃ باب الحیض ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ١/ ١٩٩

[2] منحۃ الخالق علی البحرالرائق 〃 〃 〃 〃 〃 〃

فی بحثه فلم یلتفت الیه العلامة واعاد الکلام من دون جواب ولا السامر۔

میں تنبیہ کر دی تھی مگر علامہ نے اس کی طرف توجہ نہ کی اور وہی بات دُہرا دی نہ اس کا جواب دیا نہ جواب کے قریب گئے۔

واقول فی الحل وجود المزایا بثبوتها الواقعی وظهورها بالعلم تفصیلا او اجمالا کما وصفتم وبهما یتم امر التحدی وکلاهما حاصل حینئذ اذ ما قصد الاخذ الا ما هو قرأن وما احدث الا صرف النیة ولا صرف الا بعد العلم ولا علم ینتفی بالصرف۔

واقول حل مسئلہ سے متعلق میں عرض گزار ہوں۔ خصوصیات کا وجود توان کے ثبوت واقعی سے ہوتا ہے اور ان کا ظہور ان کے تفصیلی یا اجمالی علم سے ہوتا ہے جیسا کہ آپ نے بیان کیا۔ اور کار تحدی ان دونوں ہی سے مکمل ہوتا ہے۔ اور دونوں اس صورت میں حاصل ہیں اس لئے کہ اس نے اسی سے اخذ کا قصد کیا جو قرآن ہے۔ اور اپنی جانب سے کچھ نہ کیا سوا اس کے کہ نیت پھیر دی۔ اور پھیرنا علم کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اور پھیرنے سے علم ختم نہیں ہو جاتا۔

وایضا لوفات المزایا المعجزة للخلق بصرف القصد لوجب فوت عجزهم وهو باطل بداهة۔

یہ بھی ہے کہ قصد پھیرنے کی وجہ سے اگر مخلوق کو عاجز کر دینے والی خصوصیات ختم ہو جاتیں تو ضروری تھا کہ اس سے ان کی عاجزی بھی ختم ہو جاتی، اور یہ بداہۃً باطل ہے۔

وکذا ما اجاب النهر وتبعه فی رد المحتار بان کونه قرانا فی الاصل لا یمنع من اخراجه عن القرأنیة بالقصد[1] اھ وقد کان

اسی طرح اس جواب کا بھی ضعف واضح ہو گیا جو صاحب نہر نے پیش کیا۔ اور علامہ شامی نے رد المحتار میں ان کا اتباع کیا۔ کہ اصل میں اس کا قرآن ہونا اس سے مانع نہیں کہ قصد کے باعث وہ قرآنیت سے خارج ہو جائے اھ

ف: تطفل آخر علیهما۔

ف: تطفل ثالث علیهما۔

[1] النهر الفائق کتاب الطهارة باب الحیض قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۳۳
رد المحتار " دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۶

الی المحقق علی ھذا ایضا کما سمعت اما نحن فقد اوضحنا[1] باحسن وجہ ان لا اثر للقصد فی تغییر الحقائق۔

وکذا ما تقدم من تمسک الغنیۃ ان ما علی وجہ الدعاء لیس بقراٰن لان الاعمال بالنیات[1] الخ

اقول نعم ویثاب[2] ثواب التلاوۃ من نواہ دعاء لکن القراٰن کیف ینسلخ عن القراٰنیۃ مع بقاء النظم المتحدی بہ واذا القصد الی الاخذ منہ فبمجرد صرف النیۃ کیف یزیل التعظیم الواجب علیہ فان صرفہا عن شیئ مع العلم بہ ان کان لہ اثر ففی حرمان الصارف عما ھو لہ دون اسقاط ما ھو علیہ وبالجملۃ لیس فی شیئ من ھذہ ما یغنی من جوع۔

ثم اقول[3] ما انک ایقنت مما

محقق نے اپنے کلام میں اس کا بھی اشارہ دے دیا تھا جیسا کہ پیش ہوا۔ اور ہم نے تو بہت اچھی طرح واضح کر دیا کہ قصد میں یہ تاثیر قطعاً نہیں ہوتی کہ وہ حقائق واقعیہ کو تبدیل کر دے۔

اسی طرح اس کی کمزوری بھی عیاں ہو گئی جس سے غنیہ سے استناد کیا کہ "جو بطور دعا ہو وہ قرآن نہیں اس لئے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے الخ" جیسا کہ گزرا۔

اقول ہاں جس نے دعا کا قصد کیا اسے تلاوت کا ثواب نہیں ملے گا لیکن جس نظم کے ذریعہ تحدی ہوتی ہے اس کے برقرار رہتے ہوئے قرآن سے قرآنیت کیونکر نکل جائے جب کہ قرآن ہی سے اخذ کا قصد بھی موجود ہے تو محض نیت کے پھیر دینے سے وہ اس تعظیم کو کیسے ختم کر دے گا جو اس کے ذمہ واجب تھی۔ اس لئے کہ کسی چیز کو جانتے ہوئے اس سے نیت پھیر لینے کا اگر کوئی اثر ہو سکتا ہے تو یہی کہ اس میں اس کا جو فائدہ تھا اس سے وہ محروم ہو جائے نہ یہ کہ اس پر جو لازم تھا وہ بھی اس سے ساقط ہو جائے۔

الحاصل ان میں سے کسی میں کوئی کارآمد بات نہیں۔

ثم اقول امید ہے کہ ناظر کو ہمارے

ف۱: تطفل علی النہر والرابع علی ش

ف۲: تطفل علی الغنیۃ

ف۳: تطفل علی الحلیۃ

۱؎ غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی بحث قراءۃ القراٰن للجنب سہیل اکیڈمی لاہور ص ۵۷

القيت عليك ان المناط هوان يقصد الى القرآن فياخذ من نظمه ويقرأه على نية غيره سواء كان قدر ما وقع به التحدي اولا فان القليل والكثير من الكلام العزيز سواء فی وجوب الادب والتعظيم اما سمعت الى قول حبر الامة سيدنا عبد الله بن عباس رضی الله تعالى عنهما ليس شئ من القرآن بقليل فتخصيص المحقق الكلام بما تحدى به ليس فی محله ولا يتوقف عليه كونه قرآنا حقيقة وحكما ولفظا ومعنى كما يوهمه كلامه نعم لزوم الخصوصية القرآنية يختص بذلك لاستحالة جريانه على اللسان اتفاقا دون ما دونه كما علم من موافقات الفاروق رضی الله تعالى عنه وقوله عند سماع اٰية اطوار الخلق فتبارك الله احسن الخالقين فنزل كذلك لكن اسمعناك ان لاحاجة اليه بعد تعين الاخذ من القرآن العظيم فهو

بیان سابق سے اس بات کا بھی یقین حاصل ہو چکا ہوگا کہ مدار اس پر ہے کہ قرآن کی طرف توجہ کرکے اس کے نظم سے کچھ اخذ کرے اور اسے غیر قرآن کی نیت سے پڑھے، خواہ وہ اس مقدار میں ہو جس سے تحدی ہوئی ہے یا نہ ہو اس لئے کہ وجوب ادب و تعظیم کے معاملہ میں کلام عزیز کے قلیل و کثیر کا حکم ایک ہے۔ آپ سن چکے کہ حبر امت سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا، قرآن میں سے کچھ بھی قلیل نہیں ——— تو محقق حلبی نے اپنی گفتگو جو مقدار تحدی سے خاص فرمائی وہ بے محل ہے — اور اس کا حقیقۃً، حکماً، لفظاً، معنیً قرآن ہونا اس پر موقوف بھی نہیں جیسا کہ ان کے کلام سے وہم ہوتا ہے۔ ہاں خصوصیت قرآنیہ مقدار تحدی ہی کو لازم ہے اس لئے کہ اسی مقدار کا زبان پر اتفاقاً جاری ہو جانا محال ہے اس سے کم کا نہیں — جیسا کہ فرقان اور جناب فاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ کے موافقات سے معلوم ہے اور اس سے بھی کہ جب تخلیق کے مراحل کے ذکر پر مشتمل آیت مبارکہ سنی تو کہہ دیا "فتبارك الله احسن الخالقين" پھر ایسا ہی نازل بھی ہوا۔ لیکن ہم بتا چکے کہ جب خود اس کے دل میں قرآن عظیم سے اخذ کا قصد موجود ہے تو تحدی والی گفتگو

ف: تطفل اٰخر علیها

ل القرآن الکریم ۲۳/۱۴

بما في نفسه عليم فافهم وتثبت۔ | کی یہاں کوئی ضرورت ہی نہیں کیونکہ اسے اپنے دل کی بات کا خود ہی علم حاصل ہے، تو اسے سمجھو اور ثابت قدم رہو۔ (ت)

تو واجب تھا کہ سورۂ فاتحہ وآیۃ الکرسی بالائے سر فقط الحمد للہ یا سبحٰن اللہ یا لا الٰہ الا اللہ بھی جنب کو جائز نہ ہو جبکہ ان میں اخذ عن القرآن کا قصد کرے اگرچہ نیت قرآن سے پھیر کر غیر قرآن کی کرلے مگر شرع مطہر نے لحاظ فرمایا کہ مسلمان ہر وقت ہر حال میں اپنے رب جل وعلا کے ذکر وثنا اور اس سے سوال ودعا کا محتاج ہے اور ثنائے الٰہی وہی اتم واکمل ہے جو خود اس نے اپنے نفس کریم پر کی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم عرض کرتے ہیں:

لا احصی ثناء علیك انت کما اثنیت علٰی نفسك[1] | الٰہی! میں تیری تعریف نہیں کرسکتا تو ویسا ہی ہے جیسی تو نے خود اپنی ثنا کی۔

یونہی جو دعائیں قرآن عظیم نے تعلیم فرمائیں بندہ اُن کی مثال کہاں سے لاسکتا ہے رحمت شریعت نے نہ چاہا کہ بندہ ان فوائد بے مثال سے روکا جائے علی الخصوص حیض ونفاس والیاں جن کی تہائی عمر انہیں عوارض میں گزرتی ہے، لہٰذا یہاں بر تبدیل نیت اجازت عطا فرمائی جیسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بہ نیت افتتاح کہنے کے جواز پر علماء نے ظاہر کردیا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ نماز میں کسی کلام سے اگرچہ آیت یا ذکر الٰہی ہو ایسے معنی کا افادہ جو اعمال نماز سے باہر ہے مفسد نماز ہے مثلاً کسی خوشی کی خبر کے جواب میں کہا الحمد للہ رب العٰلمین یا خبر غم کے جواب میں انا للہ وانا الیہ راجعون، یا کسی نے پوچھا فلاں شخص کیسا ہے، اس کی خوبی بتانے کو کہا سبحٰن اللہ، نماز جاتی رہے گی۔ مگر کسی شخص نے آواز دی اور اس نے یہ جتانے کو کہ میں نماز پڑھتا ہوں لا الٰہ الا اللہ یا سبحٰن اللہ یا اس کے مثل

ف: مسئلہ نماز میں اگر کسی آیت یا ذکر الٰہی سے کسی شخص کو خطاب یا بات کا جواب چاہے گا مثلاً بقصد جواب خوشی کی خبر پر الحمدُ للہ رنج کی خبر پر انا للہ وانا الیہ راجعون کہا نماز جاتی رہے گی ہاں اگر کسی نے پکارا اُسے یہ جتانے کے لئے کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں سبحٰن اللہ یا لا الٰہ الا اللہ وغیرہ کہا نماز نہ جائے گی۔

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الصلوٰۃ باب القنوت فی الوتر آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۲۰۲

ذکر کیا قرآن عظیم سے کچھ کہا نماز نہ جائے گی کہ شرع مطہر نے اس حاجت کے دفع کرانے کی اجازت فرمادی ہے۔ درمختار میں ہے:

یفسدھا جواب خبر سوء بالاسترجاع۔[1]

خبر بد کے جواب میں انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

اراد اعلامہ بانہ فی الصلوۃ لاتفسد اتفاقا ابن ملک وملتقی[2]

اگر بتانے کا ارادہ ہے کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں تو اس سے نماز بالاتفاق فاسد نہ ہوگی ابن ملک وملتقی۔ (ت)

ہدایہ میں ہے:

لواجاب رجلا فی الصلوۃ بلاالٰہ الااللہ فھذا کلام مفسد وان اراد اعلامہ انہ فی الصلوۃ لم تفسد بالاجماع لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلوۃ فلیسبح اھ[3]

اگر اندرونِ نماز لا الٰہ الا اللہ کہہ کر کسی کو جواب دیا تو یہ کلام مفسدِ نماز ہے اور اگر اپنے اندرونِ نماز ہونے سے اس کو آگاہ کرنا مقصود ہے تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جب تم میں سے کسی کو نماز میں کوئی حادثہ پیش آئے تو سبحان اللہ کہے اھ۔ (ت)

اقول فبھذا ظھر الجواب عن بحث الحلیۃ وللہ الحمد ومحصلہ ان ذٰلک مستثنی بالاذن الشرعی کما استثنی بہ قصد الاعلام بانہ فی الصلوۃ مع تحقق المعنی

اقول تو اسی سے بحث حلیہ کا جواب ظاہر ہوگیا — وللہ الحمد — اور اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ باذنِ شریعت مستثنٰی ہے جیسے باذنِ شرعی اپنے مشغولِ نماز ہونے کو بتانے کا قصد مستثنٰی ہے باوجودے کہ معنی مفسد قطعاً متحقق ہے، وہ ہے

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوۃ باب مایفسد الصلوۃ ومایکرہ فیہا مطبع مجتبائی دہلی ۱/۸۹

[2] " " " " " " " " "

[3] الہدایۃ " " " " المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۱۹

المفسد قطعا وهو افادة معنى ليس من اعمال الصلوة فافهم وتثبت ۔

ایسے معنی کا افادہ جو اعمال نماز سے نہیں ۔ تو اسے سمجھو اور ثابت قدم رہو۔ (ت)

اور جب حاجت الکلیت ذکر و دعا کا لحاظ فرمایا تو حاجت تعلیم قرآن تو اس سے اہم ہے خصوصًا حائض کے لئے کہ اس کا زمانہ ممتد ہے،

حتی ان مالکا اباح لها التلاوة لهذا وبه فرق بينها وبين الجنب ۔

یہاں تک کہ اسی وجہ سے امام مالک نے اس کے لئے تلاوت جائز کہی، اور اسی سے اس میں اور جنب میں فرق کیا۔ (ت)

مگر یہ حاجت ایک ایک کلمہ سکھانے سے پوری ہوجاتی ہے اور شک نہیں کہ وہ بہ نسبت مرکبات صورت نظم قرآنی سے دور تر ہے لہذا اسی قدر کی اجازت ہوئی،

وقد اشار الامام الفقيه ابو الليث فی شرح الجامع الصغير الی ان اباحة التعليم لاجل العذر كما فی الحلية وعبر فی محيط السرخسی بالعذر والضرورة كما فيها ايضا۔

امام فقیہ ابو اللیث نے شرح جامع صغیر میں اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ تعلیم کا جواز عذر کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ حلیہ میں نقل کیا۔ اور محیط سرخسی کی تعبیر یہ ہے کہ "عذر و ضرورت کی وجہ سے ہے"۔ اسے بھی حلیہ میں نقل کیا۔

اقول وبما قررت[ف] وذكرت من حديث اعلام الصلوة مع عدم الضرورة بالمعنى الحقيقي ومن اعتبار الشرع حاجة الجنب فی الدعاء مع تمكنه من الاغتسال بل ومن الدعاء بالفاظ أخر بخلاف التعليم ينفتح الجواب عن ايرادی الحلية على مسئلة التعلم بقوله لا يخفى

اقول میری تقریر سابق سے اور اس بیان سے کہ اپنے مشغول نماز ہونے کو مذکورہ کلمات سے بتا سکتا ہے جب کہ یہاں ضرورت بمعنی حقیقی موجود نہیں۔ اور یہ کہ شریعت نے دعا کے معاملہ میں جنب کی حاجت کا لحاظ کیا ہے حالانکہ وہ غسل کرسکتا ہے بلکہ دوسرے الفاظ سے دعا بھی کرسکتا ہے۔ بخلاف تعلیم کے۔ (اس تقریر و بیان سے) صاحب حلیہ کے دو اعتراضوں کا جواب منکشف ہوجاتا ہے

ف: تطفل رابع وخامس عليها۔

ما فیہ بالنسبۃ الی الجنب ثم ما فی کون ھذا الاحتیاج مبیحا لذلك اھ[1] فافھم و الله اعلم۔

جو انھوں نے مسئلہ تعلیم سے متعلق ان الفاظ میں پیش کئے ہیں کہ: اس مسئلہ میں جنب کی نسبت جو خامی ہے وہ پوشیدہ نہیں۔ پھر اس کے لئے تعلیماً کلمہ کلمہ قرآن پڑھنے کے حکم میں اس ضرورت کے باعث اباحت ہونے میں جو کلام ہے وہ بھی مخفی نہیں اھ۔ تو اسے سمجھو اور جانو۔ واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

ظاہر ہے کہ ان کے ماورا مثل قصص وغیرہا میں نہ تو حاجت ہے نہ وہ دعا و ثنا کے معنی ہیں کہ ان سے ملحق ہوسکیں تو بعد قصد قرآن پھر تبدیل نیت وہی شہد کو دانستہ نمک ٹھہرا کر کھانا ہوگا تو حکم ممانعت ہی چاہئے جب تک شرع سے اجازت ثابت نہ ہو اور وہ کہیں ثابت نہیں فتھذا اگر مطلقاً تبدیل نیت کی اجازت ہو تو جو کلام طویل قرآن عظیم نے اپنے محبوبوں مقبولوں یا دشمنوں سے نقل فرمائے اور دُور تک اُن کا سلسلہ چلا گیا ہے جیسے سورہ نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام میں قال رب انی دعوت قومی لیلا و نہارا ○ سے لتسلکوا منہا سبلا فجاجا ○[2] تک سولہ آیتیں متواتر، اور سورہ جن میں انا سمعنا قراٰنا عجبا ○ سے اما القاسطون فکانوا لجہنم حطبا ○[3] تک پندرہ آیتیں، اور سورہ لقمٰن میں یٰبنی انہا ان تك سے ان انکر الاصوات لصوت الحمیر ○[4] تک چار طویل آیتیں کہ ہر ایک تین آیت کی مقدار سے زائد ہے، اور سورہ اسرا میں وقالوا لن نؤمن لك سے کتٰبا نقرؤہ ○[5] تک اس نیت سے کہ یہ نوح و لقمان و جن و کفار کے کلام ہیں پڑھ سکے بلکہ تمام سورہ یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام شروع سورت کے اذ قال یوسف لابیہ سے گیارھویں رکوع کے اواخر والحقنی بالصّٰلحین ○[6] تک جس کی مقدار نصف پارہ قرآن عظیم سے بھی زائد ہے بحال جنابت بہ نیت حکایت قصہ پڑھ جائے اور جائز ہو بیچ بیچ میں سے چند جملے جو قرآنیت کے لئے متعین ہیں ترک کردے یعنی رکوع دوم میں واوحینا الیہ لتنبئنہم[7] نصف آیت سوم میں وکذٰلك مکنا سے نجزی المحسنین ○[8] تک کچھ کم دو آیتیں، پھر کذٰلك لنصرف[9] نصف آیت ہم میں

---

[1] حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی

[2] القرآن الکریم ۷۱/۵ تا ۲۰ [3] القرآن الکریم ۷۲/۱ تا ۱۵ [4] القرآن الکریم ۳۱/۱۶ تا ۱۹

[5] 〃 〃 ۱۷/۹۰ تا ۹۳ [6] 〃 〃 ۱۲/۴ تا ۱۰۱ [7] 〃 〃 ۱۲/۱۵

[8] 〃 〃 ۱۲/۲۱ و ۲۲ [9] 〃 〃 ۱۲/۲۴

وکذٰلک مکنّا[1] ایک آیت، ہشتم میں وانہ لذو علم لما علمنٰہ[2] تہائی آیت، نہم میں کذٰلک کدنا لیوسف اور نرفع درجٰت من نشاء[3] چہارم آیت وعلٰی ہذا جس کی مقدار چورانوے[94] آیت طویل ہوتی ہے کس قدر مستبعد اور قرآن عظیم کے ادب سے جدا اور بعید ہے تو سوا اُن صور استثنا کے مطلقاً ممانعت چاہئے، اور حاصل حکم یہ ٹھہرا کہ بہ نیت قرآن ایک حرف بھی روا نہیں، اور جو الفاظ اپنے کلام میں زبان پر آجائیں اور بے قصد موافقت اتفاقی کلمات قرآنیہ سے متفق ہوجائیں زیر حکم نہیں، اور قرآن عظیم کا خیال کرکے بے نیت قرآن ادا کرنا چاہے تو صرف دو صورتوں میں اجازت، ایک یہ کہ آیات دعا و ثنا بہ نیت دعا و ثنا پڑھے، دوسرے یہ کہ بحاجت تعلیم ایک ایک کلمہ مثلاً اس نیت سے کہ یہ زبان عرب کے الفاظ مفردہ ہیں کہتا جائے اور ہر دو لفظ میں فصل کرے متواتر نہ کہے کہ عبارت منتظم ہوجائے کما نصوا علیہ (جیسا کہ علمائے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ ت)۔

ھذا ما ظھرلی وارجوا ان یکون صوابا وباللّٰہ التوفیق وللّٰہ الحمد ابدا۔

یہ وہ ہے جو مجھ پر ظاہر ہوا اور امید رکھتا ہوں کہ درست ہو، اور خدا ہی سے توفیق ہے اور اللہ ہی کے لئے ہمیشہ حمد ہے (ت)

تنبیہ ۲: تمام کتب میں آیات ثنا کو مطلق چھوڑا اور اس میں ایک قید ضروری ہے کہ ضروری یعنی بدیہی ہونے کے سبب علمانے ذکر نہ فرمائی وہ آیات ثنا جن میں رب عزوجل نے بصیغۂ متکلم اپنی حمد فرمائی جیسے وانی لغفار لمن تاب[4] اُن کو بہ نیت ثنا بھی پڑھنا حرام ہے کہ وہ قرآنیت کے لئے متعین ہیں بندہ انہیں میں انشائے ثنا کی نیت کرسکتا ہے جن میں ثنا بصیغۂ غیبت یا خطاب ہے۔ ف۲

تنبیہ ۳: اقول یہاں ایک اور نکتہ ہے بعض آیتیں یا سورتیں ایسی ہی دعا و ثنا ہیں کہ بندہ اُن کی ف۳

ف۱: مسئلہ ان مسائل کا خلاصہ حکم جامع و منقح۔

ف۲: مسئلہ جنب کو وہ آیات ثنا بہ نیت ثنا بھی پڑھنا حرام ہے جن میں رب عزوجل نے اپنے لئے متکلم کی ضمیریں ذکر فرمائیں۔

ف۳: مسئلہ جن آیات دعا و ثنا کے اول میں قُل ہے ان میں جنب یہ لفظ چھوڑ کر بہ نیت دعا پڑھے ورنہ جائز نہیں۔

---

[1] القرآن الکریم ۱۲/۵۶

[2] القرآن الکریم ۱۲/۶۸

[3] ؍؍ ۱۳/۷۶

[4] ؍؍ ۲۰/۸۲

انشا کرسکتا ہے بلکہ بندہ کو اسی لئے تعلیم فرمائی گئی ہیں مگر ان کے آغاز میں لفظ قُل ہے جیسے تینوں قُل اور کریمہ قل اللھم ملک الملک[1] ان میں سے یہ لفظ چھوڑ کر پڑھے کہ اگر اس سے امرِ الٰہی مراد لیتا ہے تو وہ عین قرأت ہے اور اگر یہ تاویل کرے کہ خود اپنے نفس کی طرف خطاب کرکے کہتا ہے قُل اس طرح کہہ یوں ثنا و دعا کر، تو یہ امر بدعا و ثنا ہوا نہ کہ دعا و ثنا اور شرع سے اجازت اس کی ثابت ہوتی ہے نہ اُس کی۔

تنبیہ ۴ : اقول یوں ہی وہ ادعیہ[ف۱] و اذکار جن میں حروفِ مقطعات ہیں مثلاً صبح[ف۲] و شام کی دعاؤں میں آیۃ الکرسی کے ساتھ سورۂ غافر کا آغاز حٰــمٓ ○ تنزیل الکتٰب من اللہ العزیز العلیم ○ غافر الذنب وقابل التوب شدید العقاب ذی الطول ط لا الٰہ الا ھو الیہ المصیر[2] ○ تک پڑھنے کو حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ جو صبح پڑھے شام تک ہر بلا سے محفوظ رہے اور شام پڑھے تو صبح تک، رواہ الترمذی[3] والبزار وابن نصر و مردویہ والبیہقی فی شعب الایمان عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ بحالتِ جنابت اسے نہیں پڑھ سکتا کہ حروفِ مقطعات کے معنے اللہ و رسول ہی جانتے ہیں جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔ کیا معلوم کہ وہ ایسا کلام ہو جس کے ساتھ غیر خدا بے حکایتِ کلامِ الٰہی تکلم نہ کرسکتا ہو۔ معہذا اجازت صرف دعا و ثنا کی ہے کیا معلوم کہ ان کے معنے میں کچھ اور بھی ہو، واللہ تعالٰی اعلم۔

تنبیہ ۵ : اقول ہماری اس تقریر سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوگیا کہ جن آیات[ف۳] میں بندہ دعا و ثنا کی نیت نہیں کرسکتا بحالِ جنابت و حیض انھیں بطورِ عمل بھی نہیں پڑھ سکتا مثلاً تفریقِ اعدا کیلئے سورۂ تبّت نہ کہ سورۂ کوثر کہ بوجہ ضمائر متکلم انا اعطینا قرآنیت کے لئے متعین ہے۔

ف۱ : مسئلہ اُسے حروفِ مقطعات والی دُعا کی بھی اجازت نہیں۔
ف۲ : بلاؤں سے محفوظی کی دعا۔
ف۳ : مسئلہ جن آیات میں خالص دعا و ثنا نہیں انھیں جنب یا حائض بہ نیت عمل بھی نہیں پڑھ سکتے۔

---

[1] القرآن الکریم ۳ /۲۶
[2] القرآن الکریم ۴۰ /۱ تا ۳
[3] الدر المنثور بحوالہ الترمذی والبزار ومحمد بن نصر الخ تحت الآیۃ ۴۰ /۱ تا ۳ دار احیاء التراث العربی بیروت ۷ /۲۳۳

عمل میں تین نیتیں ہوتی ہیں، یا تو دعا جیسے حزب البحر، حزب یمانی یا اللہ عزوجل کے نام و کلام سے کسی مطلب خاص میں استعانت جیسے عمل سورۂ یٰسٓ و سورۂ مزمل صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم یا اعداد معینہ تولہ ایام مقدرہ تک اس غرض سے اس کی تکرار کہ عمل میں آجائے عامل ہوجائے اس کے موکلات تابع ہوجائیں، اس تیسری نیت والے تو بحالِ جنابت کیا معنے بے وضو پڑھنا بھی روا نہیں رکھتے، اور اگر بالفرض کوئی جرأت کرے بھی تو اس نیت ف۱ سے وہ آیت و سورت بھی جائز نہیں ہوسکتی جس میں صرف معنی دعا و ثنا ہی ہے کہ اوّلاً یہ نیت نیتِ دعا و ثنا نہیں، ثانیاً اس میں خود آیت و سورت ہی کی تکرار مقصود ہوتی ہے کہ اُس کے خدام مطیع ہوں تو نیتِ قرآنیت اُس میں لازم ہے۔ رہیں پہلی دو نیتیں جب وہ آیات معنی دعا سے خالی ہیں تو نیتِ اولٰی ناممکن اور نیتِ ثانیہ عین نیتِ قرآن ہے اور بقصدِ قرآن اُسے ایک حرف بھی روا نہیں۔

تنبیہ ۶: یہی حکم دم کرنے کے لئے پڑھنے کا ہے کہ طلبِ ف۲ شفا کی نیت تغییرِ قرآن نہیں کرسکتی آخر قرآن ہی سے تو شفا چاہ رہا ہے کون کہے گا کہ ف۳ افحسبتم انما خلقنکم عبثا[1] تا آخر سورت مصروع عــه مجنون کے کان میں جنب پڑھ سکتا ہے، ہاں جس آیت یا سورت میں خالص معنی دعا و ثنا بصیغۂ غیبت خطاب

عــه حدیث میں ہے کوئی آسیب زدہ یا مجنون تھا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اُس کے کان میں یہی آیتیں پڑھیں وہ فوراً اچھا ہوگیا، رسول اللہ صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم نے اُن سے دریافت فرمایا تم نے اس کے کان میں کیا پڑھا؟ انھوں نے عرض کیا، فرمایا قسم اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ سچے یقین والا اگر ان آیتوں کو پہاڑ پر پڑھے تو اُسے جگہ سے ہٹا دے گا۔ اخرجه الامام الحکیم الترمذی[2] وابویعلی وابن ابی حاتم وابن السنی وابونعیم فی الحلیة وابن مردویه عنه رضی اللّٰہ تعالٰی عنه ۱۲ منه۔

ف۱: مسئلہ صرف عمل میں لانے کی نیت سے جنب وحائض خالص آیاتِ دعا و ثنا بھی نہیں پڑھ سکتے۔

ف۲: مسئلہ دم کرنے کے لئے بھی جنب وہی خالص آیاتِ دعا و ثنا بے نیتِ قرآن خاص بہ نیتِ دعا و ثنا ہی پڑھ سکتا ہے۔

ف۳: آسیب زدہ و مصروع و مجنون کا علاج۔

۱؎ القرآن الکریم ۲۳/ ۱۱۵

۲؎ الدرالمنثور بحوالہ الحکیم وابی یعلی وابن ابی حاتم وغیرہم تحت الآیۃ ۲۳/ ۱۱۵ دار احیاء التراث العربی بیروت ۶/ ۱۱۴

ہوں اور اس کے اول میں قُل بھی نہ ہو، نہ اُس میں حروفِ مقطعات ہوں، اور اُس سے قرآنِ عظیم کی نیت بھی نہ کرے بلکہ دُعا و ثنا کی برکت سے طلبِ شفا کرنے کے لئے اس پر دم کرے تو روا ہے۔

تنبیہ: علمت مما القیت علیک ان التغییر بنیۃ الدعاء والثناء دون نیۃ الاستشفاء ووقع فی ش نقلا عن سیدی عبد الغنی قدس سرہ مایوھم خلافہ اذ قال الھیکل والحمائل المشتمل علی الاٰیات القراٰنیۃ اذا کان غلافہ منفصلا عنہ کالشمع ونحوہ جاز دخول الخلاء بہ ومسہ وحملہ للجنب ویستفاد منہ ان ما کتب من الاٰیات بنیۃ الدعاء والثناء لایخرج عن کونہ قراٰنا بخلاف قراء تہ بھذہ النیۃ فالنیۃ تعمل فی تغییر المنطوق لا المکتوب[1] اھ ومبناہ کما تری علی فھم ان نیۃ الاستشفاء مغیرۃ کنیۃ الدعاء ولم تعمل فی المکتوب فکذٰلک نیۃ الدعاء او نقول الاستشفاء من باب الدعاء فنیتہ نیتہ

ہمارے بیان سابق سے واضح ہوا کہ تغیر دعا و ثنا کی نیت سے ہوتا ہے شفا طلبی کی نیت سے نہیں ہوتا۔ اور شامی میں سیدی عبدالغنی قدس سرہ سے نقل کرتے ہوئے وہ لکھا ہے جس سے اس کے خلاف وہم پیدا ہوتا ہے وہ لکھتے ہیں، جو تعویذ قرآنی آیات پر مشتمل ہو اگر اس کا خول اس سے الگ ہو ۔۔ جیسے وہ جو موم جامہ وغیرہ کے اندر ہوتا ہے ۔۔ تو اسے لے کر بیت الخلا میں جانا اور جنب کے لئے اُسے چھونا اور لینا جائز ہے۔ اور اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ جو آیات بہ نیت دعا و ثنا لکھی گئی ہوں وہ قرآنیت سے خارج نہ ہونگی بخلاف اُن کے جو اس نیت سے پڑھی جائیں تو نیت منطوق کی تبدیلی میں اثرانداز ہوتی ہے مکتوب کی تبدیلی میں نہیں اھ۔ جیسا کہ پیش نظر ہے اس کی بنا دیکھئے پر ہے کہ نیتِ دعا کی طرح شفا طلبی کی نیت سے بھی تبدیلی ہوتی ہے اور یہ نیت مکتوب میں اثرانداز نہیں ہوتی تو یہی حکم نیتِ دعا کا بھی ہے یا یوں کہیں کہ شفا طلبی بھی دعا ہی کے باب سے ہے تو شفا طلبی کی نیت

ف: مسئلہ فقط شفا لینے کی نیت قرآن مجید کو قرآنیت سے خارج نہیں کرسکتی۔

---

[1] ردالمحتار کتاب الطہارۃ قبیل باب المیاہ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۱۱۹

34 واقول ليس[ف۱] الامر كذا فمعنى
القراءة بنية الدعاء ان يكون
الكلام نفسه دعاء فليريد به انشاءه
لا تلاوة الكلام العزيز والاستشفاء
دعاء معنوي لا يجعل اللفظ بمعنى
الدعاء فليس هو من بابه ولا تغيير
ايضا فان الذي يقرأ او يكتب مستشفيا
متبركا فانما يريد التبرك والاستشفاء
بالكلام العزيز لا انه يخرجه عن القرآنية
ثم يستشفي بغير القرآن ولو كانت[ف۲] تغيير
لجاز ان يقرأ الجنب القرآن كله
بنية الشفاء فان القرآن من اوله
الى آخره نور وهدى وشفاء وهدى
لا يسوغ ان يقول به احد وبالجملة
فالمنوي في الرقية هو القرآن نفسه
لا غيره الا ترى[ف۳] ان بعض الصحابة رضي الله
تعالى عنهم لما رقى السليم بالفاتحة على
شاء وجاء بها الى اصحابه كرهوا
ذلك وقالوا اخذت على كتاب الله
اجرا حتى قدموا المدينة فقالوا
يا رسول الله اخذ على كتاب الله
اجرا فقال رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم

بھی نیتِ دُعا ہی ہے۔ **واقول** اور معاملہ
ایسا نہیں کیوں کہ بہ نیتِ دُعا پڑھنے کا معنی یہ ہے
کہ کلام خود دعا ہو اور اس سے بجائے تلاوت کے
انشائے دُعا کا قصد کرے۔ اور شفا طلبی تو معنوی
دعا ہے جو لفظ کو دُعا کے معنی پر مشتمل نہیں کردیتی لہذا
وہ اس دعا کے باب سے نہیں ــــ اور تبدیلی بھی
نہیں اس لئے کہ جو شفا و برکت حاصل کرنے
کے لئے پڑھتا ہے وہ کلامِ عزیز ہی سے شفا
حاصل کرنا چاہتا ہے یہ نہیں کہ اسے قرآنیت سے
خارج کرلیتا ہے پھر غیر قرآن سے شفا کا طالب ہوتا ہے
اگر نیت تبدیلی لانے والی ہو تو جائز ہوگا کہ جنب
پورا قرآن بہ نیتِ شفا پڑھ جائے اس لئے کہ قرآن
شروع سے آخر تک سبھی نور و ہدایت اور شفا ہے۔
اور اس جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہوسکتا۔ الحاصل
تعویذ میں خود قرآن ہی مقصود ہوتا ہے غیر قرآن
مقصود نہیں ہوتا ــــ دیکھئے ایک صحابی نے کچھ
بکریاں لینے کی شرط پر جب سانپ کاٹے شخص کو
سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کیا اور بکریاں اپنے ساتھیوں
کے پاس لائے تو انھوں نے اسے مکروہ و ناپسند
سمجھا اور کہا کہ تم نے کتاب اللہ پر اجرت حاصل کی،
یہاں تک کہ ان حضرات نے مدینہ حاضر ہو کر عرض
کیا یا رسول اللہ! اس نے کتاب اللہ پر اجرت
لی ہے۔ تو رسول اللہ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

ف۱: تطفل على سيدي عبدالغني وش
ف۲: تطفل آخر عليهما
ف۳: تطفل ثالث عليهما

ان احق ما اخذتم علیہ اجرا کتاب اللّٰہ کما فی الجامع الصحیح[1] عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالٰی عنہما فلم یُخرج الاستقاء الفاتحۃ عن کونہا کتاب اللّٰہ مع انہا تصلح للدعاء والثناء فکیف بما لایصلح لہما۔

ف۱ اما ما افاد من ان النیۃ لاتعمل فی المکتوب فاقول نعم ماکُتب قراٰنا ولو فاتحۃ لایصح للجنب ان یقول فی نفسہ لیس ھذا قراٰنا بل دعاء او یقول لاارید بہ قراٰنا بل دعاء وثناء ثم یمسہ اذ لامدخل لارادتہ فی ظہورہ فی ھذہ الکسوۃ التی قد تم امرھا۔

ف۲ اما ان یخشی کتابۃ مثلہا

نے فرمایا: جن پر تم اجرت لیتے ہو ان میں سب سے زیادہ حق کتاب اللہ کا ہے جیسا کہ بخاری کی جامع صحیح میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے مروی ہے تو تعویذ بنانے اور دم کرنے سے سورۂ فاتحہ کتاب اللہ ہونے سے خارج نہ ہوئی جب کہ دُعا وثنا ہونے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے تو اس کا کیا حال ہوگا جو دعا وثنا بننے کے قابل نہیں۔

اور یہ جو افادہ کیا کہ نیت مکتوب میں اثرانداز نہیں ہوتی تو میں کہتا ہوں ہاں جسے بطور قرآن لکھا گیا اگرچہ وہ سورۂ فاتحہ ہی ہو اس سے متعلق یہ نہیں ہوسکتا کہ جنب اپنے دل میں کہے یہ قرآن نہیں بلکہ دعا ہے۔ یا کہے میں اس سے قرآن کا قصد نہیں کرتا بلکہ دعا وثنا کا قصد کرتا ہوں، پھر اسے مس کرے، اس لئے کہ اس کے ارادہ کا اس حصہ قرآن کے اس لباس میں ظاہر ہونے میں کوئی دخل نہ ہوا اس کا کام تو پہلے ہی انجام پذیر ہوچکا ہے۔

رہی یہ صورت کہ از سرِ نو وہ اسی طرح لکھے

ف۱: مسئلہ لکھے ہوئے قرآن کو جنب اپنی نیت سے نہیں بدل سکتا مگر سورۂ فاتحہ تنہا کہیں لکھی ہے اس میں یہ نیت کرلے کہ یہ ایک دُعا ہے اور اُسے ہاتھ لگائے یہ جائز نہیں۔

ف۲: مسئلہ آیات دعا وثنا کو بہ نیت دعا وثنا پڑھنے کی اجازت ہے لکھنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے اگرچہ دعا ہی کی نیت کرے تو جنب وہ تعویذ کسی نیت سے نہ لکھے جس میں آیات قرآنیہ ہوں۔

---

[1] صحیح البخاری کتاب الرقاق باب الشرط فی الرقیۃ بقطیع من الغنم قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۸۵۴

وینوی الدعاء والثناء فاقول قضیۃ ماقدمت من التحقیق المنعم لان الاذن ومن دللحاجۃ ولاحاجۃ فی الدعاء والثناء الی الکتابۃ وما ورد علی خلاف القیاس لایتعدی اہ وبہ یظہر انہ لایؤذن فی کتابۃ الرقی بالاٰیات وان تمحضت للدعاء والثناء ونواھما فلیراجع ولیحرر واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

اور دعا وثنا کی نیت رکھے تو میں کہتا ہوں سابقاً میں نے جو تحقیق رقم کی اس کا تقاضا یہی ہے کہ ممانعت ہو اس لئے کہ اجازت حاجت کے باعث ہوتی ہے اور دعا وثنا میں کتابت کی کوئی حاجت نہیں۔ اور جو امر خلاف قیاس وارد ہوتا ہے وہ اپنی جگہ سے متجاوز نہیں ہوتا۔ اسی سے ظاہر ہے کہ جنب کو آیات کے تعویذات لکھنے کی اجازت نہ ہوگی اگرچہ وہ خالص دعا وثنا پر ہی مشتمل ہوں اور دعا وثنا ہی کی نیت بھی ہو۔ اس بارے میں مزید مراجعت کی جائے اور اس کا حکم واضح کیا جائے۔ اور خدائے پاک وبرتر ہی کو خوب علم ہے۔

تنبیہ مہم یہ کہ ہم نے سلسلۂ کلام میں اوپر ذکر کیا کہ غیر تلاوت میں اپنی طرف سے سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف نافرمانی وگناہ کی نسبت حرام ہے ائمہ دین نے اس کی تصریح فرمائی بلکہ ایک جماعت علمائے کرام نے اُسے کفر بتایا، مولٰی کو شایان ہے کہ اپنے محبوب بندوں کو جس عبارت سے تعبیر فرمائے دوسرا کہے تو اُس کی زبان گُدّی کے پیچھے سے کھینچی جائے للہ المثل الاعلٰی بلا تشبیہ یوں خیال کرو کہ زید نے اپنے بیٹے عمرو کو اس کی کسی لغزش یا بھول پر متنبہ کرنے ادب دینے حزم وعزم واحتیاط اتم سکھانے کے لئے مثلاً بیہودہ نالائق احمق وغیرہا الفاظ سے تعبیر کیا باپ کو اس کا اختیار تھا اب کیا عمرو کا بیٹا بکر یا غلام خالد انھیں الفاظ کو سند بنا کر اپنے باپ اور آقا عمرو کو یہ الفاظ کہہ سکتا ہے حاشا اگر کہے گا سخت گستاخ ومردود ونا سزا ومستحق عذاب وتعزیر وسزا ہوگا جب یہاں یہ حالت ہے تو اللہ عزوجل کی ریس کرکے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی شان میں ایسے لفظ کا بکنے والا کیونکر سخت شدید ومدید عذاب جہنم وغضب الٰہی کا مستحق نہ ہوگا والعیاذ باللہ تعالٰی۔

امام ابوعبداللہ قرطبی تفسیر میں زیر قول تعالٰی وطفقا یخصفان علیہما من ورق الجنۃ[1]

ف : فائدہ ضروریہ : تلاوت قرآن یا قراءت حدیث کے سوا اپنی طرف سے آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام خواہ کسی نبی کو معصیت کی طرف منسوب کرنا سخت حرام ہے۔

[1] القرآن الکریم ۲۰/۱۲۱

(اور آدم و حوا اپنے جسم پر جنت کے پتے چپکانے لگے۔ ت) فرماتے ہیں:

قال القاضی ابوبکر ابن العربی رحمہ اللہ تعالٰی لایجوز لاحد منا الیوم ان یخبر بذلک عن آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام الا اذا ذکرناہ فی اثناء قولہ تعالٰی عنہ او قول نبیہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فاما ان نبتدئ ذلک من قبل انفسنا فلیس بجائز لنا فی اٰبائنا الادنین الینا المماثلین لنا فکیف بابینا الاقدم الاعظم الاکبر النبی المقدم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین[1]

قاضی ابوبکر ابن العربی رحمہ اللہ تعالٰی فرماتے ہیں کہ: آج ہم میں سے کسی کے لئے حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے متعلق یہ کہنا جائز نہیں مگر صرف اس صورت میں کہ اسے باری تعالٰی کے کلام یا اس کے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے کلام کے اثنا میں ذکر کریں۔ اسے ابتداءً اپنی طرف سے بتانا تو ہمارے لئے اپنے ان قریبی آباء کے حق میں بھی جائز نہیں جو ہماری ہی طرح ہیں پھر ان کے حق میں کیوں کر روا ہوگا جو ہمارے سب سے پہلے باپ ہیں جو بڑی عظمت و بزرگی والے اور سب سے پہلے نبی بھی ہیں ان پر اور تمام انبیاء و مرسلین پر خدائے برتر کا درود و سلام ہو۔ (ت)

امام ابوعبداللہ محمد عبدری ابن الحاج مدخل میں فرماتے ہیں:

قد قال علماؤنا رحمہم اللہ تعالٰی ان من قال عن نبی من الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام فی غیر التلاوۃ والحدیث انہ عصی او خالف فقد کفر نعوذ باللہ من ذلک[2]

ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالٰی فرماتے ہیں کہ جو شخص انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام میں سے کسی نبی کے بھی بارے میں غیر تلاوت و حدیث میں یہ کہے کہ انھوں نے نافرمانی یا خلاف ورزی کی تو وہ کافر ہے، اس سے ہم خدا کی پناہ مانگتے ہیں۔ (ت)

ایسے امور میں سخت احتیاط فرض ہے، اللہ تعالٰی اپنے محبوبوں کا حسن ادب عطا فرمائے۔ آمین!

وصلی اللہ تعالٰی علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین وبارک وسلم۔

واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم۔

---

[1] الجامع لاحکام القرآن تحت الآیۃ ۲۰/۱۲۱ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۱/۱۶۹

المدخل لابن الحاج بحوالہ القرطبی فصل فی مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ دارالکتاب العربی بیروت ۲/۱۶

[2] " " " " " " " " " " " " " ۲/۱۵

ماخذ و مراجع

ا

نام کتاب	مصنف کتاب	سن وفات ہجری
۱۔ الاجزاء فی الحدیث	عبدالرحمن بن عمر بن محمد البغدادی المعروف بالنحاس	۴۱۶
۲۔ الاجناس فی الفروع	ابوالعباس احمد بن محمد الناطفی الحنفی	۴۴۶
۳۔ الاختیار شرح المختار	عبداللہ بن محمود (ابن مودود) الحنفی	۶۸۳
۴۔ الادب المفرد للبخاری	محمد بن اسمٰعیل البخاری	۲۵۶
۵۔ ارشاد الساری شرح البخاری	شہاب الدین احمد بن محمد القسطلانی	۹۲۳
۶۔ ارشاد العقل السلیم	ابومسعود محمد بن محمد العمادی	۹۵۱
۷۔ الارکان الاربع	مولانا عبدالعلی بحرالعلوم	۱۲۲۵
۸۔ الاشباہ والنظائر	شیخ زین الدین بن ابراہیم بابن نجیم	۹۷۰
۹۔ اشعۃ اللمعات شرح المشکوٰۃ	شیخ عبدالحق المحدث الدہلوی	۱۰۵۲
۱۰۔ اصول البزدوی	علی بن محمد البزدوی	۴۸۲
۱۱۔ الاصلاح والایضاح للوقایۃ فی الفروع	احمد بن سلیمان بن کمال باشا	۹۴۰
۱۲۔ آکام المرجان فی احکام الجان	قاضی بدرالدین محمد بن عبداللہ الشبلی	۷۶۹
۱۳۔ انفع الوسائل الی تحریر المسائل	قاضی برہان الدین ابراہیم بن علی الطرسوسی الحنفی	۷۵۸
۱۴۔ امداد الفتاح شرح نورالایضاح	حسن بن عمار الشرنبلالی	۱۰۶۹
۵۔ الانوار لعمل الابرار	امام یوسف بن ابراہیم الاردبیلی الشافعی	۷۹۹

۱۶ - امالی فی الحدیث	عبدالملک بن محمد بن بشران	۴۳۲
۱۷ - الایجاز فی الحدیث	احمد بن محمد المعروف بابن السنی	۳۶۴
۱۸ - القاب الرواۃ	احمد بن عبدالرحمن الشیرازی	۴۰۷
۱۹ - الاصل (المبسوط)	ابوعبداللہ محمد بن حسن الشیبانی	۱۸۹
۲۰ - اخبار مدینہ	محمد بن حسن المدنی ابن زبالہ	۲۰۰
۲۱ - الام	محمد بن ادریس الشافعی	۲۰۴
۲۲ - اخبار مدینہ	زبیر بن بکار الزبیری	۲۵۶
۲۳ - امثال النبی صلی اللہ علیہ وسلم	الحسن بن عبدالرحمن الرامہرمزی	۳۶۰
۲۴ - اربعین للحاکم	ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ نیشاپوری	۴۰۵
۲۵ - احیاء العلوم	امام محمد بن محمد الغزالی	۵۰۵
۲۶ - اربعین نووی	محی الدین یحیی بن شرف النووی الشافعی	۶۷۶
۲۷ - الاذکار المنتخبہ من کلام سید الابرار	ابوزکریا یحیی بن شرف النووی	۶۷۶
۲۸ - اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ	علی بن محمد ابن اثیر الشیبانی	۶۳۰
۲۹ - الفیۃ العراقی فی اصول الحدیث	امام زین الدین عبدالرحیم بن الحسین العراقی	۸۰۶
۳۰ - الاصابۃ فی تمییز الصحابہ	شہاب الدین احمد بن علی بن حجر عسقلانی	۸۵۲
۳۱ - انموذج العلوم	علامہ جلال الدین محمد بن اسعد الدوانی	۹۰۲
۳۲ - الاتقان	جلال الدین عبدالرحمن بن کمال الدین السیوطی	۹۱۱
۳۳ - اعلام بقواطع الاسلام	احمد بن حجر الہیتمی المکی	۹۷۴
۳۴ - الاسرار المرفوعہ فی الاخبار الموضوعہ	نور الدین علی بن سلطان محمد القاری (ملا علی القاری)	۱۰۱۴
۳۵ - الانتباہ فی سلاسل اولیاء	شاہ ولی اللہ بن عبدالرحیم	۱۱۷۶
۳۶ - اتحاف السادۃ المتقین	سید محمد بن محمد مرتضی الزبیدی	۱۲۰۵
۳۷ - انجاح الحاجۃ حاشیہ سنن ابن ماجہ	عبدالغنی الدہلوی المدنی	۱۲۷۳
۳۸ - اعانۃ الطالبین	سید محمد شطا الدمیاطی	
۳۹ - الاشارات ابن سینا	ابوعلی حسین بن عبداللہ الشہیر بابن سینا	۴۲۸

ب

۴۰ - بدائع الصنائع	علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی	۵۸۷
۴۱ - الہدایہ (ہدایۃ المبتدی)	علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳
۴۲ - البحر الرائق	شیخ زین الدین بن ابراہیم بابن نجیم	۹۷۰
۴۳ - البرہان شرح مواہب الرحمان	ابراہیم بن موسیٰ الطرابلسی	۹۲۲
۴۴ - بستان العارفین	فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد السمرقندی	۳۷۳
۴۵ - البسیط فی الفروع	حجۃ الاسلام محمد بن محمد الغزالی	۵۰۵
۴۶ - البنایہ شرح الہدایہ	امام بدر الدین ابو محمد العینی	۸۵۵
۴۷ - بہجۃ الاسرار	یوسف بن جریر الخمی الشطنوفی	۷۱۳
۴۸ - بلوغ المرام	احمد بن علی ابن حجر عسقلانی	۸۵۲
۴۹ - بستان المحدثین	شاہ عبد العزیز بن شاہ ولی اللہ	۱۲۳۹
۵۰ - براہین قاطعہ	رشید احمد گنگوہی	۱۹۰۵ء

ت

۵۱ - تاج العروس	سید محمد مرتضیٰ الزبیدی	۱۲۰۵
۵۲ - تاریخ ابن عساکر	علی بن الحسن الدمشقی بابن عساکر	۵۷۱
۵۳ - تاریخ البخاری	محمد بن اسمٰعیل البخاری	۲۵۶
۵۴ - التجنیس والمزید	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳
۵۵ - تحریر الاصول	کمال الدین محمد بن عبد الواحد بن الہمام	۸۶۱
۵۶ - تحفۃ الفقہاء	امام علاء الدین محمد بن احمد السمرقندی	۵۴۰
۵۷ - تحقیق الحسامی	عبد العزیز بن احمد البخاری	۷۳۰
۵۸ - الترجیح والتصحیح علی القدوری	علامہ قاسم بن قطلوبغا الحنفی	۸۷۹
۵۹ - التعریفات لسید شریف	سید شریف علی بن محمد الجرجانی	۸۱۶
۶۰ - التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید	یوسف بن عبد اللہ ابن عبد البر الاندلسی	۴۶۳

۶۱ - تنبیہ الانام فی آداب الصیام		
۶۲ - تفسیر الجلالین	علامہ جلال الدین محلی و جلال الدین سیوطی	۸۶۴ - ۹۱۱
۶۳ - تہذیب التہذیب	ابوالفضل احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۶۴ - تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن اخبار الشنیعۃ الموضوعۃ	ابوالحسن علی بن محمد بن عراق الکنانی	۹۲۳
۶۵ - تفسیر ابن ابی حاتم	عبدالرحمن بن محمد الرازی (حافظ)	۳۲۷
۶۶ - تہذیب الآثار	ابوجعفر محمد بن محمد بن جریر	۳۱۰
۶۷ - تقریب التقریب	ابوزکریا یحیی بن شرف النواوی	۹۱۱
۶۸ - التقریر والتحبیر	محمد بن محمد ابن امیر الحاج الحلبی	۸۷۹
۶۹ - التیسیر شرح الجامع الصغیر	عبدالرؤف بن تاج العارفین بن علی المناوی	۱۰۳۱
۷۰ - تبیین الحقائق	فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی	۷۴۳
۷۱ - تقریب التہذیب	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۷۲ - تنویر المقیاس	ابوطاہر محمد بن یعقوب الفیروز آبادی	۸۱۷
۷۳ - تنویر الابصار	شمس الدین محمد بن عبداللہ بن احمد التمرتاشی	۱۰۰۴
۷۴ - تعظیم الصلوٰۃ	محمد بن نصر المروزی	۲۹۴
۷۵ - تاریخ بغداد	ابوبکر احمد بن علی الخطیب البغدادی	۴۶۳
۷۶ - التوشیح فی شرح الہدایۃ	عمر بن اسحٰق السراج الہندی	۷۷۳
۷۷ - تاریخ الطبری	محمد بن جریر الطبری	۳۱۰
۷۸ - تنبیہ الغافلین	نصر بن محمد بن ابراہیم سمرقندی	۳۷۳
۷۹ - تاریخ ابن نجار	محمد بن محمود بن حسن بغدادی ابن نجار	۶۴۳
۸۰ - الترغیب والترہیب	زکی الدین عبدالعظیم بن عبدالقوی المنذری	۶۵۶
۸۱ - التوضیح شرح التنقیح فی اصول الفقہ	عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعۃ	۷۴۷
۸۲ - تذکرۃ الحفاظ	شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن احمد الذہبی	۷۴۸
۸۳ - تذہیب تہذیب الکمال	شمس الدین محمد بن احمد الذہبی	۷۴۸
۸۴ - التلویح شرح توضیح	سعد الدین مسعود بن عمر بن عبداللہ تفتازانی	۷۹۲
۸۵ - تدریب الراوی	جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی	۹۱۱

٨٦ - التعقبات علی الموضوعات	جلال الدین عبد الرحمٰن بن ابی بکر السیوطی	٩١١
٨٧ - تاریخ الخمیس	شیخ حسین بن محمد ابن الحسن دیاربکری	٩٦٦
٨٨ - تذکرہ اولی الالباب انطاکی	داؤد بن عمر انطاکی	١٠٠٨
٨٩ - التبیان فی بیان ما فی لیلۃ النصف من شعبان	علی بن سلطان محمد القاری	١٠١٤
٩٠ - تفسیرات احمدیہ	احمد بن ابو سعید المعروف ملا جیون	١١٣٠
٩١ - التفسیر المظہری	قاضی ثناء اللہ پانی پتی	١٢٢٥
٩٢ - تحفہ اثنا عشریہ	الشاہ عبد العزیز دہلوی	١٢٣٩
٩٣ - تنبیہ ذوی الافہام	محمد امین ابن عابدین	١٢٥٢
٩٤ - التحریر المختار (تقریرات الرافعی)	عبد القادر الرافعی الفاروقی	١٣٢٣
٩٥ - تذکرۃ الموضوعات للفتنی	محمد بن طاہر الفتنی	٩٨٦
٩٦ - تجنیس الملتقط		
٩٧ - تحفۃ المومنین فی الطب	محمد مومن بن محمد زمان الحسینی	
٩٨ - تحفۃ الصلوٰۃ (فارسی)	حسین بن علی الکاشفی الواعظ	٩١٠

ث

٩٩ - الثمانون فی الحدیث	ابوبکر محمد بن الحسین الآجری	٣٦٠
١٠٠ - ثبت	ابو محمد محمد بن امیر المکی المصری	

ج

١٠١ - جامع الترمذی	ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی	٢٧٩
١٠٢ - جامع الرموز	شمس الدین محمد الخراسانی	٩٦٢
١٠٣ - الجامع الصحیح للبخاری	امام محمد بن اسمٰعیل البخاری	٢٥٦
١٠٤ - الجامع الصغیر فی الفقہ	امام محمد بن حسن الشیبانی	١٨٩
١٠٥ - الجامع الصحیح للمسلم	مسلم بن حجاج القشیری	٢٦١
١٠٦ - جامع الفقہ (جوامع الفقہ)	ابو نصر احمد بن محمد العتابی	٥٨٦

۱۰۷ - جامع الفصولین فی الفروع	شیخ بدرالدین محمود بن اسرائیل بابن قاضی	۸۲۳
۱۰۸ - الجامع الکبیر فی فروع الحنفیۃ	ابی الحسن عبید اللہ بن حسین الکرخی	۳۴۰
۱۰۹ - جواہر الاخلاطی	برہان الدین ابراہیم بن ابوبکر الاخلاطی	
۱۱۰ - الجواہر الزکیۃ	احمد بن ترکی بن احمد المالکی	۹۸۹
۱۱۱ - جواہر الفتاوی	رکن الدین ابوبکر بن محمد بن ابی المفاخر	۵۶۵
۱۱۲ - الجوہرۃ النیرۃ	ابوبکر بن علی بن محمد الحداد الیمنی	۸۰۰
۱۱۳ - الجرح والتعدیل فی رجال الحدیث	یحیٰی بن معین البغدادی	۲۳۳
۱۱۴ - الجامع الصغیر فی الحدیث	علامہ جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطی	۹۱۱
۱۱۵ - جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)	محمد بن جریر الطبری	۳۱۰
۱۱۶ - جزء حدیثی حسن بن عرفہ	ابوعلی حسن بن عرفہ	بعد از ۲۵۶
۱۱۷ - الجامع لاخلاق الراوی والسامع	ابوبکر احمد بن علی خطیب بغدادی	۴۶۳
۱۱۸ - جامع احکام الصغار فی الفروع	محمد بن محمود الاسروشنی	۶۳۲
۱۱۹ - جامع الادویہ والاغذیہ	ضیاء الدین عبداللہ بن احمد المالقی	۶۴۶
۱۲۰ - جواہر العقدین فی فضل الشرفین	نورالدین علی بن احمد السمہودی المصری	۹۱۱
۱۲۱ - جواہر خمسہ	محمد غوث بن عبداللہ گوالیاری	۹۷۰
۱۲۲ - جمع الجوامع فی الحدیث	ابوبکر جلال الدین عبدالرحمٰن بن کمال الدین سیوطی	۹۱۱
۱۲۳ - جوہر منظم فی زیارت قبر النبی المکرم صلی اللہ علیہ وسلم	شہاب الدین احمد بن محمد ابن حجر المکی	۹۷۴
۱۲۴ - جذب القلوب الی دیار المحبوب	عبدالحق بن سیف الدین محدث دہلوی	۱۰۵۲
۱۲۵ - الجامع الکبیر فی الفتاوی	امام ناصرالدین محمد بن یوسف السمرقندی	۵۵۶

ح

۱۲۶ - حاشیۃ علی الدرر	محمد بن مصطفٰی ابوسعید الخادمی	۱۱۷۶
۱۲۷ - حاشیۃ ابن شلبی علی التبیین	احمد بن محمد الشلبی	۱۰۲۱
۱۲۸ - حاشیۃ علی الدرر	عبدالحلیم بن محمد الرومی	۱۰۱۳
۱۲۹ - حاشیۃ علی الدرر لملا خسرو	قاضی محمد بن فراموز ملا خسرو	۸۸۵

۱۳۰ - حاشیۃ علی المقدمۃ العشماویۃ	علامہ سقلی	
۱۳۱ - الحاشیۃ لسعدی آفندی علی العنایۃ	سعد اللہ بن عیسی الآفندی	۹۴۵
۱۳۲ - الحدیقۃ الندیۃ شرح طریقۃ محمدیۃ	عبد الغنی النابلسی	۱۱۴۳
۱۳۳ - الحاوی القدسی	قاضی جمال الدین احمد بن محمد نوح القابسی الحنفی	۶۰۰
۱۳۴ - حصر المسائل فی الفروع	امام ابو اللیث نصر بن محمد السمرقندی الحنفی	۳۷۲
۱۳۵ - حلیۃ الاولیاء فی الحدیث	ابو نعیم احمد بن عبد اللہ الاصبہانی	۴۳۰
۱۳۶ - حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی	محمد بن محمد ابن امیر الحاج	۸۷۹
۱۳۷ - حرز الامانی و وجہ التہانی	ابو محمد قاسم بن فیرہ الشاطبی المالکی	۵۹۰
۱۳۸ - حیاۃ الحیوان الکبری للدمیری	کمال الدین محمد بن موسی الدمیری	۸۰۸
۱۳۹ - الحصن الحصین من کلام سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم	شمس الدین محمد بن محمد ابن الجزری	۸۳۳
۱۴۰ - حاشیۃ التلویح ملا خسرو	محمد بن فرامرز ملا خسرو	۸۸۵
۱۴۱ - حاشیۃ التلویح حسین چلپی	حسن بن محمد شاہ الفناری چلپی	۸۸۶
۱۴۲ - حرز ثمین شرح حصن حصین	نور الدین علی بن سلطان محمد القاری	۱۰۱۴
۱۴۳ - حجۃ اللہ البالغۃ	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبد الرحیم الدہلوی	۱۱۷۶
۱۴۴ - حاشیہ مکتوبات شاہ ولی اللہ	" " " " "	"
۱۴۵ - حصر الشارد فی اسانید الشیخ	محمد عابد السندی	۱۲۵۷
۱۴۶ - حاشیۃ الکمثری علی الانوار		
۱۴۷ - حاشیہ کفایۃ الطالب الربانی		
۱۴۸ - حاشیۃ الحفنی علی الجامع الصغیر	علامہ الحفنی	
۱۴۹ - الحاوی للفتاوی	جلال الدین عبد الرحمن بن کمال الدین السیوطی	۹۱۱
۱۵۰ - حسن المقصد فی عمل المولد	" " " "	"

خ

۱۵۱ - خزانۃ الروایات	قاضی جکن الحنفی	
۱۵۲ - خزانۃ الفتاوی	طاہر بن احمد عبد الرشید البخاری	۵۴۲

۱۵۳- خزانۃ المفتین	حسین بن محمد السمعانی السیغاقی	۷۴۰ کے بعد
۱۵۴- خلاصۃ الدلائل	حسام الدین علی بن احمد المکی الرازی	۵۹۸
۱۵۵- خلاصۃ الفتاوی	طاہر بن احمد عبد الرشید البخاری	۵۴۲
۱۵۶- الخیرات الحسان	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳
۱۵۷- الخصائص الکبری	جلال الدین عبد الرحمن بن کمال الدین السیوطی	۹۱۱
۱۵۸- خلاصۃ الوفا	علی بن احمد السمہودی	۹۱۱
۱۵۹- خزائن الاسرار فی شرح تنویر الابصار	علاء الدین محمد بن علی الحصکفی	۱۰۸۸

د

۱۶۰- الدرایۃ شرح الہدایۃ	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۱۶۱- الدرر (درر الحکام)	قاضی محمد بن فراموز ملا خسرو	۸۸۵
۱۶۲- الدر المختار فی شرح تنویر الابصار	محمد بن علی المعروف علاء الدین الحصکفی	۱۰۸۸
۱۶۳- الدر النثیر	علامہ جلال الدین عبد الرحمن السیوطی	۹۱۱
۱۶۴- الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور	〃 〃 〃 〃 〃	〃

ذ

۱۶۵- ذخیرۃ العقبی	یوسف بن جنید الجلبی (چلپی)	۹۰۵
۱۶۶- ذخیرۃ الفتاوی	برہان الدین محمود بن احمد	۶۱۶
۱۶۷- ذم الغیبۃ	عبد اللہ بن محمد ابن ابی الدنیا القرشی	۲۸۱

ر

۱۶۸- الرعایۃ		
۱۶۹- رد المحتار	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۱۷۰- رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ	ابو عبد اللہ محمد بن عبد الرحمن الدمشقی	۷۸۱
۱۷۱- غرائب القرآن	ابو مروان عبد الملک بن حبیب السلمی (القرطبی)	۲۳۹

۱۷۲ - رفع الغشاء فی وقت العصر والعشاء	شیخ زین الدین بابن نجیم		۹۷۰
۱۷۳ - رد علی الجھمیة	عثمان بن سعید الدارمی		۲۸۰
۱۷۴ - رسالہ نذور	مولوی اسمٰعیل دہلوی	۱۸۳۱ء	۱۲۴۶
۱۷۵ - رسالہ قشیریہ	عبدالکریم بن ہوازن القشیری		۴۶۵
۱۷۶ - رمز الحقائق شرح کنز الدقائق	بدر الدین ابو محمد محمود بن احمد العینی		۸۵۵
۱۷۷ - رفع الاشتباہ عن سبل المیاہ	قاسم بن قطلوبغا المصری		۸۷۹
۱۷۸ - رسالہ طلوع ثریا	جلال الدین عبدالرحمٰن بن کمال الدین السیوطی		۹۱۱
۱۷۹ - رسالہ اتحاف الغرفہ	〃		〃
۱۸۰ - رسائل ابن نجیم	زین الدین بن ابراہیم ابن نجیم		۹۷۰
۱۸۱ - رسالہ اجتہاد	علی بن سلطان محمد القاری		۱۰۱۴
۱۸۲ - رسالہ القول البلیغ فی حکم التبلیغ	احمد بن سید محمد مکی الحموی		۱۰۹۸
۱۸۳ - رسالہ انصاف	شاہ ولی اللہ الدہلوی		۱۱۷۶
۱۸۴ - رسائل ابن عابدین	محمد امین آفندی ابن عابدین		۱۲۵۲
۱۸۵ - رسالہ میلاد مبارک (الکوکب الانور علی عقد الجوہر)	جعفر بن اسمٰعیل البرزنجی		۱۳۱۷
۱۸۶ - الریاض النضرہ فی فضائل العشرہ	ابوجعفر احمد بن احمد الشہیر بالمحب الطبری المکی		۶۹۴
۱۸۷ - رسالہ بدعت	میاں اسمٰعیل بن شاہ عبدالغنی الدہلوی	۱۸۳۱ء	۱۲۴۶
۱۸۸ - رسالہ دعائیہ	مولوی خرم علی		
۱۸۹ - رسالہ غایة المقال	ابو الحسنات محمد عبدالحی		۱۳۰۴

ز

۱۹۰ - زاد الفقہاء	شیخ الاسلام محمد بن احمد الاسبیجابی		المتوفی اواخر القرن السادس
۱۹۱ - زاد الفقیر	کمال الدین محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الہمام		۸۶۱
۱۹۲ - زواہر الجواہر	محمد بن محمد التمرتاشی	تقریباً	۱۰۱۶
۱۹۳ - زیادات	امام محمد بن حسن الشیبانی		۱۸۹
۱۹۴ - زہر النسرین فی حدیث المعمرین	محمد بن علی الشوکانی		۱۲۵۰

۱۹۵ - زہر الربی علی المجتبیٰ	جلال الدین عبد الرحمن السیوطی	۹۱۱
۱۹۶ - زہر الروض فی مسئلۃ الحوض	محمد بن عبد اللہ ابن شحنہ	۹۲۱
۱۹۷ - الزواجر عن ا الکبائر	شہاب الدین احمد بن محمد ابن حجر المکی	۹۷۴
۱۹۸ - زبدۃ الآثار فی اخبار قطب الاخیار	شیخ عبد الحق محدث دہلوی	۱۰۵۲
۱۹۹ - زبدۃ الاسرار فی مناقب غوث الابرار	"	"

س

۲۰۰ - السراج الوہاج (شرح قدوری)	ابو بکر بن علی بن محمد الحدادی الیمنی	۸۰۰
۲۰۱ - السنن لابن ماجہ	ابو عبد اللہ محمد بن یزید ابن ماجہ	۲۷۳
۲۰۲ - السنن لابن منصور	سعید بن منصور الخراسانی	۲۲۷
۲۰۳ - السنن لابی داؤد	ابو داؤد سلیمان بن اشعث	۲۷۵
۲۰۴ - السنن للنسائی	ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی	۳۰۳
۲۰۵ - السنن للبیہقی	ابو بکر احمد بن حسین بن علی البیہقی	۴۵۸
۲۰۶ - السنن للدارقطنی	علی بن عمر الدارقطنی	۳۸۵
۲۰۷ - السنن للدارمی	عبد اللہ بن عبد الرحمن الدارمی	۲۵۵
۲۰۸ - سیرت ابن ہشام	ابو محمد عبد الملک بن ہشام	۲۱۳
۲۰۹ - سیرت عیون الاثر	محمد بن عبد اللہ ابن سید الناس	۷۳۴
۲۱۰ - سراجی فی المیراث	سراج الدین سجاوندی	ساتویں صدی ہجری
۲۱۱ - سیر اعلام النبلاء	شمس الدین محمد احمد الذہبی	۷۴۸
۲۱۲ - السعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ	محمد بن عبد الحی لکھنوی	۱۳۰۴
۲۱۳ - سیرت عمر بن محمد ملا	عمر بن محمد ملا	
۲۱۴ - سیرت ابن اسحاق	محمد بن اسحاق بن یسار	۱۵۱
۲۱۵ - سراج القاری		
۲۱۶ - السعدیہ		
۲۱۷ - السعی المشکور فی رد المذہب المأثور	محمد بن عبد الحی لکھنوی ہندی	۱۳۰۴

ش

۲۱۸	الشافی	شمس الائمۃ عبداللہ بن محمود الکردری	
۲۱۹	شرح الاربعین للنووی	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳
۲۲۰	شرح الاربعین للنووی	ابراہیم ابن عطیہ المالکی	۱۱۰۶
۲۲۱	شرح الاربعین للنووی	علامہ احمد بن الحجازی	۹۷۸
۲۲۲	شرح الاشباہ والنظائر	ابراہیم بن حسین بن احمد بن محمد ابن البیری	۱۰۹۹
۲۲۳	شرح الجامع الصغیر	امام قاضی خان حسین بن منصور	۵۹۲
۲۲۴	شرح الد..	شیخ اسمٰعیل بن عبد الغنی النابلسی	۱۰۶۲
۲۲۵	شرح سفر السعادۃ	شیخ عبدالحق المحدث الدہلوی	۱۰۵۲
۲۲۶	شرح السنۃ	حسین بن منصور البغوی	۵۱۶
۲۲۷	شرح شرعۃ الاسلام	یعقوب بن سید علی زادہ	۹۳۱
۲۲۸	شرح مختصر الطحاوی للاسبیجابی	ابونصر احمد بن منصور الحنفی الاسبیجابی	۴۸۰
۲۲۹	شرح التقریبین		
۲۳۰	شرح المسلم للنووی	شیخ ابوزکریا یحییٰ بن شرف النووی	۶۷۶
۲۳۱	شرح معانی الآثار	ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی	۳۲۱
۲۳۲	شرح المنظومۃ لابن وہبان	عبدالبر بن محمد ابن شحنہ	۹۲۱
۲۳۳	شرح المنظومۃ فی رسم المفتی	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۲۳۴	شرح الصدور بشرح حال الموتیٰ والقبور	علامہ جلال الدین عبدالرحمٰن السیوطی	۹۱۱
۲۳۵	شرح مواہب اللدنیۃ	علامہ محمد بن عبدالباقی الزرقانی	۱۱۲۲
۲۳۶	شرح موطا امام مالک	علامہ محمد بن عبدالباقی الزرقانی	۱۱۲۲
۲۳۷	شرح المہذب للنووی	شیخ ابوزکریا یحییٰ بن شرف النووی	۶۷۶
۲۳۸	شرح النقایۃ	مولانا عبدالعلی محمد بن حسین البرجندی	۹۳۲
۲۳۹	شرح الوقایۃ	صدر الشریعۃ عبیداللہ بن مسعود	۷۴۷
۲۴۰	شرح الہدایۃ	محمد بن محمد بن محمد ابن شحنہ	۸۹۰

۲۴۱۔ شرعة الاسلام	امام الاسلام محمد بن ابی بکر	۵۷۳
۲۴۲۔ شعب الایمان	ابوبکر احمد بن حسین بن علی البیہقی	۴۵۸
۲۴۳۔ شرح الجامع الصغیر	احمد بن منصور الحنفی الاسبیجابی	۴۸۰
۲۴۴۔ شرح الجامع الصغیر	عمر بن عبد العزیز الحنفی	۵۳۶
۲۴۵۔ الشفاء فی تعریف حقوق المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم	ابو الفضل عیاض بن موسیٰ قاضی	۵۴۴
۲۴۶۔ شرح شافیہ ابن حاجب	رضی الدین محمد بن الحسن الاسترآبادی	۶۸۶
۲۴۷۔ شرح کافیہ ابن حاجب	〃 〃 〃 〃	〃
۲۴۸۔ شرح طوالع الانوار	محمود بن عبد الرحمان الاصفہانی	۷۴۹
۲۴۹۔ شفاء السقام فی زیارة خیر الانام	تقی الدین علی بن عبد الکافی السبکی	۷۵۶
۲۵۰۔ شرح عقائد النسفی	سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی	۷۹۲
۲۵۱۔ شرح المقاصد	〃 〃 〃	〃
۲۵۲۔ شرح المواقف	سید شریف علی بن محمد الجرجانی	۸۱۶
۲۵۳۔ شرح السراجی	〃 〃 〃 〃	〃
۲۵۴۔ شرح چغمینی	موسیٰ پاشا بن محمد الرومی	۱۴۸
۲۵۵۔ شرح حاشیہ کنز ملا مسکین	معین الدین الہروی ملا مسکین	۹۵۴
۲۵۶۔ شرح فقہ اکبر	علی بن سلطان محمد القاری	۱۰۱۴
۲۵۷۔ شرح عین العلم	〃 〃 〃 〃	〃
۲۵۸۔ شرح قصیدہ اطیب النغم	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبد الرحیم الدہلوی	۱۱۷۶
۲۵۹۔ شرح قصیدہ ہمزیہ	〃 〃 〃 〃	〃
۲۶۰۔ شرح رباعیات	〃 〃 〃 〃	〃
۲۶۱۔ شرح فواتح الرحموت	〃 〃 〃 〃	〃
۲۶۲۔ شفاء العلیل	〃 〃 〃 〃	〃
۲۶۳۔ شرح النقایہ لابی المکارم	ابو المکارم بن عبد اللہ بن محمد 〃	بعد از ۹۰۷
۲۶۴۔ شرف المصطفیٰ	حافظ عبد الملک بن محمد نیشاپوری	۴۰۶
۲۶۵۔ شرح مقدمہ عشماویہ	احمد بن ترکی المالکی	

۲۶۶۔ شرح جامع الاصول للمصنف	مبارک بن محمد المعروف بابن الاثیر الجزری	۶۰۶
۲۶۷۔ شرح الملتقی للبہنسی	محمد بن محمد المعروف بابن البہنسی	۹۸۷
۲۶۸۔ شرح درر البحار	عبد الوہاب ابن احمد الشہیر بابن وہبان	۷۶۸

ص

۲۶۹۔ صحاح الجوہری	اسمٰعیل بن حماد الجوہری	۳۹۲
۲۷۰۔ صحیح ابن حبان (کتاب التقاسیم والانواع)	محمد بن حبان	۳۵۴
۲۷۱۔ صحیح ابن خزیمہ	محمد بن اسحاق ابن خزیمہ	۳۱۱
۲۷۲۔ الصراح	ابو الفضل محمد بن عمر بن خالد القرشی	تقریباً ۶۹۰
۲۷۳۔ صغیری شرح منیہ	ابراہیم الحلبی	۹۵۶
۲۷۴۔ صراط مستقیم	سیّد احمد شہید بریلوی	۱۲۴۶
۲۷۵۔ الصواعق المحرقہ	شہاب الدین احمد بن حجر المکی	۹۷۳

ط

۲۷۶۔ الطحطاوی علی الدر	سیّد احمد الطحطاوی	۱۳۰۲
۲۷۷۔ الطحطاوی علی المراقی	سیّد احمد الطحطاوی	۱۳۰۲
۲۷۸۔ طبقات المقرئین	محمد بن احمد الذہبی	۷۴۸
۲۷۹۔ طبقات القراء	محمد بن محمد الجزری	۸۳۳
۲۸۰۔ الطریقۃ المحمدیۃ	محمد بن پیر علی المعروف بیرکلی	۹۸۱
۲۸۱۔ طلبۃ الطلبۃ	نجم الدین عمر بن محمد النسفی	۵۳۷

ع

۲۸۲۔ عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری	علامہ بدر الدین ابی محمد محمود بن احمد العینی	۸۵۵
۲۸۳۔ العنایۃ شرح الہدایۃ	اکمل الدین محمد بن محمد البابرتی	۷۸۶
۲۸۴۔ عنایۃ القاضی حاشیۃ علی تفسیر البیضاوی	شہاب الدین الخفاجی	۱۰۶۹

۲۸۵ - عیون المسائل	ابو اللیث نصر بن محمد السمرقندی	۳۷۸
۲۸۶ - عقود الدریۃ	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۲۸۷ - عقد	کمال الدین محمد بن احمد الشہیر بطاش کبری	۱۰۳۰
۲۸۸ - عمل الیوم واللیلۃ	ابوبکر احمد بن محمد ابن السنی	۳۶۴
۲۸۹ - عوارف المعارف	شہاب الدین سہروردی	۶۳۲
۲۹۰ - عقد الفرید	ابو عبد اللہ محمد بن عبد القوی المقدسی	۶۹۹
۲۹۱ - عین العلم	محمد بن عثمان بن عمر الحنفی البلخی	۸۳۰
۲۹۲ - عقد الجید	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبد الرحیم الدہلوی	۱۱۷۶
۲۹۳ - عقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ	محمد امین آفندی ابن عابدین	۱۲۵۲
۲۹۴ - عمدۃ الرعایہ فی حل شرح الوقایہ	محمد بن عبد الحی اللکھنوی	۱۳۰۴

غ

۲۹۵ - غایۃ البیان شرح الہدایۃ	شیخ قوام الدین امیر کاتب ابن امیر الاتقانی	۷۵۸
۲۹۶ - غرر الاحکام	قاضی محمد بن فرامرز ملا خسرو	۸۸۵
۲۹۷ - غریب الحدیث	ابو الحسن علی بن مغیرۃ البغدادی المعروف بالاثرم	۲۳۰
۲۹۸ - غمز عیون البصائر	احمد بن محمد الحموی المکی	۱۰۹۸
۲۹۹ - غنیۃ ذوی الاحکام	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	۱۰۶۹
۳۰۰ - غنیۃ المستملی	محمد ابراہیم بن محمد الحلبی	۹۵۶
۳۰۱ - غیث النفع فی القراءات السبع	یحییٰ بن شرف النووی	۶۷۶

ف

۳۰۲ - فتح الباری شرح البخاری	شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر العسقلانی	۸۵۲
۳۰۳ - فتح القدیر	کمال الدین محمد بن عبد الواحد ابن الہمام	۸۶۱
۳۰۴ - فتاوی النسفی	امام نجم الدین النسفی	۵۳۷
۳۰۵ - فتاوی بزازیۃ	محمد بن محمد بن شہاب ابن بزاز	۸۲۷

۳۰۶ ۔ فتاوی حجہ		
۳۰۷ ۔ فتاوی خیریہ	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی الرملی	۱۰۸۱
۳۰۸ ۔ فتاوی سراجیہ	سراج الدین علی بن عثمان الاوشی	۵۷۵
۳۰۹ ۔ فتاوی عطاء بن حمزہ	عطاء بن حمزہ السغدی	
۳۱۰ ۔ فتاوی غیاثیہ	داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی	
۳۱۱ ۔ فتاوی قاضی خان	حسن بن منصور قاضی خان	۵۹۲
۳۱۲ ۔ فتاوی ہندیہ	جمعیت علماء اورنگ زیب عالمگیر	
۳۱۳ ۔ فتاوی ظہیریہ	ظہیر الدین ابوبکر محمد بن احمد	۶۱۹
۳۱۴ ۔ فتاوی ولوالجیہ	عبد الرشید بن ابی حنیفہ الولوالجی	۵۴۰
۳۱۵ ۔ فتاوی الکبری	امام صدر الشہید حسام الدین عمر بن عبد العزیز	۵۳۶
۳۱۶ ۔ فقہ الاکبر	الامام الاعظم ابی حنیفہ نعمان بن ثابت الکوفی	۱۵۰
۳۱۷ ۔ فتح المعین	سید محمد ابی السعود الحنفی	
۳۱۸ ۔ فتح المعین شرح قرۃ العین	زین الدین بن علی بن احمد الشافعی	۸۷۲
۳۱۹ ۔ الفتوحات المکیہ	محی الدین محمد بن علی ابن عربی	۶۳۸
۳۲۰ ۔ فواتح الرحموت	عبد العلی محمد بن نظام الدین الکندی	۱۲۲۵
۳۲۱ ۔ الفوائد	تمام بن محمد بن عبد اللہ البجلی	۴۱۴
۳۲۲ ۔ فوائد المخصصہ	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۳۲۳ ۔ فیض القدیر شرح الجامع الصغیر	عبد الرؤف المناوی	۱۰۳۱
۳۲۴ ۔ فوائد سمویہ	اسمٰعیل بن عبد اللہ الملقب بسمویہ	۲۶۷
۳۲۵ ۔ فضائل القرآن لابن ضریس	ابو عبد اللہ محمد بن ایوب ابن ضریس البجلی	۲۹۴
۳۲۶ ۔ فوائد الخلعی	ابو الحسن علی بن الحسین الموصلی	۴۹۲
۳۲۷ ۔ فصول العمادی	محمد بن محمود الاسروشنی	۶۳۶
۳۲۸ ۔ فتاوی تاتارخانیہ	عالم بن العلاء الانصاری الدہلوی	۷۸۶
۳۲۹ ۔ فتح المغیث	امام محمد بن عبد الرحمن السخاوی	۹۰۲
۳۳۰ ۔ فتاوی زینیہ	زین الدین بن ابراہیم ابن نجیم	۹۷۰

ق

ک

ل

۲۹۹ ۔ لسان العرب	جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور المصری	۷۱۱
۳۰۰ ۔ اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة	ابوبکر عبدالرحمن بن کمال الدین السیوطی	۹۱۱
۳۰۱ ۔ لواقح الانوار القدسیہ المنتخب من الفتوحات المکیہ	عبدالوہاب بن احمد الشعرانی	۹۷۳

میم

۳۰۲ ۔ مبارق الازہار	الشیخ عبداللطیف بن عبدالعزیز ابن الملک	۸۰۱
۳۰۳ ۔ مبسوط خواہر زادہ	بکر خواہر زادہ محمد بن حسین البخاری الحنفی	۴۸۳
۳۰۴ ۔ مبسوط السرخسی	شمس الائمہ محمد بن احمد السرخسی	۴۸۳
۳۰۵ ۔ مجری الانہر شرح ملتقی الابحر	نور الدین علی الباقانی	۹۹۵
۳۰۶ ۔ مجمع بحار الانوار	محمد طاہر الفتنی	۹۸۱
۳۰۷ ۔ مجموع النوازل	احمد بن موسیٰ بن عیسیٰ	۵۵۰
۳۰۸ ۔ مجمع الانہر فی شرح ملتقی الابحر	عبدالرحمن بن محمد بن سلیمان المعروف بداماد آفندی شیخی زادہ	۱۰۷۸
۳۰۹ ۔ المحیط البرہانی	امام برہان الدین محمود بن تاج الدین	۶۱۶
۳۱۰ ۔ المحیط الرضوی	رضی الدین محمد بن محمد السرخسی	۶۷۱
۳۱۱ ۔ مختارات النوازل	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	۵۹۳
۳۱۲ ۔ مختار الصحاح	محمد بن ابی بکر عبدالقادر الرازی	۶۶۰
۳۱۳ ۔ المختارة فی الحدیث	ضیاء الدین محمد بن عبدالواحد	۶۴۳
۳۱۴ ۔ المختصر	علامہ جلال الدین السیوطی	۹۱۱
۳۱۵ ۔ مدخل الشرع الشریف	ابن الحاج ابی عبداللہ محمد بن محمد العبدری	۷۳۷
۳۱۶ ۔ مراقی الفلاح شرح نور الایضاح	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	۱۰۶۹
۳۱۷ ۔ مرقات شرح مشکوٰۃ	علی بن سلطان ملا علی قاری	۱۰۱۴
۳۱۸ ۔ مرقات الصعود	علامہ جلال الدین السیوطی	۹۱۱
۳۱۹ ۔ مستخلص الحقائق	ابراہیم بن محمد الحنفی	
۳۲۰ ۔ المستدرک للحاکم	ابو عبداللہ الحاکم	۴۰۵
۳۲۱ ۔ المستصفیٰ شرح الفقہ النافع	حافظ الدین عبداللہ بن احمد النسفی	۷۱۰

۲۲۲ - مسلم الثبوت	محب اللہ البہاری	۱۱۱۹
۲۲۳ - مسند ابی داؤد	سلیمان بن داؤد الطیالسی	۲۰۴
۲۲۴ - مسند ابی یعلی	احمد بن علی الموصلی	۳۰۷
۲۲۵ - مسند اسحق ابن راہویہ	حافظ اسحق ابن راہویہ	۲۳۸
۲۲۶ - مسند الامام احمد بن حنبل	امام احمد بن محمد بن حنبل	۲۴۱
۲۲۷ - المسند الکبیر فی الحدیث	حافظ ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق البزار	۲۹۲
۲۲۸ - المسند الکبیر فی الحدیث	ابو محمد عبد بن محمد حمید الکشی	۲۹۴
۲۲۹ - مسند الفردوس	شہردار بن شیرویہ الدیلمی	۵۵۸
۲۳۰ - مصباح المنیر	احمد بن محمد بن علی	۷۷۰
۲۳۱ - المصفی	حافظ الدین عبداللہ بن احمد النسفی	۷۱۰
۲۳۲ - مصنف ابن ابی شیبہ	ابوبکر عبداللہ بن محمد احمد النسفی	۲۳۵
۲۳۳ - مصنف عبدالرزاق	ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام الصنعانی	۲۱۱
۲۳۴ - مصباح الدجی	امام حسن بن محمد الصغانی الہندی	۶۵۰
۲۳۵ - معرفۃ الصحابہ	ابونعیم احمد بن عبداللہ الاصبہانی	۴۳۰
۲۳۶ - المعجم الاوسط	سلیمان بن احمد الطبرانی	۳۶۰
۲۳۷ - المعجم الصغیر	سلیمان بن احمد الطبرانی	۳۶۰
۲۳۸ - المعجم الکبیر	سلیمان بن احمد الطبرانی	۳۶۰
۲۳۹ - معراج الدرایہ	قوام الدین محمد بن محمد البخاری	۷۴۹
۲۴۰ - مشکوۃ المصابیح	شیخ ولی الدین العراقی	۷۴۲
۲۴۱ - المغنی فی الاصول	شیخ عمر بن محمد الخبازی الحنفی	۶۹۱
۲۴۲ - المغرب	ابوالفتح ناصر بن عبدالسید المطرزی	۶۱۰
۲۴۳ - مختصر القدوری	ابوالحسین احمد بن محمد القدوری الحنفی	۴۲۸
۲۴۴ - مفاتیح الجنان	یعقوب بن سیدی علی	۹۳۱
۲۴۵ - المفردات للامام راغب	حسین بن محمد بن مفضل الاصفہانی	۵۰۲
۲۴۶ - المقدمۃ العشماویۃ فی الفقۃ المالکیۃ	ابوالعباس عبد الباری العشماوی المالکی	

۴۴۷ ـ الملتقط (فی فتاوی ناصری)	ناصر الدین محمد بن یوسف الحسینی	۵۵۶
۴۴۸ ـ مجمع الزوائد	نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی	۸۰۷
۴۴۹ ـ مناقب الکردری	محمد بن محمد بن شہاب ابن بزاز	۸۲۷
۴۵۰ ـ المنتخب (فی الحدیث)	عبد اللہ بن علی ابن جارود	۳۰۷
۴۵۱ ـ المنتقی فی فروع الحنفیہ	الحاکم الشہید محمد بن محمد بن احمد	۳۳۴
۴۵۲ ـ منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق	محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲
۴۵۳ ـ منح الغفار	محمد بن عبد اللہ التمرتاشی	۱۰۰۴
۴۵۴ ـ ملتقی الابحر	امام ابراہیم بن محمد الحلبی	۹۵۶
۴۵۵ ـ منہاج النووی (شرح صحیح مسلم)	شیخ ابو زکریا یحیی بن شرف النواوی	۶۷۶
۴۵۶ ـ مجمع البحرین	مظفر الدین احمد بن علی بن ثعلب الحنفی	۶۹۴
۴۵۷ ـ المنتقی	شیخ عیسی بن محمد ابن ایناج الحنفی	
۴۵۸ ـ المبسوط	عبد العزیز بن احمد الحلوانی	۴۵۶
۴۵۹ ـ مسند فی الحدیث	الحافظ ابو الفتح نصر بن ابراہیم الہروی	۵۱۰
۴۶۰ ـ المسند الکبیر	یعقوب بن شیبہ السدوسی	۲۶۲
۴۶۱ ـ منیۃ المصلی	سدید الدین محمد بن محمد الکاشغری	۷۰۵
۴۶۲ ـ موطا امام مالک	امام مالک بن انس المدنی	۱۷۹
۴۶۳ ـ موارد الظمآن	نور الدین علی بن ابی بکر الہیثمی	۸۰۷
۴۶۴ ـ مشکلات	احمد بن مظفر الرازی	۶۳۲
۴۶۵ ـ مہذب	ابی اسحق ابن محمد الشافعی	۴۷۶
۴۶۶ ـ میزان الشریعۃ الکبری	عبد الوہاب الشعرانی	۹۷۳
۴۶۷ ـ میزان الاعتدال	محمد بن احمد الذہبی	۷۴۸
۴۶۸ ـ المستخرج علی الصحیح البخاری	احمد بن موسی ابن مردویہ	۴۱۰
۴۶۹ ـ مکارم الاخلاق	محمد بن جعفر الخرائطی	۳۲۷
۴۷۰ ـ مسند الامام اعظم	ابو حنیفہ نعمان بن ثابت	۱۵۰
۴۷۱ ـ موطا الامام محمد	ابو عبد اللہ محمد بن الحسن الشیبانی	۱۸۹

۴۷۲ - المسند فی الحدیث	حسن بن سفیان النسوی	۳۰۳
۴۷۳ - معالم السنن لابی سلیمان الخطابی	احمد بن محمد بن ابراہیم الخطابی	۳۸۸
۴۷۴ - مقامات حریری	قاسم بن علی الحریری	۵۱۶
۴۷۵ - معالم التنزیل تفسیر البغوی	ابو محمد الحسین بن مسعود البغوی	۵۱۶
۴۷۶ - الملل والنحل	ابو الفتح محمد بن عبد الکریم الشہرستانی	۵۴۸
۴۷۷ - موضوعات ابن جوزی	ابو الفرج عبد الرحمن بن علی بن الجوزی	۵۹۷
۴۷۸ - مقدمہ ابن الصلاح فی علوم الحدیث	ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح	۶۴۳
۴۷۹ - مختصر سنن ابی داؤد للحافظ المنذری	عبد العظیم بن عبد القوی المنذری	۶۵۶
۴۸۰ - مدارک التنزیل تفسیر النسفی	ابو البرکات عبد اللہ بن احمد النسفی	۷۱۰
۴۸۱ - المواقف السلطانیہ فی علم الکلام	عضد الدین عبد الرحمن بن رکن الدین احمد	۷۵۶
۴۸۲ - مقدمہ جزریہ	محمد بن محمد الجزری	۸۳۳
۴۸۳ - مقاصد حسنہ	شمس الدین محمد بن عبد الرحمن السخاوی	۹۰۲
۴۸۴ - المواہب اللدنیہ	احمد بن محمد القسطلانی	۹۲۳
۴۸۵ - المنح الفکریہ شرح مقدمہ جزریہ	علی بن سلطان محمد القاری	۱۰۱۴
۴۸۶ - المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط	" " " "	"
۴۸۷ - ما ثبت بالسنۃ	شیخ عبد الحق بن سیف الدین الدہلوی	۱۰۵۲
۴۸۸ - المیبذی	قاضی میر حسین بن معین الدین	۱۰۹۹
۴۸۹ - مسوی مصفی شرح موطا امام مالک	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبد الرحیم الدہلوی	۱۱۷۶
۴۹۰ - مکتوبات شاہ ولی اللہ	" " " "	"
۴۹۱ - مکتوبات	مرزا مظہر جان جاناں	۱۱۹۵ھ
۴۹۲ - ملفوظات	" " "	"
۴۹۳ - معمولات	" " " "	"
۴۹۴ - مخزن ادویہ فی الطب	محمد حسین بن محمد الہادی بہادر خان	
۴۹۵ - مجموعہ فتاوی	ابو الحسنات محمد عبد الحی	۱۲۴۳
۴۹۶ - معیار الحق	سید نذیر حسین الدہلوی	

۴۹۷۔ مظاہر حق	مولوی نذیر الحق میرٹھی	
۴۹۸۔ مکتوبات امام ربانی	شیخ احمد سرہندی	۱۰۳۴
۴۹۹۔ مناصحہ فی تحقیق مسئلۃ المصافحہ		
۵۰۰۔ مفتاح الصلوٰۃ		
۵۰۱۔ مجتبیٰ شرح قدوری		
۵۰۲۔ مشیخہ ابن شاذان		
۵۰۳۔ معرفۃ الصحابہ لابی نعیم	احمد بن عبداللہ اصبہانی	۴۳۰
۵۰۴۔ مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)	امام فخر الدین رازی	۶۰۶

ن

۵۰۵۔ النقایہ مختصر الوقایہ	عبداللہ بن مسعود	۷۴۵
۵۰۶۔ نصب الرایۃ	ابو محمد عبداللہ بن یوسف الحنفی الزیلعی	۷۶۲
۵۰۷۔ نور الایضاح	حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی	۱۰۶۹
۵۰۸۔ النہایۃ	حسام الدین حسین بن علی السغناقی	۷۱۱
۵۰۹۔ النہایۃ لابن اثیر	مجد الدین مبارک بن محمد الجزری ابن اثیر	۶۰۶
۵۱۰۔ النہر الفائق	عمر بن نجیم المصری	۱۰۰۵
۵۱۱۔ نوادر فی الفقہ	ہشام بن عبیداللہ المازنی الحنفی	۲۰۱
۵۱۲۔ نور العین	محمد بن احمد المعروف بنشانجی زادہ	۱۰۳۱
۵۱۳۔ النوازل فی الفروع	ابو اللیث نصر بن محمد بن ابراہیم السمرقندی	۳۷۶
۵۱۴۔ نوادر الاصول فی معرفۃ اخبار الرسول	ابو عبداللہ محمد بن علی الحکیم الترمذی	۲۵۵

و

۵۱۵۔ الوافی فی الفروع	عبداللہ بن احمد النسفی	۷۱۰
۵۱۶۔ الوجیز فی الفروع	ابو حامد محمد بن محمد الغزالی	۵۰۵
۵۱۷۔ الوقایۃ	محمود بن صدر الشریعۃ	۶۷۳

٥١٨ - الوسيط في الفروع	ابی حامد محمد بن محمد الغزالی	٥٠٥

ھ

٥١٩ - الہدایۃ فی شرح البدایۃ	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	٥٩٣

ی

٥٢٠ - الیواقیت والجواہر	سید عبدالوہاب الشعرانی	٩٧٣
٥٢١ - ینابیع فی معرفۃ الاصول	ابی عبداللہ محمد ابن رمضان الرومی	٧٦٩

ضمیمہ
مآخذ و مراجع

نمبر شمار	نام کتاب	نام مصنف کتاب	سن وفات ہجری
	ا		
۱ ۔	انوار التنزیل فی اسرار التاویل (تفسیر البیضاوی)	ناصر الدین ابو سعید عبداللہ بن عمر البیضاوی	۶۸۵/۶۹۲/۶۹۱ ہدیۃ العارفین ۱/۴۶۳
۲ ۔	الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب	ابو عمر یوسف بن عبداللہ النمری القرطبی	۴۶۳
۳ ۔	اوضح رمز علی شرح نظم الکنز	علی بن محمد ابن غانم المقدسی	۱۰۰۴
۴ ۔	الاستذکار	یوسف بن عبداللہ ابن عبدالبر الاندلسی	۴۶۳
۵ ۔	الافراد	علی بن عمر الدارقطنی	۳۸۵
۶ ۔	الایضاح فی شرح التجرید	امام ابو الفضل عبدالرحمن بن احمد الکرمانی	۵۴۳
۷ ۔	اسباب النزول	ابو الحسن علی بن احمد الواحدی	۴۶۸
۸ ۔	ایضاح الحق الصریح فی احکام المیت والضریح	شاہ محمد اسمٰعیل بن شاہ عبدالغنی دہلوی	۱۲۴۶
۹ ۔	انفاس العارفین	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم	۱۱۷۶
۱۰ ۔	انسان العیون	" " " "	"
۱۱ ۔	انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون	علی بن برہان الدین حلبی	۱۰۴۴
۱۲ ۔	ارشاد الطالبین	قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی	۱۲۲۵
۱۳ ۔	الاعلام باعلام بیت اللہ الحرام	قطب الدین محمد بن احمد الحنفی	۹۸۹

۱۴ - ارشاد الساری الی مناسک الملا علی القاری	حسین بن محمد سعید عبد الغنی المکی الحنفی	
۱۵ - الآداب الحمیدة والاخلاق	محمد بن جریر الطبری	۳۱۰
۱۶ - الاربعین طائیہ	ابو الفتح محمد بن محمد الطائی الهمدانی	۵۵۵
۱۷ - انیس الغریب	جلال الدین عبد اللہ بن ابی بکر السیوطی	۹۱۱
۱۸ - الارشاد فی الکلام	امام ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی الشہیر بامام الحرمین	۴۷۸
۱۹ - افضل القراء لقراء ام القراء	احمد بن محمد ابن حجر مکی	۹۷۳
۲۰ - الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الاخبار	محمد بن موسیٰ الحازمی الشافعی	۵۸۴

ت

۲۱ - تلخیص الجامع الکبیر	کمال الدین محمد بن عباد الحنفی	۶۵۲
۲۲ - تحفۃ الحریص فی شرح التلخیص	علی بن بلبان الفارسی المصری الحنفی	۷۳۹
۲۳ - تقویۃ الایمان	شاہ محمد اسمٰعیل بن شاہ عبد الغنی دہلوی	۱۲۴۶
۲۴ - تعلیم المتعلم	امام برہان الدین الزرنوجی	
۲۵ - الترغیب والترہیب	ابو القاسم اسمٰعیل بن محمد الاصبہانی	۵۳۵
۲۶ - تذکرۃ الموتی والقبور	قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی	۱۲۲۵
۲۷ - التثبیت عند التبییت	جلال الدین عبد الرحمٰن بن کمال الدین السیوطی	۹۱۱
۲۸ - تلخیص الادلہ لقواعد التوحید	ابو اسحٰق ابراہیم بن اسمٰعیل الصفار البخاری	۵۳۴
۲۹ - تفہیم المسائل		
۳۰ - تنبیہ الغافل والوسنان	ابن محمد امین ابن عابدین الشامی	۱۲۵۲

ث

۳۱ - ثقفیات	ابو عبد اللہ قاسم بن الفضل الثقفی الاصفهانی	۴۸۹
۳۲ - ثواب الاعمال لابن حبان	محمد بن حبان	۳۵۴

ج

۳۳ - الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)	ابو عبد اللہ محمد ابن احمد القرطبی	۶۷۱

ر

۵۰ -	رفع الانتقاض ودفع الاعتراض الخ	محمد امین ابن عابدین الشہیر بابن عابدین	۱۲۵۲

س

۵۱ -	سلفیات من اجزاء الحدیث	حافظ ابوالطاہر احمد بن محمد السلفی	۵۸۶
۵۲ -	السراج المنیر فی شرح جامع الصغیر	علی بن محمد بن ابراہیم المصری العزیزی	۱۰۷۰
۵۳ -	سنن الہدیٰ	عبدالغنی بن احمد بن شاہ عبدالقدوس گنگوہی	۰
۵۴ -	سنن فی الحدیث	حافظ ابوعلی سعید بن عثمان ابن السکن البغدادی	۳۵۳

ش

۵۵ -	شرح رسالۃ فضالیہ	علامہ ابراہیم بن محمد الباجوری	۱۲۷۶
۵۶ -	شرح الصغریٰ	علامہ محمد یوسف السنوسی	۸۹۵
۵۷ -	الشامل فی فروع الحنفیہ	ابوالقاسم اسمٰعیل بن حسین البیہقی الحنفی	۴۰۲
۵۸ -	شرح صحیح بخاری الکواکب الدراری	محمد بن یوسف الکرمانی	۷۸۶
۵۹ -	شفاء العلیل شرح القول الجمیل	مولوی خرم علی بلہوری	غالباً ۱۲۷۱
۶۰ -	شرح صحیح بخاری	ناصرالدین علی بن محمد ابن منیر	
۶۱ -	شرح زیج سلطانی	عبدالعلی بن محمد بن حسین	۹۳۳
۶۲ -	شفاء العلیل وبل الغلیل	ابن عابدین محمد امین آفندی	۱۲۵۲

ص

۶۳ -	المصابیح المأثورۃ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم		
۶۴ -	صغریٰ شرح غنیۃ المصلی	شیخ ابراہیم بن محمد الحلبی	۹۵۶
۶۵ -	صراط مستقیم	شاہ محمد اسمٰعیل بن عبدالغنی دہلوی	۱۲۴۶

ط

۶۶ - الطبقات الکبری	محمد بن سعد الزہری	۲۳۰

غ

۶۷ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (تفسیر نیشاپوری)	نظام الدین حسن بن محمد نیشاپوری	۷۲۸
۶۸ - غریب الحدیث	قاسم بن سلام البغدادی	۲۲۳
۶۹ - غریب الحدیث	ابراہیم بن اسحق الحربی	۲۸۵
۷۰ - غایۃ الاوطار ترجمہ درمختار	مولوی خرم علی بلہوری	غالباً ۱۲۷۱

ف

۷۱ - الفتوحات الالہیہ (تفسیر جمل)	سلیمان بن عمر الشافعی الشہیر بالجمل	۱۲۰۴
۷۲ - الفرج بعد الشدۃ	عبد اللہ بن محمد ابن ابی الدنیا البغدادی	۲۸۱
۷۳ - فاتح شرح قدوری		
۷۴ - فوائد حاکم وخلاص		
۷۵ - فیض القدیر شرح الجامع الصغیر	عبد الرؤف المناوی	۱۰۳۱
۷۶ - فیوض الحرمین	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبد الرحیم	۱۱۷۶
۷۷ - فتاوی شاہ رفیع الدین	شاہ رفیع الدین	۱۲۳۳
۷۸ - الفتح المبین شرح اربعین نووی	احمد بن محمد ابن حجر مکی	۹۷۴
۷۹ - فصل الخطاب فی رد ضلالات ابن عبد الوہاب		
۸۰ - فتوح الغیب	سید شیخ عبد القادر گیلانی	۵۶۱
۸۱ - فتاوی عزیزی	عبد العزیز بن ولی اللہ الدہلوی	۱۰۰۴

ق

۸۲ - قرۃ عیون الاخیار	محمد امین ابن عابدین الشہیر بابن عابدین	۱۰۵۲

ک

ل

م

۱۰۱	مسند الکبیر فی الحدیث	ابو محمد عبید بن حمید الکشی	۲۴۹
۱۰۲	المنتقی فی احادیث الاحکام عن خیر الانام	احمد بن عبد الحلیم ابن تیمیہ	۷۲۸
۱۰۳	منظومۃ النسفی فی الخلاف	نجم الدین عمر بن محمد النسفی	۵۳۷
۱۰۴	معراج الدرایۃ فی شرح الہدایۃ	امام قوام الدین بن محمد السکاکی	۷۴۹
۱۰۵	المسند الصحیح فی الحدیث	ابو عوانہ یعقوب بن اسحٰق الاسفرائنی	۳۱۶
۱۰۶	مسند الشامیین		
۱۰۷	مدارج النبوۃ	شیخ عبد الحق محدث الدہلوی	۱۰۵۲
۱۰۸	جمیع البرکات	〃 〃 〃	〃
۱۰۹	مناہل الصفا فی تخریج احادیث الشفاء	جلال الدین عبد الرحمٰن بن ابی بکر السیوطی	۹۱۱
۱۱۰	مختصر تاریخ ابن عساکر	امام محمد بن مکرم المعروف بابن منظور	۷۱۱
۱۱۱	مائۃ مسائل	محمد اسحٰق محدث دہلوی	۱۲۶۲
۱۱۲	مسائل اربعین	〃 〃 〃	〃
۱۱۳	مالا بد منہ	قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی	۱۲۲۵
۱۱۴	مشکوٰۃ المصابیح	ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الخطیب	۷۴۰
۱۱۵	منتقی یا درمنتقی فی شرح الملتقی	علاء الدین الحصکفی	۱۰۸۸
۱۱۶	موضح القرآن ترجمۃ القرآن	شاہ عبد القادر بن شاہ ولی اللہ الدہلوی	۱۲۳۰
۱۱۷	مثنوی شریف فارسی منظوم	ملا جلال الدین محمد بن محمد الرومی البلخی القونوی	۶۷۲
۱۱۸	مصطلحات الحدیث	علی بن السید محمد بن علی الجرجانی سید شریف	۸۱۶
۱۱۹	المقاصد فی علم الکلام	علامہ سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی	۷۹۱
۱۲۰	معین المستفتی عن سوال المفتی	علامہ حامد آفندی	
۱۲۱	مظاہر حق ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح	قطب الدین دہلوی	۱۲۸۹
۱۲۲	منۃ الجلیل	ابن عابدین محمد امین آفندی	۱۲۵۲
۱۲۳	مفتاح الغیب فی شرح فتوح الغیب	عبد الحق بن سیف الدین محدث دہلوی	۱۰۵۲

ن

۱۲۴	نافع فی الفروع	امام ناصر الدین محمد بن یوسف السمرقندی	۴۰۲

۱۲۵ ۔ نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار	محمد بن علی الشوکانی	۱۲۵۰
۱۲۶ ۔ نصیحۃ المسلمین	خرم علی بلہوری	۱۲۶۱
۱۲۷ ۔ نفحات الانس من حضرات القدس	عبدالرحمٰن بن احمد الجامی	۸۹۸
۱۲۸ ۔ نسیم الریاض فی شرح شفاء قاضی عیاض	قاضی عیاض احمد بن محمد الخفاجی	۱۰۶۹
۱۲۹ ۔ النشر فی قراءۃ العشر	شمس الدین محمد بن محمد ابن الجزری	۸۳۳
۱۳۰ ۔ نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر	احمد بن علی حجر العسقلانی	۸۵۲
۱۳۱ ۔ نفع المفتی والسائل	مولوی عبدالعلی مدراسی	۱۳۰۴
۱۳۲ ۔ نوادر الاصول	ابوعبداللہ محمد بن علی حکیم الترمذی	۲۵۵
۱۳۳ ۔ نصاب الاحتساب فی الفتاوی	عمر بن محمد بن عوض الشامی	
۱۳۴ ۔ نور الشمعہ فی ظہر الجمعہ	علی بن غانم المقدسی	
۱۳۵ ۔ نظم الفرائد وجمع الفوائد فی الاصول	عبدالرحیم بن علی الرومی المعروف شیخ زادہ	۹۴۴
۱۳۶ ۔ نافع شرح قدوری		
۱۳۷ ۔ نامِ حق	شرف الدین بخاری	
۱۳۸ ۔ نتائج الافکار فی کشف الرموز والاسرار	شمس الدین احمد بن قودر المعروف بقاضی زادہ	۹۸۸

و

۱۳۹ ۔ وفیات الاعیان	شمس الدین احمد بن محمد ابن خلکان	۶۸۱
۱۴۰ ۔ واقعات المفتیین		۳۲۵
۱۴۱ ۔ وفاء الوفاء	نور الدین علی بن احمد السمہودی	۹۱۱

ھ

۱۴۲ ۔ ہوامع	شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم الدہلوی	۱۱۷۶
۱۴۳ ۔ ہمعات	" " " " "	"

○